



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO
Human Sciences

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia, Storia della Filosofia e Scienze umane

CICLO XXXIII

TITOLO DELLA TESI

LA VITA ESTRANEA. CRITICA E SUPERAMENTO DELL'ALIENAZIONE
NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

RELATORE
Chiar.mo Prof. Roberto Mancini

DOTTORANDA
Dott.ssa Alice Romagnoli

COORDINATORE
Chiar.mo Prof. Angelo Ventrone

ANNO 2021

“Per chi viaggia in direzione ostinata e contraria
col suo marchio speciale di speciale disperazione
e tra il vomito dei respinti muove gli ultimi passi
per consegnare alla morte una goccia di splendore
di umanità
di verità.”

F. De André, *Smisurata preghiera*

Indice

Introduzione	9
PRIMA PARTE Storia di un'idea	13
Capitolo 1 L'eredità del XIX e XX secolo	13
1.1 L'alienazione in Hegel	14
1.1.1 Un concetto plurale	15
1.1.2 L'alienazione come Entfremdung	22
1.1.3 Sintesi semantica: le categorie satellite dell'alienazione in Hegel	32
1.2 L'alienazione in Marx	33
1.2.1 Continuità e discontinuità	34
1.2.2 Die entfremdete Arbeit	38
1.2.3 Sintesi semantica: le categorie satellite dell'alienazione in Marx	46
1.3 Trasformazione del campo semantico dell'alienazione nel pensiero del '900	47
1.3.1 Autoestraneazione: Heidegger e l'esistenzialismo.	48
1.3.2 Disgregazione e disumanizzazione: Hannah Arendt	52
1.3.3 Dominio e perdita di libertà. L'alienazione come forma del sistema di relazioni sociali.	58
SECONDA PARTE Ricostruzione di un problema attuale	65
Capitolo 1 Ripresa del concetto di alienazione nel dibattito filosofico contemporaneo: Rahel Jaeggi	68
1.1 Verso un paradigma relazionale	68
1.1.1 Quale sé?	69
1.1.2 La relazione di appropriazione	75
1.2 «Come, non che cosa»: ripensare la Entfremdung	81
1.2.1 La svolta formale	81
1.2.2 L'alienazione come relazione deficitaria	90

1.3 Un problema sociale	98
1.3.1 Alienazione e diagnosi della società	98
1.3.2 Critica delle patologie del lavoro contemporaneo	103
1.4 Alcuni punti critici	111
Capitolo 2 L'analisi sociologica di Hartmut Rosa	118
2.1 Critica dei tempi sociali	118
2.1.1 Una società prigioniera della velocizzazione	120
2.1.2 La critica dei tempi sociali come critica dell'alienazione	128
2.2 Diagnosi della tarda modernità	139
2.2.1 Vivere nell'accelerazione	139
2.2.2 Alienazione e patologie contemporanee	146
2.3 Per una società diversa: la risonanza col mondo	153
2.3.1 Un tentativo necessario	153
2.3.2 Risonanza e disalienazione	160
2.4 Alcuni punti critici	167
Capitolo 3 Fenomenologie dell'alienazione nella filosofia francese contemporanea	172
3.1 L'alienazione secondo Franck Fischbach	174
3.1.1 Un soggetto senza-oggetto	174
3.1.3 L'alienazione come concetto della filosofia sociale	192
3.2 Il punto di vista di Stéphane Haber	199
3.2.1 Rigenerare il concetto: la dépossession	199
3.2.2 L'alienazione di secondo grado	207
3.2.3 Il «sistema» neocapitalista	213
3.3 Alcuni punti critici	220
TERZA PARTE Verso un futuro possibile	229
Capitolo 1 Percorsi attuali di disalienazione	231

1.1 L'alienazione come costellazione contemporanea	231
1.1.1 Die Entfremdung oggi	232
1.1.2 Breve focus: alienazione e habitare	238
1.1.3 Problemi e questioni irrisolte	248
1.2 Bilancio sulla dialettica come pensiero	258
1.2.1 Fondazione del concetto	259
1.2.2 La Teoria Critica	266
1.2.3 La filosofia sociale: alienazione senza dialettica	273
1.3 Un nuovo paradigma	278
1.3.1 Oltre la sociologia	280
1.3.2 Un tentativo possibile: l'antropologia interculturale	284
1.3.3 Ri-orientare lo sguardo	289
CONCLUSIONI La vita estranea ovvero ceci n'est pas un homme	295
BIBLIOGRAFIA	299

Introduzione

Mi chiedi cosa vuol dire
la parola alienazione:
da quando nasci è morire
per vivere in un padrone

che ti vende – è consegnare
ciò che porti – forza, amore,
odio intero – per trovare
sesso, vino, crepacuore.

Vuol dire fuori di te
già essere mentre credi
in te abitare perché
ti scalza il vento a cui cedi.

Puoi resistere, ma un giorno
è un secolo a consumarti:
ciò che dà non fa ritorno
al te stesso da cui parte.

È un'altra vita aspettare,
ma un altro tempo non c'è:
il tempo che sei scompare,
ciò che resta non sei te.¹

Che cosa vuol dire «alienazione» è la domanda da cui questo lavoro nasce e a cui ogni pagina tenta di rispondere. In modo particolare, chiarire che cosa voglia dire oggi la parola alienazione e se essa abbia ancora un significato rappresentano le due questioni principali che attraversano i capitoli e interrogano gli autori presi in esame. Il punto di partenza da cui l'analisi prende avvio è la constatazione di un'evidente

¹ G. Giudici, *Mi chiedi cosa vuol dire*, in id., *Poesie 1953-1990*, I, Garzanti, Milano 1991, p. 24.

contraddizione: mentre da un lato, oltrepassati il fordismo e l'identificazione tayloriana del lavoratore come operaio-scimmia, il concetto di alienazione si direbbe ormai superato nel mondo odierno caratterizzato da un lavoro sempre più *smart*, dall'altro lato l'esistenza nella società contemporanea appare permeata da contraddizioni e dinamiche estranianti che provengono da più parti. Sfruttato, sradicato, disorientato ed eroso da un'individualismo esasperato il soggetto contemporaneo appare allo stesso tempo lontanissimo eppure per certi versi simile al lavoratore salariato dalla cui condizione prende avvio la critica dell'alienazione.

Da qui deriva l'esigenza di chiedersi se l'alienazione sia davvero un fenomeno superato, appartenente ad un passato che non ci riguarda più, o se al contrario ci siano oggi nuove forme di alienazione che richiedono un concetto opportunamente recuperato per poter essere individuate e comprese. Detto diversamente, non c'è più alienazione o semplicemente non disponiamo più del suo concetto?² Quella di alienazione non è infatti una categoria il cui senso è stato fissato una volta per tutte, ma dev'essere piuttosto pensata come una costellazione di significati che possono modificarsi e ampliarsi nel corso del tempo. Le definizioni che l'alienazione assume devono perciò essere rimesse in gioco e vanno ritagliate su misura dell'analisi del presente che si vuole andare ad indagare. Per questo motivo, anche a più di duecento anni dalla nascita di Karl Marx, diviene lecito chiedersi se il concetto di alienazione possa ancora oggi giocare un ruolo essenziale nella comprensione, nella critica e nella possibilità di avviare un processo di trasformazione del nostro presente.

Ripercorrendo in un primo momento la costellazione concettuale da cui proviene l'odierna categoria di alienazione, è sulla sua ripresa e riattualizzazione nel contesto della contemporanea teoria critica che questo lavoro si sofferma con l'intento di far emergere il valore analitico ed euristico che il concetto di alienazione mantiene nella comprensione della società in cui viviamo e della nostra esistenza all'interno di essa. Verso tale scopo si dirigono in modo particolare le prime due parti del lavoro: la prima, di carattere non soltanto introduttivo ma anche fondativo per le parti successive, risale la storia del concetto filosofico di alienazione sino alla sua nascita, si sofferma in modo particolare sulla sua declinazione all'interno del pensiero di Hegel e Marx, per passare

² R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main 2005 (*Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. it. A. Romoli, G. Fazio, Castelvecchi, Roma 2017, p. 28).

poi al '900 seguendo un filo semantico; la seconda parte del lavoro entra invece nel vivo del dibattito contemporaneo presentando la ripresa e la trasformazione del concetto di alienazione attraverso il pensiero di Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa, Franck Fischbach e Stéphane Haber. La terza parte, infine, muove dal pensiero di questi autori e fornisce un resoconto di quanto emerso attraverso di essi per poi spostarsi verso una rielaborazione più originale in grado di evidenziare gli aspetti critici delle contemporanee teorie dell'alienazione e di far emergere un nuovo paradigma entro cui ricomprenderle.

PRIMA PARTE

Storia di un'idea

Capitolo 1 L'eredità del XIX e XX secolo

L'alienazione si dice in molti modi e ci sono molteplici fenomeni, di natura differente, che vengono letti in termini di alienazione. È alienazione il trasferimento del diritto di proprietà su un dato bene, è alienazione il processo di scissione e di separazione da qualcosa che invece appartiene all'uomo, è alienazione la perdita di controllo su se stessi e sulle proprie scelte, il sentimento di estraneità nei confronti della propria vita, il profondo sradicamento della propria esistenza. L'alienazione è dunque spossessamento, lacerazione, estraniamento, ma anche eteronomia e disgregazione. Tutti questi esempi, ai quali potremmo aggiungere molti altri, restituiscono l'idea della pluralità di concetti e di fenomeni che si evocano ogniqualvolta si parla di alienazione.

Da ciò dobbiamo trarre due conseguenze che ci indicano sin da subito il valore e la complessità di tale concetto: innanzitutto l'alienazione promette di essere una categoria analitica estremamente ricca, capace di descrivere un ampio spettro di fenomeni di centrale importanza nell'analisi della società e dell'esistenza individuale; in secondo luogo, però, va riscontrato il costante pericolo che questa ricchezza si trasformi in confusione. Per questo motivo, chiarire di cosa si parla quando si parla di alienazione, di quale fenomeno, in quale contesto mi sembra essere un lavoro preliminare necessario per aver cura di quella ricchezza insieme analitica ed euristica che questo lavoro intende restituire.

Il tentativo di ripercorrere brevemente alcuni dei momenti filosoficamente più rilevanti nell'evoluzione del concetto di alienazione va dunque letto come un primo passo per rispondere a questa necessità. Lo scopo principale di queste pagine iniziali non è quindi tanto quello di fornire una storia lineare ed esaustiva del concetto di alienazione, quanto piuttosto quello di tentare di chiarire e di porre in evidenza alcuni elementi-chiave necessari a fondare e comprendere i capitoli successivi incentrati sul dibattito

contemporaneo. Senza questa prima parte, infatti, l'originale ripresa di Rahel Jaeggi,¹ l'indagine sociologica di Hartmut Rosa,² la rilettura marxista di Franck Fischbach³ e l'analisi ad ampio spettro di Stéphane Haber⁴ risulterebbero in qualche modo sradicate, non sorrette da quei riferimenti a cui esse costantemente ritornano. La ripresa del pensiero dei padri dell'alienazione in questa prima parte è *orientata* verso i capitoli successivi, pertanto la scelta di soffermarsi su alcuni aspetti tralasciandone inevitabilmente molti altri risulterà più chiara solo alla fine del lavoro.

1.1 L'alienazione in Hegel

Hegel non è il primo filosofo ad aver messo a tema il concetto di alienazione⁵ né in lui è presente una vera e propria teoria dell'alienazione come la troviamo, invece, in Marx. Partire da Hegel è una scelta dettata in primo luogo dalla centralità e dall'estensione che il concetto di alienazione assume all'interno della sua analisi in cui la *Entfremdung* è sia chiave di lettura e di giudizio sulla società, sia molla del divenire dialettico. L'alienazione, intesa nelle sue molteplici declinazioni, sta al centro del pensiero hegeliano sin dai primi scritti giovanili. Iniziare da Hegel non è dunque una scelta cronologica ma *necessaria* in quanto è nelle sue pagine che possiamo rintracciare

¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*.

² H. Rosa, *Alienation and acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Malmö/Aarhus 2010 (*Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it. E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015).

³ F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, J. Vrin, Paris 2012.

⁴ S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, Paris, 2007.

⁵ Il concetto di alienazione, come vedremo, è presente all'interno del pensiero di Rousseau dal quale Hegel riprende diversi aspetti. Andando ancora più indietro, esso può essere ricondotto alla predicazione di Giovanni Calvino il quale utilizza la categoria di alienazione per indicare la frattura con Dio causata dal peccato originale. Dunque la posizione di Eric Fromm per il quale: «Il pensatore che ha coniato il concetto di alienazione è Hegel» mi sembra essere erranea. Nonostante ciò, queste pagine di Fromm ci aiutano subito a comprendere quanto l'alienazione sia centrale nel pensiero hegeliano in quanto, come viene sottolineato subito dopo: «Per lui (Hegel) la storia dell'uomo è allo stesso tempo la storia dell'alienazione (*Entfremdung*) dell'uomo» (E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, p. 47).

quella ricchezza e capacità analitica del concetto di alienazione che gli autori della teoria critica contemporanea stanno tentando, oggi, di recuperare.

1.1.1 Un concetto plurale

L'alienazione è in Hegel un concetto *plurale*. Plurali sono infatti i termini usati per designare il concetto, plurali sono i significati che vengono attribuiti di volta in volta, a seconda dei contesti, all'alienazione e plurali sono le fonti da cui Hegel attinge. Per quanto riguarda la molteplicità di termini, *Entfremdung*, *Entäußerung* e il più raro *Veräußerung* sono i tre modi in cui l'alienazione si dice nei testi hegeliani. Come viene sottolineato nell'interessante analisi compiuta da Marcella D'Abbiero,⁶ sarebbe un errore pretendere di tradurre questi vocaboli in maniera univoca in quanto Hegel li utilizza in molteplici contesti di natura differente, per rinviare a nodi problematici molto diversi. Non vi è pertanto un uso tecnico dei termini, nel senso che essi non designano situazioni determinate e ben distinte tra loro. *Entfremdung*, *Entäußerung* e *Veräußerung* si riferiscono ad azioni o condizioni differenti ma la traduzione e il significato a cui rimandano possono modificarsi se li si legge, ad esempio, all'interno delle pagine delle *Hegels theologische Jugendschriften* o in quelle della *Phänomenologie des Geistes*. Tentando di tracciare delle linee generali di orientamento in questa molteplicità di termini, si può rilevare che *Entfremdung* ha sempre un significato negativo e rimanda a situazioni in cui è presente estraneità e scissione,⁷ *Entäußerung* e *Veräußerung* rimandano invece alla semantica della rinuncia e possono pertanto avere significato negativo o positivo.⁸ Questa doppia valenza dell'alienazione, che può quindi avere per

⁶ M. D'Abbiero, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970. Questo testo rappresenta il riferimento principale della breve analisi terminologica che sto qui richiamando.

⁷ Per questa accezione dell'alienazione Hegel si rifà al significato letterale del termine *Entfremdung* (ed *entfremden*) che rimanda appunto all'ambito del *Fremde*, di ciò che è straniero nel senso di *estraneo*, a noi lontano, e che come tale si oppone a ciò con cui siamo invece in relazione, che ci è familiare ed appartiene al nostro *heimischer Umwelt*. *Entfremdung* può quindi spesso essere tradotto anche come estraneazione.

⁸ Come riporta D'Abbiero, ad esempio, è positiva la *Entäußerung* «di chi, lasciando andar via da sé la opposizione, si riconosce (come specifica la *Fenomenologia*) nell'altro a sé uguale» (*Ivi*, p. 26).

Hegel valore positivo o negativo, poggia proprio sulla molteplicità di significati attribuiti al concetto. La varietà di situazioni a cui *Entäußerung* si riferisce può aiutarci a comprendere meglio questo aspetto. Esso designa infatti nozioni molto diverse tra le quali le più frequenti sono

trasferimento di proprietà (spesso sostituito in questo particolare uso da *Veräußerung*), trasferimento di beni inalienabili della persona (chiamati da Hegel *unveräußerlich*, appunto in base al principio che non debbono essere trasferiti), da cui deriva una situazione di «schiavitù» (*Entäußerung* ha in questo caso un significato del tutto negativo), abbandono, da parte dell'individuo, della particolarità del suo volere o della sua chiusa interiorità, in una «apertura» verso il mondo ed una adesione universale, anche nell'ambito del rapporto individuo-stato (in questo caso in senso positivo), «esteriorizzarsi» dello spirito della natura o nella coscienza sensibile [...].⁹

A seconda del contesto e della problematica ad esso connessa è dunque possibile tradurre *Entäußerung* in maniera differente ma anche giudicarlo positivamente o negativamente senza per questo entrare in contraddizione.

Questa molteplicità di termini e di significati utilizzati da Hegel ci restituisce le tracce di quella pluralità di fonti da cui egli attinge per sviluppare il concetto di alienazione. Individuare con esattezza tutte le tradizioni in cui il concetto hegeliano si inserisce è sicuramente difficile e l'impossibilità di attribuire ai vocaboli utilizzati da Hegel un significato univoco rende questo procedimento ancor meno realizzabile. Nonostante ciò, è importante sottolineare almeno tre rimandi: innanzitutto, nel considerare l'alienazione come *Entäußerung* inteso nel senso di trasferimento di proprietà, scambio, cessione, Hegel si rifà alla tradizione giuridica;¹⁰ in secondo luogo, tutta la semantica della rottura e della frattura a cui *Entfremdung* si riferisce è invece da collocare nella tradizione

⁹ *Ivi*, pp. 27-28.

¹⁰ Ad esempio, nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* alla voce *Entäußerung* si legge: «In der römischen Rechtssprache etwa seit der Zeit Ciceros bedeutet "alienatio" die Übertragung von Eigentum». *Entäußerung*, dunque, inteso in questo senso, traduce l'accezione giuridica del termine latino *alienatio* e si riferisce ad un trasferimento di proprietà.

religiosa,¹¹ in particolare nella teologia calvinista e nel rimando alla separazione da Dio causata dal peccato originale;¹² infine, l'accezione di *Entäußerung* come rinuncia da parte del singolo in favore della collettività e della volontà generale va collocata in continuità con il concetto di alienazione così come esso emerge dal *Du contrat social*¹³ di Rousseau.

L'interpretazione che Rousseau fornisce *ante litteram*¹⁴ dell'alienazione ci interessa anche per un altro aspetto che abbiamo già intravisto essere presente in Hegel: la doppia valenza che il fenomeno di alienazione può assumere all'interno dei diversi contesti in cui viene riscontrato. Prima che in Hegel, infatti, è all'interno dei testi di Rousseau che l'*aliénation* viene fatta emergere sotto una doppia luce. Essa assume un significato preminentemente negativo quando diviene indice di un rapporto caratterizzato dalla dipendenza e dal dominio. Ciò può essere riscontrato, secondo il filosofo francese, quando gli uomini fuoriescono dallo stato di natura ed entrano in

¹¹ A tal proposito D'abbiero scrive: «L'uso di *Entfremdung* in riferimento alla rottura con Dio prodotta dal male e dal peccato, si riallaccia invece alla tradizione religiosa, e ne troviamo esempi non soltanto nei primi scrittori cristiani, soprattutto Agostino, ma anche in pensatori più vicini a Hegel, per esempio Oetinger» (M. D'Abbiero, op. cit., pp. 33-34).

¹² Lewis Feuer sottolinea l'origine religiosa dell'alienazione sostenendo che la tradizione del concetto debba esser fatta risalire sino a Calvino il quale concepiva l'uomo come alienato in eterno da Dio proprio a causa del peccato originale. A tal proposito l'autore riporta una frase di Calvino: «la morte spirituale non è niente altro che l'alienazione dell'anima da Dio; noi siamo nati tutti come uomini morti, e viviamo come uomini morti, prima di esser fatti partecipi della vita di Cristo» (L. Feuer, *Che cos'è l'alienazione? Storia di un concetto*, in M. Stein e A. Vidich - a cura di -, *Sociologia alla prova*, Armando Editore, Roma 1966, p. 75).

¹³ J.J. Rousseau, *Du contrat social*, in id., *Oeuvres complètes*, III, Gallimard, Paris 1995.

¹⁴ Va ricordato che all'interno dei suoi testi Rousseau non usa il termine *alienazione* per riferirsi ai fenomeni che descrive. Nonostante egli non ne parli direttamente, però, all'interno del suo pensiero è possibile rintracciare molte delle caratteristiche del concetto di alienazione così com'è stato messo a tema dai pensatori a lui successivi sino ad oggi. Egli è pertanto considerato a tutti gli effetti un precursore della teoria dell'alienazione.

relazione con gli altri, diventando schiavi delle opinioni altrui e delle apparenze.¹⁵ In questo senso, secondo Rousseau l'uomo sociale perde l'indipendenza che lo caratterizzava nello stato di natura in quanto: «Il selvaggio vive in se stesso; l'uomo sociale, sempre fuori di sé, non sa vivere che nella opinione degli altri e per così dire solo dal loro giudizio trae il sentimento della sua propria esistenza».¹⁶ Diverso è invece il giudizio che possiamo dare all'alienazione qualora significhi il cedere volontariamente qualcosa per il proprio bene o per ottenere un guadagno. Ciò è quanto accade nel contratto sociale rousseauiano in cui ciascuno cede i propri diritti alla collettività la quale ha come scopo quello di tutelare questi diritti. In questo caso, dunque, il risultato dell'alienazione dei propri diritti non è una perdita di libertà ma, al contrario, un rafforzamento di essa attraverso l'istituzione di una forma associativa volta a difendere sia gli individui che ne fanno parte, sia i loro beni. La relazione con gli altri che in un primo momento viene esperita come eteronomia e deformazione del proprio sé originario diviene dunque, attraverso il contratto sociale, luogo di vera autonomia. In questo passaggio la doppia valenza dell'alienazione diviene evidente: da un lato Rousseau sviluppa l'idea di un'alienazione vissuta come separazione dal proprio sé e perdita di autonomia, dall'altro, invece, egli introduce la possibilità di un'alienazione

¹⁵ In un saggio divenuto ormai celebre, *Patologie del sociale*, Axel Honneth mette in luce questo aspetto dell'alienazione elaborato da Rousseau. Allargando la sua analisi ad altri testi, egli individua nel filosofo francese colui che ha prodotto l'idea filosofica dell'estraniamento (*Entfremdung*) «se non come concetto, almeno come cosa». Quest'ultima è causata proprio dalla rottura dell'auto-relazione dell'uomo con se stesso la quale avviene non appena i soggetti escono dallo stato di natura entrando in relazione reciproca l'uno con l'altro. I rapporti interpersonali causano infatti un'inevitabile spostamento verso l'esterno che porta gli uomini ad orientarsi in maniera intersoggettiva e a rompere la totale indipendenza che caratterizza invece lo stato di natura. A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in id. (a cura di), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 9-69 (Trad. it. *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, "Iride. Filosofia e discussione pubblica", n. 18, 1996, pp. 295-328).

¹⁶ J.J. Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, in id., *Discorsi e Contratto sociale*, trad. it. R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1955, p. 118.

intesa positivamente in quanto capacità dell'uomo di dar vita ad una società che lo tuteli nella sua libertà.¹⁷

Allo stesso modo che in Rousseau, anche all'interno dei testi hegeliani il concetto di alienazione e i suoi molteplici significati non possono essere giudicati in maniera univoca come qualcosa di deleterio. In modo particolare, quando l'alienazione è esteriorizzazione che non decade a scissione, essa rappresenta un movimento addirittura necessario. Un esempio in tal direzione mi sembra essere rappresentato dal concetto hegeliano di *Sittlichkeit* in cui la dimensione del soggetto individuale e quella sociale si fondono senza dare luogo ad alcuna frattura alienante. Nell'idea hegeliana di eticità, infatti, ogni individuo fuoriesce da se stesso e avverte nei confronti della propria comunità un insieme di doveri etici in quanto si riconosce come parte della comunità e, allo stesso tempo, riconosce in essa il luogo della propria libertà e realizzazione. Non vi è, pertanto, una divisione tra morale privata ed etica pubblica, né tra volere del cittadino e volere dello Stato in quanto le due dimensioni risultano intrinsecamente legate; la vita sociale è il vero compimento della singola esistenza.

La *Sittlichkeit* hegeliana poggia su una visione della società che è totalmente diversa da come la intendiamo oggi e che si rifà per alcuni aspetti al modello della *pólis* greca.¹⁸ Questo concetto di società, come sottolinea Charles Taylor: «eleva il centro di gravità, per così dire, dall'individuo alla comunità, la quale diventa il luogo della soggettività vivente, che gli individui, come momenti, punteggiano. La comunità è lo spirito che è un mondo, un'incarnazione più compiuta, più sostanziale di quella che l'individuo in quanto

¹⁷ A tal proposito Rahel Jaeggi sottolinea: «L'efficacia storica di Rousseau è con ciò duplice: Rousseau, e soprattutto il "roussovianesimo", costituisce per un verso il movimento, sempre ricorrente, della critica dell'alienazione in quanto critica di una separazione dall'"universale" - colto a partire dall'ideale di una natura non falsificata o di un'autarchia originaria- in cui la socialità e le istituzioni sociali sono ritenute di per sé alienanti. Da un altro punto di vista Rousseau diviene l'ispiratore non solo dell'idea kantiana di autonomia, ma anche della concezione hegeliana del "carattere sociale della libertà"» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 42).

¹⁸ La *pólis* greca viene idealizzata da Hegel come momento storico privo di scissioni. Come vedremo nelle prossime pagine, è proprio nella fine della *pólis* e nel graduale passaggio allo stato moderno che possiamo rintracciare la prima formulazione hegeliana del concetto di alienazione.

soggettività singola rappresenta».¹⁹ Tra la società e gli individui che la compongono c'è cioè lo stesso rapporto che intercorre tra una totalità vivente e le sue singole parti. In quest'ottica, dunque, l'esteriorizzazione dell'individuo nella comunità non rappresenta in alcun modo un processo di perdita del proprio sé o di scissione ma, al contrario, viene concepita da Hegel come movimento necessario a ciascun soggetto per riconoscersi parte della totalità e realizzarsi compiutamente in essa. Allo stesso modo, l'insieme di doveri etici che ciascun cittadino avverte nei confronti della propria comunità non va letto nell'ottica di un'eteronomia che assoggetta gli individui e ne scalfisce l'indipendenza; l'eticità è anzi la massima realizzazione della propria moralità, è il luogo in cui il dovere trova il suo contenuto vero, e la soggettività può adempierlo.²⁰

L'esempio del concetto di *Sittlichkeit* ci aiuta quindi a comprendere che non sempre il divenire altro da sé è per Hegel sintomo di alienazione nell'accezione in cui si intende oggi nel senso comune, cioè come scissione, dissociazione deleteria. Questo aspetto risulta ancor più evidente se ci si sofferma sulle pagine della *Fenomenologia dello Spirito*²¹ in cui l'esteriorizzazione e l'estraneazione sono il motore necessario al movimento dialettico dello Spirito, quindi allo sviluppo della vita. L'alienazione, qui intesa come oggettivazione, è ciò che permette al *Geist* hegeliano di svolgersi, quindi, di formarsi giungendo a gradi sempre più elevati di autocoscienza. Lo Spirito, infatti, non è mai in quiete (*Ruhe*) ma è impegnato in un continuo movimento progressivo²² in cui fuoriesce da se stesso per poi riconoscersi in questo esser-altro. In ciò consiste il processo di *Bildung* necessario allo Spirito vivente che non vuole rimanere vuoto:²³ nel farsi altro da sé, incontrare l'opposizione per poi negarla come tale e ricomprenderla in

¹⁹ C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (*Hegel e la società moderna*, trad. it. A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984, p. 124).

²⁰ *Ivi*, p. 122.

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008.

²² *Ivi*, *Prefazione*, p. 59.

²³ Come sottolinea Franck Fischbach, senza l'alienazione il Sé della Fenomenologia sarebbe vuoto, senza alcuna sostanza, senza contenuto poiché: «non conoscendo ciò che non è, non può più sapere ciò che è, né chi è. Sono dunque l'alienazione, il divenire-estraneo a sé e la negazione di sé che permettono al Sé di conquistare il suo contenuto e dunque la sua identità propria: è sostanziale, ricco di contenuto, solamente il Sé che si è alienato» (F. Fischbach, *Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx*, "Revue germanique internationale", n. 8, 2008, pp. 93-112, p. 97).

se stesso. Solo andando oltre la sua immediatezza il *Geist* giunge alla sua piena realizzazione e autocoscienza poiché, come scrive Hegel

la sostanza vivente costituisce l'essere che è veramente soggetto, che è veramente reale, solo nella misura in cui essa è il movimento del porre-se-stessa, solo in quanto è la mediazione tra il divenire altro-da-sé e se stessa. [...] Il vero è il Tutto. Il Tutto, però, è solo l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. Dell'Assoluto, infatti, bisogna dire che è essenzialmente un *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità. E appunto in ciò consiste la sua natura: nell'essere realtà, soggetto, divenire-se-stesso.²⁴

Intesa in questo modo come molla del movimento dialettico, l'alienazione assume un valore eminentemente positivo²⁵ e un ruolo fondamentale all'interno dell'idealismo hegeliano. Essa consiste, si potrebbe dire, in una doppia negazione: in un primo momento lo Spirito nega la sua immediatezza esteriorizzandosi in un'alterità che gli si oppone; in questa situazione di dualità, lo Spirito nega l'assoluta alterità di ciò che gli si oppone scoprendo all'interno di essa, se stesso. Come sintetizza chiaramente Hyppolite nella sua analisi: «L'lo trova se stesso nell'essere e quindi, *in questa alterità* (corsivo mio), resta presso di sé».²⁶

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 69.

²⁵ Così lo definisce Auguste Cornu nella sua storica analisi del concetto di alienazione. Egli sottolinea come nel sistema hegeliano lo Spirito assoluto arriva alla sua piena coscienza solamente attraverso l'alienazione, attraverso cioè l'esteriorizzazione di ciò che costituisce la sua essenza e, allo stesso modo, l'essere si realizza solamente passando per l'alienazione di ciò che contiene potenzialmente. Andando avanti Cornu chiarisce ciò in cui consiste l'alienazione così intesa: «Questa alienazione si produce attraverso un costante superamento di se stesso, attraverso la negazione incessante del proprio modo di essere immediato. Da qui il ruolo primordiale che gioca nel sistema di Hegel la negazione la quale assume paradossalmente un carattere eminentemente positivo, poiché è solo attraverso di essa che l'essere arriva alla coscienza di ciò che costituisce la sua essenza». All'interno del sistema hegeliano dunque, ed in particolare per quanto riguarda il concetto di alienazione, occorre fare attenzione a ciò che si intende per positivo o negativo in quanto essi non corrispondono al senso comune (A. Cornu, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx*, "La pensée", n.17, 1948, pp. 65-75, p. 68).

²⁶ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946 (*Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it., G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 220).

Questo processo di oggettivazione, necessario al *Geist* hegeliano, non va però pensato come un movimento fluido e privo di pericoli. Hegel lo descrive al contrario come un vero e proprio *travaglio* in cui ogni trasformazione reca con sé il peso della disgregazione. L'alienazione necessaria allo Spirito è infatti esteriorizzazione ma anche estraneazione la quale può fissarsi in una scissione che comporterebbe l'interruzione del processo di autocoscienza brevemente descritto. Nella *Fenomenologia* l'identità che sopraggiunge attraverso la *Aufhebung* non è qualcosa di scontato ma è piuttosto un continuo problema da risolvere.²⁷

1.1.2 L'alienazione come *Entfremdung*

Attraverso il concetto di *Sittlichkeit* e il movimento dialettico necessario allo Spirito abbiamo visto, seppur brevemente, in che modo l'alienazione e la costellazione di concetti ad essa connessi possono assumere all'interno del pensiero hegeliano un significato positivo che, generalmente, nel senso comune, non siamo abituati a scorgere. Quando si parla di alienazione, infatti, si tende a pensare ad una condizione negativa, in alcuni casi associata ad una vera e propria malattia, che dovrebbe essere modificata, rimossa o almeno denunciata.

La perdita del proprio sé e la frammentazione a cui il *Geist* è continuamente esposto nel suo cammino di autocoscienza ci avvicinano a questo modo di intendere l'alienazione in maniera prettamente negativa. Lo spazio di un possibile fallimento che si apre nei vari passaggi della *Fenomenologia* è generato dal fatto che, ad ogni passo del cammino, inizialmente, lo Spirito vivente non si riconosce nell'altro che egli stesso pone. Se ciò si cristallizzasse, l'alterità non verrebbe più ricompresa ma darebbe vita ad

²⁷ Hyppolite insiste su questo elemento sottolineando che il travaglio del *Geist* della *Fenomenologia* è reale, quindi, l'identità che sta alla fine del processo di trasformazione non è affatto scontata. In questo aspetto consiste, secondo l'autore, una delle grandi differenze rintracciabili tra la *Scienza della Logica* e la *Fenomenologia dello Spirito* in quanto la prima opera parte da un'unità presupposta, mentre nella seconda il punto di partenza è una differenza (quella tra sapere ed essere) e l'unità costituisce un risultato affatto scontato. Hyppolite sostiene: «Si può dire altresì che nella *Logica* l'identità dell'essere e del Sé all'inizio è implicita o presupposta, e si esplicita via via, progressivamente, mentre nella *Fenomenologia* questa identità è il problema da risolvere [...]» (*Ivi*, p. 725).

una molteplicità²⁸ la quale è caos, entropia che impedisce la riconciliazione (*Versöhnung*). Quest'ultima, dunque, sta alla fine del percorso come una condizione conquistata attraverso il continuo superamento di un negativo che è reale. Se si guarda alle singole figure della *Fenomenologia* ci si rende conto che ciò di fronte cui la vita dello Spirito si trova di volta in volta è una lacerazione profonda in cui può essere concretamente percepito il rischio di perdersi. Hegel descrive infatti il passaggio attraverso il negativo nei termini di vera e propria morte, disfacimento, devastazione. Ecco il punto importante che ci interessa: lo Spirito *attraversa* la disgregazione assoluta, non la contempla ma la affronta. Scrive Hegel a tal proposito

Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso.²⁹

La possibilità di giungere ad una riconciliazione dipende dunque da un processo di riconoscimento reciproco che non è mai immediato ma che anzi sembra rivelare ad ogni

²⁸ Nello scritto *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* Hegel chiarisce che l'origine della molteplicità è da rintracciare nell'intelletto il quale opera mediante scissioni. Al contrario, invece, la ragione ha come scopo quello di togliere queste opposizioni che l'intelletto ha posto. Occorre qui specificare che la ragione non intende annullare le opposizioni per ridurre tutto ad una sterile unità; compito della ragione è piuttosto quello di togliere le opposizioni che sono state consolidate, cioè, di opporsi all'atto che fissa la scissione e la rende assoluta. L'oggetto di critica hegeliano non è dunque la varietà, la quale è anzi necessaria alla vita, ma la molteplicità intesa come risultato di una scissione consolidatasi come assoluta. Se si affermasse la molteplicità così intesa, infatti, ogni sforzo di unificazione diverrebbe vano e risulterebbe impossibile tornare all'armonia. Cfr. G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, trad. it. Remo Bodei, Mursia, Milano 1971.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito, Prefazione*, cit., p 87.

passo la sua intrinseca *fragilità*.³⁰ È in questo spazio di incertezza che si colloca, a mio avviso, l'alienazione come *Entäußerung-Entfremdung*,³¹ come oggettivazione che conduce alla separazione in un essere estraneo. Guardando al risultato della *Fenomenologia* non si riuscirebbe infatti a cogliere la possibilità di un'alienazione realmente estraniante in quanto il compimento è l'autocoscienza dello Spirito giunto alla completa unità. È piuttosto nello sviluppo della vita che si incontra la scissione e la lacerazione più profonda perché la vita è necessariamente, per Hegel, pluralità; solo sulla morte si estende l'unità.³²

Il problema di una mancata riconciliazione si pone quando questa pluralità diviene molteplicità. Ciò accade se l'operazione di *astrarre* da sé, propria e, come abbiamo

³⁰ Nel suo testo Mancini insiste sull'elemento della fragilità come caratteristica dello Spirito hegeliano, il quale è dunque tutt'altro che onnipotente come invece molti altri interpreti hanno sostenuto. La fragilità è intrinseca allo Spirito in quanto: «Il *Geist* non può evitare di trovarsi sempre di nuovo sul crinale dove la potenza dell'astrazione potrebbe tradirlo e incapsularlo nella separazione. Che lo Spirito infine abbia la forza di liberarsi e di ritrovarsi integro, affermando così la propria libertà, non ne cancella la fragilità. [...] Seppure transitoriamente, con delle crisi che poi vengono superate, la potenza dell'astrazione per certi versi rivela la fragilità dello Spirito» (R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano 2019, p. 43).

³¹ Questo è il senso che viene generalmente attribuito all'alienazione hegeliana e, successivamente, marxista. Cornu nella sua analisi dell'alienazione, che risulta sicuramente datata ma che altrettanto sicuramente ha rappresentato un importante riferimento nell'interpretazione di questo concetto, scrive appunto che l'alienazione in Hegel coincide con questa esteriorizzazione-estraniante: «L'alienazione, nel senso hegeliano e marxista del termine, è il fatto, per un essere, di esteriorizzare ciò che è in lui, ciò che costituisce la sua essenza e di considerare ciò che esteriorizza come qualcosa d'altro da lui stesso, come una realtà che gli è allo stesso tempo opposta ed estranea» (A. Cornu, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx*, cit., p. 66).

³² G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, trad. it. E. Mirri, L. U. Japadre Editore, Firenze 1970, p. 23.

visto, necessaria alla vita, diviene *astrazione* cioè potenza che spezza ciò che è unito.³³ In questo modo quella che nell'unità vivente è solamente una parte, un momento, si concepisce invece come un tutto isolato e a sé stante, un'alterità permanente che come tale diviene dunque estranea. Quando ciò avviene il movimento dialettico si interrompe, al posto dell'assoluto si ha l'assolutizzazione, al posto dell'Intero la parzialità delirante, al posto della necessità logica una contingenza irrazionale, al posto della ragione la prepotenza di un suo riflesso automatico, al posto della *Versöhnung* la *Entzweiung*³⁴ (scissione).

In questo modo, ciò che abbiamo visto essere hegelianamente positivo - l'oggettivazione e il divenire altro da sé - si rovescia nel negativo dell'astrazione, della scissione, quindi, del dominio, in quanto l'astrazione comporta che ciò che si astraie si arroghi, usando un lessico hegeliano, «la terribile pretesa che soltanto egli sia Dio».³⁵ Così concepita, l'alienazione differisce completamente dal concetto di alienazione-oggettivazione visto fin qui e viene percepita dallo stesso Hegel come un elemento problematico che, andando oltre il cammino dialettico tracciato nelle pagine della *Fenomenologia*, risulta rintracciabile in una pluralità di aspetti della storia e dell'esistenza umana. La *Entfremdung*, infatti, non intralcia solamente l'*armonia*³⁶ dello Spirito, ma anche quella dell'uomo.

Compiendo un passo indietro rispetto alla *Fenomenologia* ci si accorge che la scissione e l'estraneazione rappresentano uno dei temi più importanti negli scritti

³³ Sulla centralità dell'astrazione vedi R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano 2019. Prendendo in esame in particolar modo la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica*, Mancini tenta una riattualizzazione del pensiero hegeliano considerato valido strumento di analisi e critica della società contemporanea. In quest'ottica, particolare attenzione è rivolta al fenomeno dell'astrazione il quale, sostiene Mancini, emerge dai testi hegeliani come causa della scissione e dell'estraneazione che rendono impossibile la riconciliazione. L'astrazione è processo che, spezzando e isolando, assolutizza la divisione che, a sua volta, è condizione del dominio. Interpretato in questo modo, il concetto hegeliano di astrazione sembrerebbe essere l'antecedente di quello di alienazione così come viene inteso da Marx in poi.

³⁴ *Ivi*, p. 43.

³⁵ G.W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 22. Con questa affermazione Hegel si riferisce qui al «geloso Dio d'Abramo e dei suoi discendenti».

³⁶ Il riferimento qui è il passo del testo *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* citato precedentemente, in cui Hegel afferma che tanto più diviene forte la potenza della scissione, tanto più risultano: «privi di significato gli sforzi della vita per rinascere all'armonia» (G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, cit., p. 15).

giovanili di Hegel.³⁷ Qui l'alienazione emerge come una problematica che intacca diverse sfere dell'esistenza; l'uomo è scisso dalle sue istituzioni e dalla comunità in cui vive, ma fonte di scissione sono anche la religione, la quale rappresenta un forte oggetto di critica su cui Hegel più volte ritorna, e la dimensione economico-lavorativa.

Negli studi compiuti dal giovane Hegel³⁸ è possibile rintracciare le prime formulazioni del concetto di alienazione la quale, pur non essendo ancora messa direttamente a tema dal pensiero hegeliano, emerge nella fine del modello della *pólis* greca e nel conseguente passaggio allo Stato moderno. La *pólis*, hegelianamente idealizzata, è il luogo in cui ciascuno si percepisce prima come cittadino che come uomo isolato, in cui ognuno vive in maniera intersoggettiva e si riconosce nelle istituzioni politiche. Quella della *pólis* rappresenta perciò la forma di vita più bella e più ricca per l'uomo³⁹ poiché non vi è alcuna frattura tra le leggi e gli interessi della società e i singoli individui che compongono e si sentono parte di questa società in quanto suoi cittadini. Usando un linguaggio che abbiamo già incontrato nella *Fenomenologia*, all'interno della *pólis* ciascun individuo si *riconosce* nello Stato a cui appartiene e non lo vede solamente come una forza estranea che fa i propri interessi e a cui occorre pagare le tasse.

La città-stato greca è il luogo di quella *Sittlichkeit* che è esteriorizzazione necessaria alla piena realizzazione dell'individuo. La fine di questo modello rappresenta per Hegel

³⁷ G. W. F. Hegel, H. Nohl (a cura di), *Teologische Jugendschriften*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907 (*Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro, E. Mirri Guida, Napoli 1989); il già citato G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*.

³⁸ L'emergere di questa prima formulazione del concetto di alienazione si colloca all'interno degli studi compiuti da Hegel attorno alla società borghese a lui contemporanea. Come mette in luce Luciano Parinetto: «Gli interessi del giovane Hegel erano infatti orientati alla riflessione sulla condizione della società borghese del suo tempo, infelice perché scissa. In questa prospettiva vanno visti l'analisi compiuta negli scritti giovanili e il confronto critico della "felice" civiltà greca della *pólis* con gli Stati moderni "infelici", e quindi l'istanza di un ritorno dialettico a un modulo sociale tipo quello della *pólis*, ossia non scisso» (L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, Shake Edizioni, Lavis 2012, p. 17).

³⁹ Nella sua analisi del pensiero hegeliano Taylor mette chiaramente in luce questo aspetto sottolineando che per Hegel la vita che i Greci incarnano è quella più autentica per l'uomo poiché, scrive: «in quelle leggi e in quei fini gli individui riconoscono se stessi, non avvertendo a sé estranea la matrice istituzionale nella quale non possono fare a meno di vivere, sì bene cogliendola come l'essenza, la "sostanza" del loro sé. [...] Vivere in uno Stato così determinato significa essere liberi. Il contrasto tra libertà e necessità vien meno» (C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, cit., p. 131).

il momento storico in cui l'alienazione, intesa nel senso che stiamo qui esaminando, diviene una dimensione propria dell'esistenza. Con il passaggio dalla *pólis* greca alla romanità prima, e con l'avvento dell'utilitarismo settecentesco poi, l'idea di comunità di uomini rappresentata dalla *pólis* greca viene infatti completamente cancellata e lo stato con le sue leggi e la sua politica divengono qualcosa di estraneo per l'individuo che ormai considera se stesso come un privato. Ciascuno è un singolo e il rapporto che intrattiene con lo Stato, di cui raramente si sente parte, diviene quello di mezzo-fine; in una condizione di atomismo sociale, lo Stato serve solamente a soddisfare i fini particolari degli individui ed è sulla base di ciò che può essere giudicato più o meno buono.

In questo passaggio, che per Hegel rappresenta in maniera evidente un declino, è ravvisabile l'alienazione che caratterizza l'uomo e il rapporto con le istituzioni, con le leggi, con la dimensione etica, quindi, in generale, con lo Stato in cui vive. Essi sono percepiti come qualcosa di esterno ed estraneo, sono l'altro che non mi riguarda a cui sono, mio malgrado, sottoposto. Questa situazione, ben diversa dal mondo greco come l'abbiamo delineato, è caratterizzata da una forte scissione a causa della quale ciò che è unito - l'uomo-cittadino con la comunità in cui vive e realizza se stesso - risulta diviso, disgregato, e si fissa in questa separazione sino a non percepire più l'originario legame. In ciò è possibile vedere in atto la potenza dell'astrazione la quale fissa l'uomo in un individuo isolato e lo Stato in una forza estranea, rivelandosi fonte di profonda alienazione.

Il divenire altro da sé della *pólis* nella romanità e nello Stato moderno non rappresenta perciò in alcun modo un suo inveramento, ma è piuttosto la manifestazione dell'alienazione come *entfremdung*. Quest'ultima è rintracciabile anche nella sfera religiosa la quale sta al centro dell'interesse dei primi scritti hegeliani. Ancora una volta Hegel prende come riferimento positivo la società greca all'interno della quale la

religione, vicina all'idea hegeliana di *Volksreligion*,⁴⁰ rappresenta un tessuto connettivo che unisce gli uomini e contribuisce a quell'idea di vita felice realizzata nella comunità di cui si è parte. Così intesa, la religione è un vivo convergere di tutta la persona, non scissa nelle sue diverse facoltà, nella vita religiosa del popolo.⁴¹ A questa idea di religione definita da Hegel *soggettiva* si contrappone invece quella *oggettiva* o *positiva* la quale ha in sé il carattere della scissione in quanto si basa su tradizioni, leggi, riti obbligatori che risultano estranei e imposti come doveri. Nella religione positiva al libero convergere di ciascun individuo nella vita religiosa della propria comunità si sostituisce l'eteronomia di un comandamento coercitivo.

Nella tematica della positività così formulata possiamo quindi evidenziare un primo nucleo tematico dell'alienazione, la quale non compare ancora direttamente nell'analisi hegeliana ma è comunque rintracciabile in questa pluralità di aspetti che stiamo qui prendendo in esame. In modo particolare essa mi sembra emergere nel modo in cui Hegel concepisce la religione ebraica e in maniera evidente nella figura di Abramo.⁴² La sua descrizione si apre infatti così

Abramo, nato in Caldea, aveva già in gioventù lasciato una patria insieme a suo padre; ora egli si aggirava nella pianura della Mesopotamia completamente sciolto (*vollends los*) dalla sua famiglia per essere un uomo del tutto autonomo e indipendente [...]. Il primo atto con cui Abramo diviene progenitore di una nazione è una separazione (*Trennung*) che

⁴⁰ Questo concetto viene messo a tema soprattutto nel *Frammento* di Tubinga in cui Hegel si occupa del rapporto tra filosofia e religione. La *Volksreligion* è nell'ottica hegeliana quella forma di religione popolare capace di andare oltre la scissione a cui le forme religiose "classiche" necessariamente conducono. Sia la religione privata, cioè intesa nella sua dimensione intimistica, sia quella ufficiale, cioè quella incarnata dall'autorità del clero, causano infatti secondo Hegel una separazione nell'uomo: nel primo caso egli risulta separato dal resto degli uomini, nel secondo caso egli è scisso da quelle che sono le sue inclinazioni le quali risultano inibite. Con il concetto di *Volksreligion* (forma di religione che di fatto non ha mai avuto un riscontro nella realtà) egli intende superare entrambe queste forme e giungere ad un'idea di religione intesa sia come terreno di incontro tra gli uomini, sia come luogo di espressione della propria individualità.

⁴¹ L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, cit., pp. 21-22.

⁴² Il riferimento principale qui è il testo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* in cui sono tradotte e commentate le pagine 241-343 delle *Hegels theologische Jugendschriften*.

dilacera i legami della convivenza e dell'amore, l'insieme delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con uomini e natura.⁴³

Il primo atto che caratterizza Abramo è dunque quello di una separazione e di una scissione che rendono impossibile l'amore che, in questi scritti giovanili, rappresenta la prima traccia di quella *Versöhnung* conquistata oltre la disgregazione.⁴⁴ Abramo si separa dalla sua famiglia, dalla sua terra e addirittura dalla vita arrivando quasi ad uccidere suo figlio. Per questo motivo, il popolo che discende da lui è condannato ad essere infelice in quanto intrinsecamente caratterizzato dalla lacerazione.

La figura di Abramo rappresenta nelle parole hegeliane l'incarnazione di quell'opposizione che si fissa in maniera ostile nella sua alterità. È interessante notare come Hegel associ alla condizione di scissione permanente, quindi, di opposizione, una necessaria tendenza al dominio. In una condizione di assoluta opposizione ed estraneità, infatti, alle relazioni dettate dalla condivisione, dal senso di una comune appartenenza, si sostituisce la volontà di dominare sull'altro che diventa un nemico e un *Fremde*. Per questo motivo Abramo, il quale è *ein Fremdling auf Erden* (un forestiero sulla terra),⁴⁵ si mantiene sempre: «in rigorosa opposizione verso tutto» in quanto, spiega Hegel: «ciò che è ostile può entrare solo nella relazione di dominio».⁴⁶

Spostandoci infine dalla dimensione religiosa, un altro esempio di *Entfremdung* così intesa è rintracciato dal giovane Hegel nell'ambiente lavorativo ed economico a lui contemporaneo. Nel periodo jenesse,⁴⁷ infatti, il filosofo si avvicina a questo ambito di analisi sicuramente meno conosciuto all'interno dei suoi studi, ma altrettanto sicuramente utile ad aggiungere un ulteriore tassello a quel mosaico di significati e

⁴³ *Ivi*, p. 17.

⁴⁴ L'amore rappresenta in questa fase del pensiero hegeliano la forza unificatrice che vince le divisioni. All'interno di questo concetto è possibile rintracciare una forte corrispondenza con quanto abbiamo detto della riconciliazione. Come scrive Hegel, infatti: «Nell'amore l'uomo ha ritrovato se stesso in un altro; poiché esso è l'unificazione della vita, presuppone la separazione, uno sviluppo di vita, una multilateralità già formata di vita, e quante più sono le forme in cui la vita è viva tanti più sono i punti in cui essa può unificarsi e sentirsi, tanto più intimo può essere l'amore» (*Ivi*, p. 149).

⁴⁵ *Ivi*, p. 18.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Che comprende gli anni da 1801 al 1807.

tematiche propri del concetto hegeliano di alienazione. Due aspetti mi sembrano essere particolarmente significativi a tal proposito: in primo luogo l'interesse per la figura dell'operaio il cui lavoro meccanico, lontano dall'essere identificato con quel processo di *Bildung* che è esteriorizzazione e compimento del proprio sé, diviene invece luogo di una profonda scissione; in secondo luogo, l'analisi del denaro visto come incarnazione stessa dell'estraneazione. Il lavoro è generalmente inteso da Hegel come un processo di esteriorizzazione positiva e necessaria nel senso che abbiamo precedentemente esaminato. La dimensione alienante del lavoro, che corrisponde all'oggettivazione ed è ineliminabile, è infatti volta alla realizzazione dell'uomo (*Menschwerdung*). Hegel però, anticipando su questo aspetto l'analisi marxiana, comprende che il lavoro può divenire anche il luogo di astrazione ed estraneazione. Ciò accade con l'intensificarsi del lavoro meccanico e ripetitivo a causa del quale il lavoratore viene ridotto al suo puro movimento, alla sua azione fisica e, di conseguenza, l'operaio così impiegato finisce col coincidere con la sua *astratta* attività. Ma l'astrazione è rintracciata da Hegel anche in un altro aspetto. La divisione sociale del lavoro determina infatti una separazione tra il prodotto del proprio lavoro e il bisogno per cui si lavora, cioè, detto diversamente, attraverso il proprio lavoro si produce qualcosa che non serve direttamente a soddisfare i propri bisogni in quanto ognuno soddisfa i bisogni di molti e la soddisfazione dei suoi bisogni particolari è il lavoro di molti altri.⁴⁸ In questo contesto il denaro è secondo Hegel la rappresentazione unificata degli oggetti del bisogno, è ciò a cui il bisogno, astraendo dal suo oggetto, tende. I bisogni, quindi, non sono rivolti a cose immediatamente godibili ma, estraniati, hanno il loro significato nel denaro il quale astrae da ogni particolarità.⁴⁹

L'analisi del denaro compiuta da Hegel in questa direzione ci interessa in modo particolare per un aspetto: come abbiamo sottolineato in precedenza, anche qui ad una condizione di astrazione ed estraniamento - quella appunto descritta dal denaro - corrisponde una situazione di irrigidimento e dominio. In questo caso il dominio è del denaro sul particolare il quale, totalmente alienato, non vale più e per questo motivo:

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, II, J. Hoffmeister, Leipzig 1931, p. 197. La traduzione italiana è ripresa da L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, cit., p.65.

⁴⁹ *Ivi*, p. 257. La traduzione italiana è ripresa da L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, cit., p.68.

«La cambiale dev'essere onorata, vada in rovina tutto il resto, famiglia, benessere, vita [...]».⁵⁰

La parentesi sull'analisi economico-lavorativa ci permette di concludere la nostra breve analisi del concetto hegeliano di alienazione. Il negativo vissuto dal *Geist*, la frattura dell'uomo moderno con lo Stato e le istituzioni, la figura di Abramo che incarna una religione la quale è fonte di scissione, la condizione dell'uomo di inizio Ottocento dominato dal denaro e caratterizzato da un lavoro che non gli appartiene più ci permettono di mettere bene in luce e di vedere riassunti gli aspetti che caratterizzano l'alienazione come *Entfremdung* in cui è predominante il carattere di estraneità. Quest'ultima si manifesta in ogni situazione in cui vince la potenza dell'astrazione e si generano quindi scissione, separazione o, peggio ancora, disgregazione, quando cioè la molteplicità entropica si sostituisce all'armonia e spezza ogni riconciliazione possibile. Se la vita nella *pólis* era quella più ricca e libera, al contrario, un'esistenza plasmata dall'alienazione intesa in questi termini risulta necessariamente caratterizzata dall'infelicità e dal dominio. Hegel però non si rassegna mai a questa condizione la cui permanenza, che riguardi gli uomini o lo Spirito, rappresenta in tutte le sue opere un problema da risolvere. Per questo centrale nella *Fenomenologia* è il movimento della *Aufhebung* che non cancella la lacerazione ma la ricomprende e permette di giungere ad una piena riconciliazione, e centrale negli scritti giovanili è il sentimento dell'amore⁵¹ che può essere appunto letto come un primo tentativo di delineare il superamento dell'alienazione. Al contrario di quest'ultima che spezza i legami e rende estranei, l'amore è inteso come quel rapporto intersoggettivo in cui ognuno ama l'altro proprio perché *riconosce* in esso un vivente quale egli stesso è.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Il riferimento principale qui è al cosiddetto *Frammento sull'amore* in G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 557-561.

⁵² Sul ruolo dell'amore all'interno delle opere giovanili di Hegel vedi L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, cit., pp. 48-51; J. Hyppolite, *Genesi Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., pp. 231-235.

1.1.3 Sintesi semantica: le categorie satellite dell'alienazione in Hegel

Al fine di orientarci all'interno della costellazione che il concetto di alienazione nella sua plurivocità traccia, è utile compiere un punto di sintesi semantico di quanto è stato detto.

In Hegel l'alienazione è oggettivazione intesa nel senso di una esteriorizzazione ed estrinsecazione che permettono il divenire altro, quindi, conducono alla piena realizzazione. All'interno di questa accezione positiva possono rientrare anche i casi in cui l'alienazione indica una rinuncia o una cessione di stampo rousseauiano grazie alla quale si inverte la propria libertà.

Ma l'alienazione hegeliana è anche, e senza che ciò implichi una contraddizione, profonda estraneazione che si manifesta nei fenomeni storici e nella vita dello Spirito ogniqualvolta è in atto la potenza dell'astrazione. Quest'ultima è causa di una profonda frattura e scissione la quale può sedimentarsi in una condizione di vera e propria disgregazione in cui la molteplicità squarcia l'armonia e impedisce qualsiasi riconciliazione. L'alienazione così caratterizzata, come abbiamo visto, è foriera di rapporti di dominio e di dipendenza e impedisce ogni forma di riconoscimento.

Il concetto di alienazione in Hegel può dunque essere pensato come il nucleo attorno cui tutti questi concetti, ad esso più o meno vicini, ruotano.



1.2 L'alienazione in Marx

Marx è l'autore al quale più generalmente si fa riferimento quando si parla di alienazione e la cui formulazione di questo concetto ha avuto e ha ancora oggi maggior eco. Grazie in particolare alla diffusione, a partire dal 1932, degli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*⁵³ la categoria di alienazione si è largamente diffusa⁵⁴ all'interno del linguaggio filosofico e non solo, arrivando a descrivere condizioni o situazioni ben distanti tra loro. Dopo Marx, si potrebbe dire, tutto è alienazione perché tutto viene interpretato come tale. Il concetto diviene virale, subisce un vero e proprio processo di inflazione giungendo addirittura a soffrire della sua stessa ricchezza⁵⁵ e, parallelamente, si allontana sempre più da ciò che esso denuncia nei testi marxiani. A questo graduale allontanamento dalle tematiche marxiane non corrisponde, però, un effettivo miglioramento nella società delle condizioni che l'alienazione descrive nei manoscritti parigini o ne *Il Capitale*.⁵⁶

Riprendere brevemente questi testi e tracciare gli elementi principali dell'alienazione in Marx mi sembra dunque utile per diversi aspetti: in primo luogo ci permette di evidenziare gli elementi chiave del concetto marxiano di alienazione il quale rappresenta ancora oggi il riferimento più conosciuto e utilizzato nel dibattito filosofico attorno a questo problema; in secondo luogo ci permette di fare luce su alcune tematiche (come ad esempio la critica al sistema capitalistico e al mondo estraniato ed estraniante del lavoro) affatto risolte sulle quali, *mutatis mutandis*, si sofferma anche l'analisi contemporanea; in terzo luogo riprendere il concetto marxiano di alienazione è

⁵³ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1968, pp. 465- 588.

⁵⁴ Sulla storia altalenante della diffusione del concetto di alienazione dopo la stesura dei *Manoscritto economico-filosofici del 1844* si veda E. Donaggio, *Una brutta fine. Breve storia del concetto di alienazione*, "La società degli individui", n. 62, 2018/2, pp. 21-24.

⁵⁵ È qui traslata un'affermazione di Yvon Quiniou il quale, mettendo in luce quelle che per lui rappresentano alcune ambiguità nel concetto di lavoro alienato in Marx, scrive: «le concept (di alienazione) souffre de son excès même de richesse». L'articolo in questione si apre proprio con l'interrogativo sulla possibilità di usare ancora oggi il concetto di alienazione in maniera rigorosa vista l'ampia varietà di significati che esso presenta ed ha assunto (Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, "Actuel Marx", n. 39, 2006, pp. 71-88).

⁵⁶ K. Marx, *Il Capitale*, I, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Roma 2013.

utile e necessario per risalire a quel nucleo di tematiche da cui l'evoluzione di questo concetto e la sua applicazione a tratti indiscriminata⁵⁷ hanno preso avvio; infine è attraverso il pensiero di Marx che iniziamo a entrare nell'ottica della teoria critica della società, a comprenderne le modalità di indagine e gli intenti.

1.2.1 Continuità e discontinuità

Richiamando quanto abbiamo detto per Hegel, anche in Marx l'alienazione non è un concetto univoco. Come vedremo, essa riguarda infatti una molteplicità di aspetti della società e dell'esistenza umana tra loro collegati. Questa molteplicità, però, è differente da quella che abbiamo finora rilevato. L'alienazione è in Marx un *fenomeno economico-politico* ed è all'interno di questo ambito che la sua analisi si muove. Compiendo un restringimento di campo rispetto a Hegel, l'alienazione è qui il risultato di determinate condizioni storiche e socio-economiche che sono quelle dell'economia di mercato capitalista. Da questa prima affermazione possiamo subito notare una connotazione fondamentale: l'alienazione di cui parla Marx non è una condizione propria della natura umana, un elemento immutabile, ma è, appunto, il risultato di determinate condizioni materiali che, proprio in quanto tali, possono e devono essere cambiate. È in questa direzione che si muove il pensiero marxiano il quale vuole dunque essere allo stesso tempo analitico e rivoluzionario, descrittivo e militante.

Già da questa breve premessa si comprende che in Marx l'alienazione assume un nuovo senso e una nuova portata, diviene cioè un concetto *critico* in quanto attraverso di esso non si vuole solo descrivere e comprendere la realtà, ma si intende anche

⁵⁷ Così la definisce Marcello Musto nel suo contributo *La critica dell'alienazione come strumento di lotta anticapitalista*. L'autore riprende brevemente alcune tappe dell'evoluzione del concetto da Marx in poi mettendo bene in luce la diversità e la vastità di aspetti ai quali esso è stato applicato. Secondo Musto, però: «La popolarità del termine e la sua applicazione indiscriminata diedero origine ad una profonda ambiguità teorica. Così, nel giro di pochi anni, l'alienazione divenne una formula vuota che inglobava tutte le manifestazioni dell'infelicità umana [...]» (M. Musto, *La critica dell'alienazione come strumento di lotta anticapitalista* in P. Garofalo, M. Quante (a cura di), *Lo spettro è tornato. Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017, pp. 23-35, p. 29). Rispondendo in un certo senso a quanto afferma Musto, questo paragrafo su Marx ed in generale questo primo capitolo hanno proprio l'intento di riempire nuovamente il concetto di alienazione di quelle categorie e di quella precisa capacità analitica che gli erano proprie.

trasformarla praticamente passando per l'azione politica. Ciò che emerge dall'analisi marxiana è infatti un giudizio sulla società di quei tempi e sui suoi effetti futuri, un giudizio fortemente negativo che porta con sé il bisogno irrimandabile di cambiare le cose e il tentativo di agire in tal direzione. Come afferma lucidamente Yvon Quiniou: «Marx, dunque, non è solamente un sapiente che vuole comprendere; egli prende parte, condanna, approva - in breve, egli giudica, intrattiene col reale un *rapporto di valore* che allontana la sua impresa dal mero registro della positività scientifica».⁵⁸

Questa chiara presa di posizione è possibile poiché in Marx l'alienazione perde quella accezione positiva che abbiamo rilevato in Hegel ed emerge come fenomeno prettamente negativo della società capitalista; l'alienazione è un fatto intollerabile che va compreso, combattuto e abolito. Dinanzi alle condizioni dell'operaio salariato non vi è infatti alcun posto per una concezione dialettica in cui, come accade per lo Spirito hegeliano, l'alienazione può assumere valenza positiva e rivelarsi addirittura necessaria in quanto movimento che rende possibile la piena realizzazione del Sé. Spostando il punto di vista dal *Geist* al lavoratore nella società capitalista, l'alienazione diviene in un certo senso incarnata, assume un corpo⁵⁹ che è quello degli uomini e delle donne sfruttati e ridotti a degli spettri di se stessi. Essa pertanto non può mai essere il negativo dialettico in cui *occorre soggiornare*⁶⁰ per giungere alla riconciliazione, ma diviene il negativo reale subito nell'esistenza concreta il quale va denunciato e combattuto come tale altrimenti mai si risolverà spontaneamente in una *Aufhebung*.

⁵⁸ Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, cit., p. 86.

⁵⁹ Marx stesso, come vedremo nel prossimo paragrafo, ritorna più volte sul tema del corpo degli operai rendendo quindi ancor più evidente che l'alienazione di cui parla è reale, una condizione vissuta e concretamente tangibile sulla pelle delle persone. Su questa dimensione corporale dell'alienazione è interessante il punto di vista di Massimiliano Tomba nel contributo «*Come se avesse l'amore in corpo*» *Corpi alienati e limiti della democrazia*. Egli sottolinea che in Marx l'alienazione della forza-lavoro è sempre alienazione del corpo fisico, dell'insieme delle forze fisiche ed intellettuali che animano il corpo del lavoratore. Lo sfruttamento da parte del capitalista ha luogo finché c'è un muscolo, un tendine, una goccia di sangue da sfruttare, cioè, finché regge la persona in carne ed ossa la quale è il vero soggetto dell'alienazione (M. Tomba, «*Come se avesse l'amore in corpo*» *Corpi alienati e limiti della democrazia*, "La società degli individui", pp. 56-59).

⁶⁰ Il richiamo qui è alla citazione riportata in precedenza in cui Hegel afferma: «Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione, cit., p. 87).

In questo senso, il concetto marxiano di alienazione corrisponde unicamente a quella *Entäußerung-Entfremdung* che causa estraneazione e scissione, perdita e dominio, i quali caratterizzano, secondo l'analisi marxiana, le relazioni sociali e l'esistenza umana nella società capitalista. Questo cambiamento rispetto a Hegel può essere avvertito anche dal punto di vista dei termini utilizzati. Mentre nel lessico hegeliano *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* si presentano come nozioni differenti, non sovrapponibili e per certi aspetti addirittura contrapposte tra loro (pensiamo ad esempio ai significati positivi che *Entäußerung* assume nel movimento dialettico e, al contrario, alla condizione di travaglio e scissione che la nozione di *Entfremdung* porta con sé), nei suoi testi Marx usa *Entäußerung* ed *Entfremdung* in maniera indistinta, come sinonimi di una condizione prettamente negativa propria del sistema capitalista. In Marx, cioè, il termine alienazione (*Entäußerung-Entfremdung*) viene usato in maniera tecnica per descrivere una situazione specifica. Da questa sovrapposizione di *Entäußerung* ed *Entfremdung* in un unico concetto deriva la categoria di alienazione (che viene infatti tradotta generalmente con un unico termine) così come è stata ripresa dopo Marx e come la si intende ancora oggi nel senso comune.⁶¹

Da Hegel a Marx si assiste dunque ad un vero e proprio processo attraverso cui il concetto di alienazione viene radicato nell'analisi delle condizioni socio-economiche, viene spogliato di ogni sua possibile valenza positiva e assume quel valore critico e rivoluzionario che in Hegel non poteva ancora avere. Questo processo culmina in Marx ma viene avviato da molti altri prima di lui tra i quali, in modo particolare, Feuerbach e Hess rappresentano due riferimenti imprescindibili. Attraverso la critica della religione operata da Feuerbach,⁶² infatti, l'alienazione perde la sua dimensione di *Entäußerung*, di oggettivazione che permette la piena realizzazione del sé, e diviene sinonimo di una frattura distruttrice che toglie all'uomo la sua essenza e lo pone in una condizione di sottomissione. Secondo Feuerbach infatti

Nella religione l'uomo opera una *frattura* (corsivo mio) nel proprio essere, scinde sé da se stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. [...] Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo

⁶¹ A tal proposito, M. D'Abbiere, op. cit., pp. 25-26.

⁶² Il riferimento principale è qui L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Otto Wigand, Leipzig 1841 (*L'essenza del cristianesimo*, trad. it. C. Cometti, Feltrinelli, Bergamo 2016).

positivo, assomma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo.⁶³

La frattura qui indicata da Feuerbach è la *Entzweiung* che abbiamo già intravisto in Hegel, il cui potenziale, realmente distruttivo, ostacola ogni movimento di autorealizzazione, causa scissione, estraneazione e perdita del proprio sé. A ciò va aggiunto che, secondo Feuerbach, la figura di uomo che emerge da questa condizione di reificazione e dominio è quella di un individuo necessariamente egoista, incapace di radicarsi nella vita collettiva perché immerso nella scissione. L'alienazione religiosa non è perciò una condizione che rimane confinata nella sfera privata dell'esistenza ma si ripercuote sulla dimensione sociale ostacolandola.

Questi due elementi, la critica all'alienazione religiosa e la sua applicazione all'ambito sociale, rappresentano un importante passo in quel processo di cambiamento che fa da ponte tra la formulazione hegeliana dell'alienazione e quella marxiana.⁶⁴ Con Moses Hess⁶⁵ questo processo compie un ulteriore passo in avanti in quanto attraverso di lui la critica dell'alienazione si sposta dall'ambito religioso a quello economico e sociale. La sua analisi, come quella marxiana, si incentra infatti sul regime capitalista fondato sulla proprietà privata e sul profitto, in cui nei confronti del denaro si instaura un rapporto molto simile a quello che Feuerbach individua rispetto a Dio: gli uomini adorano nei soldi la loro essenza alienata da cui, di fatto, sono dominati.

Con Feuerbach e Hess, seppur molto brevemente, riusciamo quindi a cogliere il percorso che conduce dall'alienazione hegeliana a quella marxiana. Muovendo da un concetto plurale e impossibile da definire in maniera univoca si arriva ad una vera e propria *teoria dell'alienazione* che indaga le condizioni dei lavoratori e i rapporti sociali per tentare di giungere ad una risoluzione. Quest'ultima non può più essere il concetto

⁶³ *Ivi*, p. 55.

⁶⁴ Sull'evoluzione del concetto di alienazione da Hegel a Marx si veda il testo già citato L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx* e gli articoli A. Cornu, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx*; F. Fischbach, *Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx*.

⁶⁵ Per ricostruire il suo rapporto con Marx e l'influenza che Hess ha avuto sul concetto marxiano di alienazione si veda G. M. Bravo, *L'essenza del denaro. Da Moses Hess a Karl Marx (1843-1845)*, "Trasformazione: rivista di storia delle idee", n.1, 2015, pp. 73-83, <<http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/issue/view/7>> (ultimo accesso 09/01/2021).

di amore hegeliano né la riconciliazione del *Geist* finalmente autocosciente; la “*Versöhnung*” marxiana è al contrario una rottura violenta dei rapporti esistenti, la liberazione del proletariato dalle proprie catene,⁶⁶ la fine del capitalismo e, con esso, dell’alienazione. Tutto ciò per Marx non va rintracciato in un passato idealizzato di cui avere nostalgia ma va piuttosto costruito attraverso la rivoluzione comunista.

1.2.2 *Die entfremdete Arbeit*

In Marx, dunque, la critica dell’alienazione diviene critica del capitalismo ed è all’interno dell’ambito socio-economico che la sua analisi si muove. Il lavoro salariato rappresenta la base ineliminabile che sorregge il sistema capitalistico e, allo stesso tempo, la radice da cui nascono e sono alimentati i diversi rami di alienazione. Quest’ultima, infatti, come è stato già accennato, pur descrivendo una precisa condizione, non è affatto univoca.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*⁶⁷ Marx fa emergere quattro momenti di alienazione intrinseci al lavoro salariato nella società capitalista: il rapporto con gli oggetti del proprio lavoro, con l’attività produttiva, dell’uomo con se stesso, degli uomini tra loro. Nel sistema capitalista, infatti, i proletari vivono una doppia frattura con il mondo oggettuale: in primo luogo essi non possiedono i mezzi di produzione necessari a soddisfare i loro bisogni primari, quindi a sopravvivere; in secondo luogo, ciò che essi producono con il loro lavoro non gli appartiene. In questa condizione, ogni proletario è dunque costretto a vendere la sua forza lavoro, la quale diviene a tutti gli effetti una *merce*, per poter accedere all’utilizzo di mezzi di produzione e ottenere, lavorando, il sostentamento a lui necessario. Egli cioè è costretto a diventare operaio e a farsi

⁶⁶ Il *Manifesto del partito comunista* si conclude con una chiara dichiarazione di intenti: «I comunisti sdegnano di nascondere le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro fini possono essere raggiunti soltanto col rovesciamento violento di tutto l’ordinamento sociale finora esistente. Le classi dominanti tremino al pensiero d’una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare» (K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2014, p.50).

⁶⁷ K. Marx, *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.

schiavo del suo oggetto, perché solo in quanto operaio può mantenersi come soggetto fisico.⁶⁸

Oltre a ciò, rileva Marx: «l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che lo produce».⁶⁹ Il lavoratore, cioè, produce qualcosa da lui totalmente separato, in cui non si riconosce e che finisce per accrescere la sua condizione di schiavitù. In ciò consiste l'alienazione dell'operaio dal suo prodotto la quale dunque non va confusa con la mera oggettivazione (dimensione ineliminabile del lavoro) ma è vera e propria *Entfremdung*, in quanto l'oggetto prodotto diviene realmente una cosa esterna e indipendente che gli si contrappone ostile ed estranea.⁷⁰ Volendo fare un parallelismo, l'alienazione così concepita, come rileva Stefano Petrucciani⁷¹ riprendendo un'idea di Allen Buchanan, richiama per alcuni aspetti il racconto di Frankenstein o dell'apprendista stregone in cui i protagonisti producono e mettono in moto delle forze che finiscono per rendersi autonome, accrescersi e rivolgersi contro di loro.⁷²

Da questo quadro emerge la descrizione di un'attività lavorativa che è schiava del bisogno, luogo di estraneazione e, come tale, causa di dominio e sfruttamento. Essa è infatti svolta non per se stessa ma per pura necessità, ed è sottoposta alla somma regola del profitto per cui ciò che conta è solamente l'accumulazione di capitale. Per

⁶⁸ *Ivi*, p. 70.

⁶⁹ *Ivi*, p. 68.

⁷⁰ *Ivi*, p. 69.

⁷¹ S. Petrucciani, *Alienazione e critica sociale*, "La società degli individui", pp. 39-43.

⁷² L'alienazione così concepita è stata definita *alienazione oggettiva* in contrapposizione all'*alienazione soggettiva* (o autoalienazione) descritta dalle altre tre dinamiche di alienazione così come le abbiamo elencate. In modo particolare il riferimento qui è alla lucida analisi di Adam Schaff il quale ripercorre il pensiero di Marx e le sue opere descrivendo i tratti caratteristici dell'alienazione come fenomeno sociale. Secondo Schaff il nucleo della *Entfremdung* marxiana è l'alienazione degli oggetti del lavoro la quale riguarda una relazione oggettiva, quella appunto tra l'uomo e il prodotto della sua attività. L'estraneazione che emerge dal rapporto con la propria attività, con se stessi e con gli altri riguarda invece relazioni *soggettive* in cui ciò che si aliena è l'uomo. Tra alienazione e autoalienazione così definite c'è uno stretto rapporto causale in quanto il lavoro alienato (alienazione oggettiva) causa nell'uomo la privazione delle sue vere proprietà umane (alienazione soggettiva). A. Schaff, *Entfremdung als soziales Phänomen*, Europaverlag, Wien 1977 (*L'alienazione come fenomeno sociale*, trad. it. G. Mininni, Editori Riuniti, Roma 1979).

quest'ultima, che si basa proprio sullo sfruttamento della forza-lavoro, la qualità della vita degli operai non soltanto è irrilevante, ma diviene addirittura un pericolo; è infatti la paura di morire di fame il vero motore dell'enorme meccanismo sacrificale che è la produzione capitalista. Scrive Marx a tal proposito paragonando gli operai ad un esercito di soldati da sacrificare da cui la guerra industriale attinge⁷³

Non per disciplina né per dovere i soldati di questo esercito sopportano le fatiche che sono loro imposte, ma soltanto per la dura necessità di fuggire la fame. [...] Queste masse di operai, sempre più premiti dalla necessità non hanno neppure la tranquillità di trovar sempre un'occupazione; l'industria che li ha riuniti, li fa vivere soltanto se ne ha bisogno, e non appena può sbarazzarsene li abbandona senza darsi il minimo pensiero; e gli operai sono costretti ad offrire la loro persona e la loro forza al prezzo che gli si vuol accordare. E tanto meno sono pagati quanto più il lavoro che gli si offre è lungo, penoso, disgustoso; si vedono taluni che con un lavoro di sedici ore al giorno, in stato di fatica continuata, si acquistano a mala pena il diritto di non morire.⁷⁴

Se il lavoro è tutto questo, esso è allora attività estraniante in cui non si è liberi, non si ha reale controllo di ciò che si fa, in cui semplicemente si sopporta sperando che il fine turno arrivi presto. A ciò va aggiunto che nella società capitalista l'attività lavorativa, estremamente frammentata e ripetitiva, risulta svuotata di ogni sua dimensione gratificante. Lontano dalla definizione aristotelica di attività specificatamente umana, il lavoro emerge piuttosto come ciò che distorce la dimensione umana e ostacola qualsiasi forma di autopoiesi ed autorealizzazione. Di conseguenza, l'uomo che vive in tali condizioni risulta fortemente alienato; costretto a vendersi e sfruttato, egli non ha alcun controllo su ciò che produce, né sull'attività che compie per svolgere la quale deve ridursi alla sua mera forza fisica. Qui ritroviamo quanto abbiamo intravisto in

⁷³ Questa immagine degli operai come componenti di un vero e proprio esercito viene più volte utilizzata da Marx per indicare la condizione dei proletari (lavoratori o non ancora tali) la cui esistenza è massimamente sacrificabile ed il cui numero varia a seconda delle esigenze di mercato. Si veda, ad esempio, K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., pp. 815-824.

⁷⁴ *Ivi*, p. 27.

Hegel: il lavoratore costretto a mansioni totalmente impoverite, è di fatto ridotto ad un'astrazione, al suo puro movimento.⁷⁵

Ciò che avviene nel lavoro così vissuto è quello che Rahel Jaeggi definisce un *fallimentare processo di riappropriazione* in cui il lavoratore, oggettivandosi nella sua attività, non si riconosce né nel prodotto del suo lavoro, né in quello che fa, e finisce col concepirsi egli stesso come un mezzo, rispecchiando ciò che in lui vede il capitalista. Vi è quindi una doppia strumentalizzazione del lavoratore: in primo luogo da parte del proprietario della sua forza lavoro il quale vede in lui uno strumento da sfruttare finché possibile; in secondo luogo, da parte di se stesso in quanto: «Le attività, che si esercitano in modo alienato, si concepiscono non come scopo, bensì soltanto come mezzo. Allo stesso modo le capacità, che si acquisiscono nel lavoro o si impiegano, diventano un mezzo, così come lo diventiamo noi stessi».⁷⁶

Nella società capitalista quindi, il lavoro non ha nulla a che fare con quel processo di *Bildung* grazie al quale l'uomo si esteriorizza e, producendo, si produce egli stesso come uomo. Il lavoro è piuttosto un'attività disumanizzante che riduce gli uomini a dei

⁷⁵ Nelle *Note su James Mill* (scritto che viene oggi considerato un quarto quaderno parigino) Marx scrive che il lavoro ripetitivo e suddiviso: «fa dell'uomo un ente il più astratto possibile, una macchina che gira ecc., e lo trasforma in una malformazione spirituale e fisica» (K. Marx, *Note su James Mill*, in K. Marx, E. Donaggio, P. Kammerer (a cura di), *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine sul lavoro e alienazione*, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 295-342, p. 321).

⁷⁶ R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, in P. Garofalo, M. Quante (a cura di), *Lo Spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, pp. 13-22, cit., p. 19.

moncherini⁷⁷ e degrada ogni relazione sociale. Persino il naturale ed elementare bisogno di respirare aria pura o di potersi muovere viene messo da parte dagli operai i quali sono chiamati a essere schiavi *ascetici* ma produttivi.⁷⁸ Questa degradazione non rimane però circoscritta all'orario lavorativo; ridotto ad una bestia in fabbrica, l'operaio conduce un'esistenza disumanizzata anche a casa e nel tempo libero il quale, illusoriamente libero, risulta ugualmente scandito dalle leggi del sistema capitalista. Il tempo trascorso fuori dalla fabbrica è infatti dedicato al soddisfacimento di quei bisogni che ben poco hanno di umano, i quali servono, come negli animali, a garantire la mera sopravvivenza. Ecco l'alienazione: nel sistema capitalista i lavoratori *sopravvivono*, niente più. Ad essi, sottolinea Marx, viene persino tolto il sentimento di potersi sentire da qualche parte veramente a casa. Il posto di lavoro è infatti luogo di totale annichilamento dal quale non vedono l'ora di andarsene, ma anche l'abitazione a cui tornano a fine turno non è più qualcosa che appartiene loro. Piccole e sporche come fogne, le case nelle città ormai sovrappopolate e divenute giganteschi dormitori dell'industria, sono infatti sempre di *qualcun altro*, di un padrone a cui occorre pagare l'affitto se non si vuol finire in mezzo alla strada. Questo aspetto risulta ancor più significativo se si riprende la già citata definizione di *Entfremdung* per cui è estraneo ed estraniato tutto ciò che non appartiene all'*heimischer Umwelt*, all'ambiente domestico. La costante impossibilità dei lavoratori di sentirsi in un luogo che sia propriamente il

⁷⁷ Nella sua approfondita analisi dell'alienazione in Marx, Ollman arriva a chiedersi cosa rimane delle caratteristiche distintive dell'uomo dopo che sono state erose dalla società capitalista caratterizzata dall'alienazione così come la stiamo delineando. Secondo Ollman: «Per Marx il "moncherino" della natura umana che rimane, non è né uomo, né animale, né semplice materia. È, nella terminologia marxiana, un'astrazione. [...] l'uomo è riuscito a diventare tutto quello che non è» B. Ollmann, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, London - New York 1971 (*Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, trad. it. P. Stefani, Armando Editore, Roma 1975, p. 202). L'analisi di Ollman rimane ancorata ad un'interpretazione feuerbachiana di Marx basata su una natura umana ben definita da cui l'alienazione rappresenterebbe un allontanamento peggiorativo. Questa posizione, diffusa e sostenuta da vari interpreti, ha dato vita a numerose critiche sulla matrice essenzialista dell'alienazione marxiana le quali hanno condotto, nel dibattito odierno, ad un superamento di questa impostazione. Come vedremo nel corso del lavoro, ciò non ha necessariamente condotto ad un rifiuto della concezione marxiana ma piuttosto ad una rilettura della sua teoria e dell'idea di uomo che da essa emerge.

⁷⁸ «Questa scienza (l'economia politica) della mirabile industria è parimenti la scienza dell'ascesi, e il suo vero ideale è l'avarò *ascetico* ma *usuraio*, e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*» (K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, cit., p. 124).

loro, di sentirsi a casa, è dunque diretto sinonimo della permanente condizione di *Entfremdung* in cui essi conducono la loro esistenza.

In questa condizione di precarietà ed estraniamento, di soppressione dei loro bisogni umani gli operai sono mossi da un unico desiderio, quello per il denaro, vero e proprio *potere* (*Vermögen*) che può ogni cosa: «può mangiare, bere, andare a teatro e al ballo, se la intende con l'arte, la cultura, con le curiosità storiche, col potere politico, può viaggiare; può insomma impadronirsi per te di tutto quanto [...]».⁷⁹ Quello per il denaro⁸⁰ è l'unico desiderio non meramente animale che caratterizza il lavoratore il quale, però, più ne diviene avido più appesantisce la sua catena.⁸¹ Il denaro è infatti la ricompensa ingrata per una vita totalmente alienata, fatta di sfruttamento e miseria; è lo zuccherino che il domatore dà all'animale da circo dopo averlo frustrato e costretto in gabbia. Volere più denaro significa dunque accrescere la propria alienazione senza riuscire a scorgere che, necessariamente, più si *ha*, meno si *è*.

Da questo contesto anche il rapporto con gli altri risulta estremamente estraniato. Nella società capitalista, infatti, l'altro è o il capitalista-lupo mannaro «le cui crudeltà nella caccia al guadagno non sono state neppure superate da quelle commesse dagli Spagnoli nella caccia all'oro durante la conquista dell'America»,⁸² o un operaio rivale che potrebbe rubare il posto di lavoro, una posizione migliore, un migliore stipendio. Inoltre, sottolinea Marx, nel sistema capitalista le relazioni tra gli uomini risultano anch'esse deviate in quanto ad ogni rapporto viene conferita quella che Lukács definisce «un'oggettualità spettrale»⁸³ che rende totalmente opaco il vero legame

⁷⁹ *Ivi*, p. 125.

⁸⁰ Qui ritroviamo quanto abbiamo accennato in Moses Hess: il denaro, astrazione del potere umano, diviene massimamente potente e venerato come un vero e proprio Dio nella società capitalista. Questa "devozione", al pari della credenza religiosa in Feuerbach, finisce col rendere gli uomini ancora più schiavi ed estraniati.

⁸¹ Scrive Marx nel *Capitale*: «*all'interno del sistema capitalistico*, tutti i metodi per elevare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuale; tutti i mezzi di sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio riducendolo ad un frammento d'uomo [...]. Ne segue perciò che, nella misura in cui il capitale accumula, la situazione dell'operaio, *qualunque sia la sua mercede, alta o bassa*, deve peggiorare» (K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., pp. 820-821).

⁸² Citazione dell'economista britannico John Wade riportata da Marx (*Ivi*, p. 350).

⁸³ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino 1923 (*Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugar Editore, Milano 1967, p. 108).

sociale tra gli uomini. Questa tendenza alla reificazione (*Verdinglichung*)⁸⁴ per cui a tutto, anche ai rapporti umani, viene conferito il carattere di *cosa* è allo stesso tempo una conseguenza di quell'estraniamento che abbiamo descritto sin qui, e un'ulteriore fonte di alienazione che spezza i legami umani e sostituisce ad essi quelli tra merci. Le relazioni sociali reificate sono quindi rapporti disumanizzati in cui la relazione con gli altri è delegata ad una potenza estranea (il denaro) che fa da *medium* e svuota, di fatto, l'uomo di ogni autentica socialità.⁸⁵

La reificazione ci aiuta a mettere in luce un ulteriore aspetto dell'alienazione marxiana: i prodotti, le attività e i rapporti alienati non solo sono tali, ma sono fissati in questa loro estraneità e appaiono come se fossero naturalmente così. Ciò che è alienato non viene avvertito come tale. La scissione e l'estraniamento sono radicate a tal punto che lo stato delle cose appare come qualcosa di naturale, di "cosale," e non si percepisce la sua distorsione. Riprendendo la similitudine già citata con il racconto di Frankenstein e dell'apprendista stregone, è come se Frankenstein una volta creato il

⁸⁴ La reificazione rappresenta un elemento centrale in tutto il pensiero marxiano ed in modo particolare nell'analisi dell'alienazione. A tal proposito mi sembra interessante quanto sottolinea Adam Schaff per il quale la reificazione, accanto all'alienazione oggettiva, rappresenta il nucleo dell'alienazione. A suo avviso la problematicità di quest'ultima è da osservare nel fatto che nella società gli uomini producono determinate cose (oggetti ma anche idee ed istituzioni) le quali però si sviluppano in maniera autonoma secondo logiche estranee e finiscono così per diventare una forza che va contro gli scopi per cui era stata creata, che sovrasta l'uomo e giunge a dominarlo. Questa forza, e in questo sta la potenza della reificazione, diviene un elemento concreto, una "cosa" autonoma che si erge contro l'uomo. Cfr. A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*, cit., pp. 67-69.

⁸⁵ Stefano Petrucciani mette bene in luce l'alienazione presente nelle relazioni sociali mediate dal denaro le quali rappresentano, come egli le definisce, una *cooperazione alienata* anziché *umana*. Scrive Petrucciani: «nel rapporto di denaro l'uomo subisce (a favore di questo mediatore) un processo di svuotamento, di sottrazione o, per usare il termine marxiano, di alienazione. Nel rapporto di denaro, innanzitutto, l'uomo è spogliato della sua socialità; non interagisce più consapevolmente con gli altri, ma si limita a mettere in vendita quello che possiede (i suoi prodotti o il suo lavoro) e a comprare quello di cui ha bisogno; l'uomo delega ad una potenza estranea (il denaro, appunto) la sua relazione con l'altro uomo; si genera così una relazione cosalizzata (reificata) e disumanizzata» (S. Petrucciani, *Reificazione: avventure di un concetto*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, Manifestolibri, Roma 2018, pp. 151-164, pp. 153-154).

mostro che lo minaccia, soffre di amnesia e non fosse più in grado di riconoscere ciò che gli sta davanti come una sua creazione.⁸⁶

In conclusione, questo breve percorso attraverso la descrizione marxiana dell'alienazione ci permette di cogliere ancora una volta la plurivocità di questo concetto. In una condizione di alienazione non si possiede ciò che si è prodotto attraverso il proprio sé e vi è pertanto espropriazione, estraneazione e sfruttamento; in secondo luogo, non ci si identifica con ciò che si fa né si può determinare la propria attività alla quale si è costretti per necessità e di conseguenza non si è liberi né si dispone di alcun potere; infine, le relazioni con gli altri e con se stessi, le quali risultano spogliate di ogni senso, strumentalizzate e reificate, impediscono qualsiasi forma di riconoscimento e divengono al contrario causa di scissione.⁸⁷ Il lavoro estraniato del sistema capitalista causa e alimenta tutti questi processi che ci restituiscono l'immagine di un uomo totalmente abbruttito, schiavo di un sistema che lo schiaccia e a cui egli tutto sacrifica, come nell'immagine del carro di *Juggernaut* evocata dallo stesso Marx.⁸⁸

Nel capitalismo non vi è quindi più spazio per una concezione del lavoro che, riprendendo Hegel, lo intenda come un'*inquietudine creatrice*,⁸⁹ come un processo attraverso cui l'uomo si media, cambia, esplora e si autotrasforma plasmando la sua identità. Il lavoro si manifesta piuttosto come una *necessità distruttrice* che tutto aliena.

Su questo "tutto" e sulla plurivocità del concetto appena sottolineata si sono fondate le molteplici interpretazioni del concetto marxiano di alienazione il quale, già di per sé ricco, è stato diluito sino ad arrivare ad essere usato come sinonimo di ogni condizione negativa della vita umana. Al versante opposto di questa dinamica, invece, molti interpreti⁹⁰ hanno ritenuto il concetto di alienazione il risultato di un pensiero ancora acerbo, romantico, persino "non marxiano" perché troppo vicino a Feuerbach e Hegel, e

⁸⁶ Questo aspetto è messo in luce in S. Petrucciani, *Alienazione e critica sociale*, cit., p. 40.

⁸⁷ Anche Rahel Jaeggi insiste su questo elemento di plurivocità del concetto marxiano di alienazione (R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, cit., p. 18).

⁸⁸ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 821.

⁸⁹ Su questo aspetto L. Pennacchi, *La fecondità della teoria dell'alienazione*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, cit., pp. 133-150.

⁹⁰ Tra i quali ricordiamo Althusser che considera i *Manoscritti* il testo più lontano, dal punto di vista teorico, dal Marx marxiano. A tal proposito L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, cit., pp. 129-135.

l'hanno pertanto considerato una sorta di abbaglio fortunatamente smaltito dal Marx maturo. A mio avviso, un giusto mezzo di aristotelica memoria tra le due opposte posizioni ci permetterebbe di recuperare la ricchezza e la capacità critica del concetto marxiano di alienazione senza però rischiare di renderlo un vuoto eco.

Come vedremo nel corso del lavoro, la critica contemporanea dell'alienazione sembra porsi in questa direzione in quanto si misura con Marx, ne riprende le tematiche tentando di risolverne le problematiche e, confrontandolo con le mutate condizioni economico-sociali, ne trattiene ciò che giudica utile per l'analisi della società contemporanea.

1.2.3 Sintesi semantica: le categorie satellite dell'alienazione in Marx

Al pari di quanto è stato fatto per Hegel, mi sembra utile anche in questo caso richiamare sinteticamente il campo semantico delineato dalla categoria marxiana di alienazione. Infatti, nonostante il concetto abbandoni in Marx, come è stato evidenziato, ogni sua accezione positiva, esso non perde la sua polivocità e ricchezza.

L'alienazione è in Marx espropriazione ed estraneazione le quali hanno luogo ad una pluralità di livelli: il mondo oggettuale, la propria attività, il rapporto con se stessi e con gli altri. L'alienazione va dunque colta nella sua doppia dimensione di condizione oggettiva ma anche di autoestranazione o, per dirla con Schaff,⁹¹ come alienazione soggettiva.

In ogni caso l'alienazione è in Marx scissione e perdita, fonte di strumentalizzazione e luogo di sfruttamento, quindi, causa di rapporti di dominio. Nel contesto socio-economico capitalista preso in esame da Marx i rapporti sono infatti reificati e mercificati, le relazioni umane decadono a relazioni tra cose e tutto sottostà alla legge suprema del profitto.

La semantica dell'alienazione così delineata porta perciò con sé quella della distorsione e del decadimento di ciò che è umano ed il termine "alienato" assume infine anche il significato di "disumanizzato".

⁹¹ Si veda il già citato A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*.



1.3 Trasformazione del campo semantico dell'alienazione nel pensiero del '900

Per completare questa prima parte del lavoro e giungere al panorama contemporaneo mi sembra utile passare attraverso un'ulteriore tappa che ci aiuti a delineare il processo di cambiamento attraverso cui il concetto di alienazione è giunto sino ad oggi. Come abbiamo visto, da Hegel a Marx la categoria di alienazione delimita il suo terreno di applicazione, si inserisce in una prospettiva critica e rinuncia ad ogni interpretazione positiva. Se si guarda ai campi semantici tracciati per i due autori si nota subito che anche i concetti-satellite dell'alienazione si modificano; alcuni vengono abbandonati, altri permangono quasi invariati, altri ancora assumono una connotazione più specifica. Continuando attraverso questa chiave di lettura è interessante analizzare come questi concetti, attraverso cui l'alienazione si dice nella sua pluralità, evolvano e verso quali direzioni si dirigano nel corso del '900. In modo particolare ci soffermeremo su tre versanti: 1) autoestranazione, 2) disgregazione e disumanizzazione, 3) dominio e perdita di libertà.

1.3.1 Autoestraniazione: Heidegger e l'esistenzialismo.

L'alienazione intesa come rapporto deviato tra l'uomo e se stesso, gli altri uomini e la società in cui vive è forse la declinazione che più è stata oggetto di quello sviluppo del concetto, a tratti decaduto ad uno svuotamento, cui si è assistito nel corso del '900. Questo ambito di alienazione racchiude tutte le dinamiche attraverso cui è l'uomo ad estranearsi e a divenire il soggetto della scissione. In Marx, come abbiamo visto, tale aspetto dell'alienazione risulta indissolubilmente legato all'altra faccia, quella che concerne l'attività lavorativa e gli oggetti che da tale attività sono prodotti, i quali non solamente risultano estranei all'operaio che li ha creati, ma si ribellano contro di lui, lo dominano e finiscono per accrescere il peso delle sue catene.

Slegata dall'analisi delle condizioni economiche, l'autoestraniazione dell'uomo diviene uno dei temi-chiave dell'esistenzialismo del '900. Attraverso quest'ultimo l'alienazione viene reinterpretata in termini di inautenticità e impersonalità e assume la connotazione di un sentimento di estraneità che caratterizza l'esistenza umana. Per questo motivo la *Entfremdung* o l'*étrangeté*⁹² messe a tema dall'esistenzialismo sono state sovente giudicate incompatibili⁹³ con l'alienazione marxiana e forse anche analiticamente più deboli rispetto ad essa.

L'analisi che Heidegger conduce nelle celebri pagine di *Essere e Tempo*⁹⁴ dedicate allo studio del *Si* ci aiuta a comprendere verso quale direzione la categoria di estraneazione si muove nell'esistenzialismo. Quest'ultima emerge nel quotidiano dell'esistenza del *Dasein* in cui determinante è la presenza degli altri i quali esercitano una soggezione che svuota l'Esserci del suo essere. Ciò che è interessante notare è che *gli altri* non sono un *chi* determinato ma al contrario, rileva Heidegger: «sono

⁹² Il riferimento principale è qui al *sentiment d'étrangeté* messo a tema dalle opere del cosiddetto *ciclo dell'assurdo* di Albert Camus. In particolare Cfr. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942 (*Il mito di Sisifo*, trad. it. A. Borelli, Bompiani, Milano 2014); A. Camus, *L'étranger*, Gallimard, Paris 1942 (*Lo straniero*, Bompiani, Milano 2015).

⁹³ Mi riferisco qui in modo particolare all'ambiente neomarxista. Adam Schaff nella sua prefazione pone il problema di come conciliare la visione esistenzialista dell'alienazione con quella marxiana in quanto tra queste due impostazioni c'è un'incompatibilità che egli definisce insuperabile. A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*, cit., p. 7.

⁹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927 (*Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976).

interscambiabili. Il decisivo è solo il dominio inavvertito che l'Esserci, in quanto essere assume sin dall'inizio nei confronti degli altri». ⁹⁵ L'esistenza quotidiana vissuta in mezzo alle altre persone risulta cioè caratterizzata da relazioni di dominio che gli altri hanno su di noi e viceversa. Questo subdolo e ineliminabile dominio conduce alla dissoluzione del singolo *Dasein* il quale si annulla in uno stato generale di indistinzione che caratterizza il neutro, il Si che tutto livella.

Svuotato del suo singolo essere, in balia dell'arbitrio degli altri, l'Esserci come Si vive nella medietà e nell'impersonale in quanto ognuno, di fatto, esiste come ogni altro. L'esistenza quotidiana trascorre infatti in un fare, vedere, pensare, agire che è quello di tutti: «ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e *si* giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che *si* trova scandaloso». ⁹⁶

Il Si siamo tutti, ma allo stesso tempo, in quanto Si, nessuno è propriamente se stesso. Una diretta conseguenza di ciò è che, in questo essere tutti e nessuno, si perde la responsabilità concreta delle proprie azioni e dei propri giudizi; tutto viene infatti alleggerito e reso facile da questo stato di impersonalità in cui le cose semplicemente *si* fanno e *si* dicono. Per questo, afferma Heidegger, il neutro anziché essere denunciato o combattuto risulta bene accetto al *Dasein*, perché esso lo libera dal peso della responsabilità. Questa libertà, però, è in realtà illusoria in quanto, riducendo l'Esserci quotidiano ad un *nessuno* senza alcuna originalità e responsabilità, radica ancora di più il dominio dell'impersonale sul singolo.

Il quotidiano del Si è dunque caratterizzato dalla dissoluzione del singolo, dalla neutralità in cui l'esistenza viene condotta, da una falsa libertà che anziché alleggerire il *Dasein* lo lega ancora di più al dominio degli altri. In una quotidianità così definita, Heidegger evidenzia tre caratteri esistenziali dell'Esserci: la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. Ciò che ci interessa sottolineare è che essi sono tutti modi d'essere la cui caratteristica principale è lo *sradicamento*: il chiacchiericcio è infatti infondato e proprio in quanto tale si diffonde; la curiosità è un vedere che insegue il nuovo ma che non lo vuole comprendere né è capace di leggerlo in profondità; l'equivoco, infine, fa sì che tutto sembri perfettamente comprensibile e chiaro, soffocando così ogni possibilità di un

⁹⁵ *Ivi*, p. 163.

⁹⁶ *Ibidem*.

genuino interesse. La chiacchiera, la curiosità e l'equivoco caratterizzano un'esistenza sradicata dall'autentico rapporto col mondo perché assorbita dal Si. L'Esserci così definito è infatti il risultato di quello smarrimento nel mondo e del mondo⁹⁷ che caratterizzano l'inautenticità.

È proprio in questo contesto che Heidegger mette a tema la *Entfremdung* per indicare l'estraneazione che chiude all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità.⁹⁸ Caduto nel mondo e immerso nell'impersonale, il *Dasein* risulta infatti massimamente distante ed estraneo a ciò che potrebbe invece essere, alla dimensione autentica che lo caratterizza. Questo aspetto risulta per noi ancor più interessante se si evidenzia che, come Heidegger più volte sottolinea, le categorie di estraneazione e caduta che egli utilizza non vanno mai intese come una perdita del proprio essere; esse, al contrario, indicano un dato modo di essere-nel-mondo e sono quindi modi d'essere propri dell'Esserci. Il Si, l'inautenticità e l'estraneazione ad essi collegata sono modi fallimentari di essere-nel-mondo ma sono comunque interni all'essere del *Dasein* in quanto caratterizzano il suo esser-gettato nel mondo.

Per Heidegger: «Il non-essere-se-stesso costituisce una possibilità *positiva* dell'ente immedesimato nel mondo [...]»,⁹⁹ perciò non va in alcun modo considerato come un difetto, un errore che può essere corretto ed eliminato.¹⁰⁰ Ciò che interessa il filosofo non è formulare un giudizio che evidenzi e denunci la decadenza della natura umana estraniata, né, quindi, tentare di individuare un'alternativa liberatrice. L'analisi heideggeriana si muove e permane sul piano dell'interpretazione ontologico-esistenziale rinunciando completamente a quella dimensione critica fondante l'alienazione marxiana. In Heidegger la *Entfremdung* è slegata dalle condizioni

⁹⁷ Su questo aspetto insiste in maniera particolare Franck Fischbach il quale rileva che il fulcro dell'alienazione messa a tema da Heidegger sta non tanto nello smarrirsi del *Dasein* nel mondo, quanto piuttosto nella perdita del mondo che questo smarrimento comporta. Egli scrive: «La caduta nella quotidianità non è quindi una perdita del mondo, ma al contrario l'immersione in lui, un'assorbimento nel mondo tale, tuttavia, da far perdere il fenomeno stesso del mondo. [...] Il *Dasein* è qui *troppo* al-mondo, ad un punto tale da non riuscire più a vedere il mondo *in quanto mondo*» (F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 51).

⁹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 224.

⁹⁹ *Ivi*, p. 221.

¹⁰⁰ Scrive infatti Heidegger: «Questa struttura ontologico-esistenziale sarebbe ugualmente fraintesa se si volesse concepirla come una qualità antica negativa e deplorabile, che il successivo progredire della civiltà umana potrà un giorno annullare» (*Ivi*, p. 222).

economico-materiali e diviene autoestranazione in un senso differente rispetto a quello marxiano: l'inautenticità e l'estranazione sono modi d'essere-nel-mondo propri di ogni ente, interni al suo essere. La dimensione soggettiva dell'estraniazione non dipende più dai processi di reificazione, dalle dinamiche di sfruttamento né dall'espropriazione dei propri prodotti, ma è una possibilità già sempre presente nel *Dasein*.

Queste differenze mostrano il cambiamento di prospettiva che coinvolge il concetto di alienazione reinterpretato dall'esistenzialismo. Tracciando un campo semantico che si muove tra le categorie di dominio, inautenticità, sradicamento, estraneazione, quindi per diversi aspetti vicino a quello marxiano, Heidegger sposta però il fulcro dell'alienazione dalle condizioni storico-materiali alla dimensione ontico-esistenziale sbilanciando così l'equilibrio tra dimensione oggettiva e soggettiva dell'alienazione verso questo secondo versante. Ciò però non significa, a mio avviso, che le due posizioni siano tra loro assolutamente incompatibili, né che l'analisi heideggeriana dell'alienazione debba essere considerata in qualche modo secondaria. Attraverso di essa, al contrario, si rendono evidenti tre elementi molto importanti per la ripresa contemporanea del concetto di alienazione: in primo luogo l'inautenticità intesa nel senso di una vita vissuta come non fosse la propria; in secondo luogo, la conseguente eteronomia che caratterizza il rapporto con gli altri in questa condizione di inautenticità in cui l'essere-assieme diviene un brulicante ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco;¹⁰¹ in terzo luogo la dimensione della quotidianità e del rapporto col mondo come luogo privilegiato di analisi. L'ambito in cui Heidegger si muove nell'elaborare il concetto di alienazione è infatti un'*analitica della quotidianità*, come la definisce Fischbach,¹⁰² in cui il *Dasein* è analizzato nel rapporto con la dimensione mondana, nel suo essere-assieme e nel suo essere-nel-mondo. Lo spostamento di prospettiva che Heidegger compie verso la dimensione soggettiva dell'alienazione non è dunque da intendersi come una cancellazione della dimensione oggettiva in favore di un'analisi rivolta ad un soggetto-monade totalmente slegato. Il soggetto dell'alienazione heideggeriana è un *Dasein* mondano, il quale vive il quotidiano in maniera impersonale e sradicata, supponendosi libero ma in realtà oggetto di un dominio capillare.

Spostandoci da Heidegger ad un altro esponente dell'esistenzialismo, Albert Camus, si può notare che molte delle caratteristiche fin qui evidenziate permangono. Nelle

¹⁰¹ *Ivi*, p. 220.

¹⁰² F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 44.

pagine dello scrittore algerino l'alienazione coincide con l'estraneazione che caratterizza l'esistenza umana la quale è permeata dall'assurdo. Ciò che è interessante notare è che quest'ultimo: «nasce dal confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo»,¹⁰³ è cioè il risultato di un mancato dialogo tra l'uomo e il mondo, di una frattura tra il soggetto e la dimensione mondana in cui si trova immerso. Anche qui, dunque, è possibile evidenziare uno spostamento verso la dimensione soggettiva dell'alienazione in quanto l'estraneazione, come in Heidegger, è propria dell'esistenza umana e si manifesta a prescindere dalle condizioni economico-lavorative. Ancora una volta, però, l'alienazione emerge dal rapporto - che in questo caso è un non-rapporto - uomo-mondo il quale risulta centrale in tutto il pensiero di Camus. In ogni opera, dalle *pièce* teatrali ai romanzi e saggi, i soggetti camusiani risultano essere persone concrete che vivono in carne ed ossa un mondo a cui risultano indissolubilmente legate. È la vita quotidiana ad essere estraniata, l'esistenza automatica fatta dalla levata, il tram, le quattro ore di ufficio o di officina, la colazione, il tram, le quattro ore di lavoro, la cena, il sonno e lo svolgersi del lunedì martedì mercoledì giovedì venerdì e sabato sullo stesso ritmo...¹⁰⁴

Ampliando il quadro tracciato da Heidegger, la semantica dell'alienazione camusiana ci conduce quindi attraverso il silenzio, l'assurdo, la frattura del proprio legame col mondo e l'automaticità con cui conduciamo la nostra vita. Essa inoltre pone l'accento sull'estraneazione intesa nel suo doppio significato francese: Camus mostra infatti che essere *étranger* vuol dire sempre essere *estranei* ad una vita che non si avverte come propria, ma anche essere *stranieri* in un mondo muto in cui non ci si sente più a casa.

1.3.2 Disgregazione e disumanizzazione: Hannah Arendt

Accanto all'autoestraneazione, un altro aspetto che è emerso in maniera evidente, specialmente in Marx, è la disumanizzazione e la disgregazione di ciò che è propriamente umano quali conseguenze dirette dell'alienazione. Così come viene messo a tema in modo particolare nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'uomo alienato è un uomo abbruttito, degradato, ridotto ai suoi bisogni animali e spesso

¹⁰³ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, cit., p. 31.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 16.

addirittura privato di questi ultimi. Ciò che emerge dalle pagine marxiane e, ancora prima, dalla constatazione hegeliana della riduzione dell'uomo alla sua mera attività, è un evidente annichilamento dell'umano in ogni suo aspetto.

Nel corso del '900 tale annichilamento raggiunge alcune delle sue espressioni peggiori e mostra la sua potenza distruttrice dinanzi la quale diviene impossibile far finta di niente. Se l'analisi marxiana denuncia lo sfruttamento e il degrado dell'uomo che a stento riesce a sopravvivere, gli autori del Novecento si trovano a dover mettere a tema una disgregazione dell'umano che si rivela totale, per tentare di arginarla, comprenderla e dare voce a quell'umanità ferita a morte. Tra questi, l'analisi di Hannah Arendt risulta particolarmente lucida e i suoi testi, seppur non rivolti direttamente all'alienazione,¹⁰⁵ ci aiutano a cogliere gli apici cui, nel corso del XX secolo, sono giunte la disgregazione e la disumanizzazione.

Queste ultime emergono dall'analisi arendtiana sotto due punti di vista: in primo luogo, quello delle vittime appositamente spogliate dai loro carnefici di ogni qualità umana; in secondo luogo quello dei responsabili e di tutti coloro che, in maniera volontaria o involontaria, hanno perpetrato e reso possibile quanto accaduto. Per quanto riguarda il primo aspetto, particolarmente significativa è l'analisi che Arendt fa dei *Lager* i quali vengono descritti come luoghi in cui viene attuato l'annientamento dell'uomo in ogni sua caratteristica. Nei campi di sterminio, scrive Arendt: «Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale»,¹⁰⁶ ecco perché essi ci interessano particolarmente come manifestazione di quella disgregazione che, già in atto nella

¹⁰⁵ Mi riferisco ai testi qui presi in considerazione e non intendo affermare che la filosofa non si interessi al concetto. Arendt anzi mette direttamente a tema l'alienazione in *The Human Condition* prendendo in esame l'età moderna. Qui la sua tesi principale, in opposizione, a suo dire, a quella marxiana è che: «L'alienazione del mondo, quindi e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna» H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958 (*Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2016, p. 187). Su questo aspetto e su tale interpretazione dell'alienazione ritorneremo in modo particolare attraverso il pensiero di Franck Fischbach nel paragrafo 3.1. Nelle seguenti pagine l'intento sarà piuttosto quello di spostarci ad altri testi della filosofa per riflettere sulla radicalità cui la disumanizzazione può giungere.

¹⁰⁶ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951 (*Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 628).

società capitalista basata sullo sfruttamento, diviene assoluta nei regimi totalitari del'900.¹⁰⁷

I *Lager* vengono descritti da Arendt non solamente come un luogo di sfruttamento, di tortura e di uccisione, ma come il vero fulcro dei totalitarismi del '900, il loro cuore pulsante.¹⁰⁸ Essi infatti sono il luogo in cui la trasformazione della natura umana viene resa possibile e posta in atto attraverso l'eliminazione di ogni spontaneità, cioè, di ogni espressione del comportamento umano riconducibile alla libertà e alla vita autentica. Il fine di questa trasformazione è il dominio totale dell'uomo da parte dei regimi totalitari. Come evidenzia l'analisi arendtiana, i totalitarismi mirano a sostituire, in maniera quasi scientifica, questa spontaneità con un fascio di reazioni così che l'uomo diventi niente più che il cane di Pavlov che mangia quando sente la campanella e non più quando ha fame.¹⁰⁹ In questo modo, anche i sopravvissuti ai campi di sterminio non sono nulla più che cadaveri, dei corpi ancora in vita ma totalmente svuotati del loro proprio essere.

Questo totale annichilamento dell'umano avviene nei *Lager* attraverso tre diversi passaggi. Il primo consiste nell'eliminazione dell'uomo in quanto soggetto di diritto. Ciò viene ottenuto essenzialmente attraverso due azioni: in primo luogo alcune categorie di

¹⁰⁷ Nella sua analisi Arendt parla di totalitarismi al plurale in quanto intende riferirsi sia al nazismo che allo stalinismo. In realtà, però, nelle sue pagine la filosofa sembra soffermarsi maggiormente sul fenomeno del nazismo. Ciò può essere ricondotto alle sue origini tedesche e al fatto che, nel periodo di stesura dell'opera, le informazioni disponibili riguardavano maggiormente la Germania. Jerome Kohn, direttore del "Centro Hannah Arendt" della *New School University* di New York, scrive a tal proposito: «Quando Hannah Arendt pubblicò *Le origini del totalitarismo* nel 1951, la seconda guerra mondiale era finita, Hitler era morto, ma Stalin era ancora vivo e governava. Arendt voleva dare ai suoi lettori un senso della realtà fenomenica del totalitarismo, della sua comparsa nel mondo in quanto forma di governo terrificante e del tutto nuova. [...] Senza dubbio, il centro focale della sua analisi è soprattutto il nazismo, non solo perché su di esso a quel tempo era disponibile una maggiore informazione, ma anche perché Arendt aveva più familiarità con la Germania, e quindi con le origini del totalitarismo in questo paese» (J. Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Il Melangolo, Genova 2007, pp- 46-47).

¹⁰⁸ Questa definizione è riportata da Simona Forti la quale sostiene: «il cuore del funzionamento totalitario è il campo di sterminio, interpretato dalla Arendt come il "laboratorio" in cui si vogliono sperimentare gli assunti ideologici del regime» (S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma 2005, cit., p. 38).

¹⁰⁹ È la stessa Arendt a fare riferimento a questo esperimento per mostrare ciò che accade quando l'uomo è privato della sua spontaneità (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 600).

persone vengono escluse dalla protezione della legge e giudicate arbitrariamente criminali, in secondo luogo i *Lager* vengono posti al di là del sistema giuridico e penale ordinario. Il passo successivo verso la totale disumanizzazione è l'uccisione della personalità morale dell'uomo attraverso la creazione di situazioni in cui la coscienza individuale non risulta più in grado di compiere valutazioni in quanto viene meno la distinzione tra bene e male. Scrive Arendt: «Quando un uomo si trova di fronte all'alternativa di tradire gli amici condannandoli a essere uccisi o di abbandonare alla morte la moglie e i figli, per cui è in ogni senso responsabile, quando persino il suicidio significherebbe l'immediato assassinio della sua famiglia, come può egli decidere?». ¹¹⁰

Infine, una volta ucciso il soggetto di diritto e la personalità morale, l'ultimo passo che manca verso la totale disgregazione dell'umano è l'eliminazione di ogni possibile differenziazione dell'individuo, il livellamento di ogni sua peculiare identità. In questo consiste, appunto, il terzo e ultimo passo della trasformazione dell'uomo in un vuoto cadavere. I metodi attraverso cui ciò viene compiuto dai regimi totalitari sono molteplici e tristemente noti: il trasporto in condizioni disumane, il taglio forzato dei capelli, l'obbligo di indossare la stessa divisa, l'utilizzo di metodi di tortura.

Attraverso quest'ultimo passaggio si arriva al totale annullamento delle capacità e delle peculiarità umane; nessuna spontaneità, nessuna individualità, solo un fascio di reazioni prevedibili e totalmente dominabili. L'annientamento della natura umana ha dunque avuto luogo, siamo di fronte all'apice della spersonalizzazione. Hannah Arendt ci restituisce una descrizione altamente esemplificativa di tale risultato

Poi vennero le fabbriche della morte e tutti morirono insieme: giovani e vecchi, deboli e forti, malati e sani. Morirono non come individui, non come uomini e donne, bambini o adulti, ragazzi o ragazze, buoni o cattivi, belli o brutti, ma furono ridotti al minimo denominatore comune della vita organica, sprofondati nell'abisso più cupo dell'eguaglianza primaria. Morirono come bestiame, come cose che non avevano né corpo né anima e nemmeno un volto su cui la morte avrebbe potuto apporre il suo sigillo. ¹¹¹

¹¹⁰ *Ivi*, p. 619.

¹¹¹ H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 100.

La disumanizzazione che abbiamo intravisto in Hegel e denunciato attraverso Marx diviene inevitabilmente in Arendt un orrore insostenibile che umilia, degrada e uccide l'uomo in ogni suo aspetto. Dinanzi alle vittime dei campi di sterminio l'annichilamento dell'umano appare irreversibile, una mostruosità che gli uomini non potranno mai punire né perdonare.¹¹²

Se ci si sposta all'altro punto di vista, quello dei carnefici, la disgregazione e la disumanizzazione risultano senz'altro differenti, ma non per questo meno profonde. Guardando al *reportage* giornalistico compiuto da Arendt durante il processo a Eichmann,¹¹³ ciò che emerge e colpisce è la descrizione dell'imputato il quale, più che apparire come un temibile criminale, dà continuamente prova della sua stupidità¹¹⁴ e mediocrità. Ciò che più risulta evidente è la totale incapacità di Eichmann di porsi dal punto di vista degli altri, di uscire da sé e, accanto a questo aspetto, la sua incapacità di formulare un discorso senza utilizzare frasi fatte e *clichés*. Scrive Arendt: «quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata ad un'incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro». Per la filosofa, infatti, il pensiero autentico richiede sempre capacità di riflessione intesa, nel senso etimologico del termine, come capacità di rispecchiarsi in qualcos'altro che, prima ancora che un qualsiasi altro interlocutore, deve essere il mio stesso io. Di conseguenza, un pensiero è realmente tale solo dal momento in cui il soggetto compie una sorta di sdoppiamento, di scissione interna in cui l'io diventa allo stesso tempo interlocutore di se stesso. Solo così inteso, il pensiero è un'attività che caratterizza propriamente l'uomo e gli permette di radicarsi.

L'incapacità di Eichmann di porsi da un punto di vista diverso ci indica perciò la sua totale impossibilità di pensare in maniera autentica e fondante, cioè, in maniera propriamente umana. È in questa incapacità che va rintracciato il nucleo del male, definito per questo banale da Arendt, compiuto da Eichmann, dai nazisti e da tutti coloro che, pur non sentendosi affatto dei criminali, causarono la morte di milioni di persone.

¹¹² H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken, New York 2003 (*Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006) p. 23.

¹¹³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press, USA 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Bergamo 2013).

¹¹⁴ È la stessa Hannah Arendt ad utilizzare più volte nel testo questo termine per descrivere la mentalità di Eichmann e di tutti coloro che si comportarono come lui.

L'aggettivo "banale" non intacca dunque in alcun modo l'estensione e la mostruosità della malvagità compiuta ma, anzi, se possibile, la rende ancor più spaventosa perché ne sottolinea la disumanità e l'infondatezza. Se risulta già difficile comprendere la mostruosità inflitta alle vittime, risulta ancor più difficile capire che tutto è stato reso possibile grazie a persone apparentemente normali, addirittura mediocri, che cambiarono totalmente i loro giudizi e la loro impostazione morale in un tempo brevissimo, senza neanche accorgersene; uomini e donne che, continuando a credersi fedeli al comandamento «non uccidere», denunciarono e fecero deportare i loro vicini di casa senza che la loro "normalità" venisse in alcun modo turbata.

È in questa totale mancanza di pensiero, di riflessione, di coscienza e di morale che va individuata la disumanità dei carnefici i quali, lontani dall'essere dei mostri, sembrano però più simili al già citato cane di Pavlov che ad un'autentica umanità. Senza voler tacere il ruolo del terrore e della propaganda¹¹⁵ sulla centralità dei quali qui non mi soffermerò, ciò che mi interessa sottolineare è la dissoluzione dell'uomo la quale risulta evidente, in modalità differenti, tanto nelle vittime quanto nei carnefici.

Arendt ci permette dunque di evidenziare l'esito necessariamente mortifero e distruttivo dello sradicamento dell'uomo e della sua disumanizzazione, rendendo così ancora più urgente la denuncia di quella pluralità di fenomeni che ruotano attorno all'alienazione. Questi ultimi sono rintracciabili nei testi arendtiani attraverso la semantica dello sradicamento, del dominio, della perdita di ciò che è autentico, della spersonalizzazione e della disumanizzazione, categorie che, come abbiamo visto fin qui, descrivono il fenomeno dell'alienazione. La teoria critica contemporanea non può, a mio avviso, permettersi in alcun modo di sottovalutare la lettura della modernità e del totalitarismo offerta da Hannah Arendt attraverso la quale emerge la consapevolezza del fatto che l'alienazione non si risolve esclusivamente in espropriazione, assoggettamento, estraneità a sé e ritorsione di ciò che è "prodotto" contro il produttore, ma può condurre alla disarticolazione completa dell'uomo e, con esso, del tessuto sociale.

¹¹⁵ A tal proposito si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*; E. Traverso, *Il totalitarismo*, Mondadori, Milano 2002; E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, Milano 2012; A. Ventrone, *La seduzione totalitaria. Guerra, modernità, violenza politica (1914-1918)*, Donzelli Editore, Roma 2003.

1.3.3 Dominio e perdita di libertà. L'alienazione come forma del sistema di relazioni sociali.

L'ultimo aspetto sul quale mi sembra particolarmente importante richiamare l'attenzione riguarda l'alienazione intesa nei termini di dominio e perdita di libertà da parte del soggetto. Un individuo estraniato, calpestato nella sua dimensione umana, schiavo del capitale, dei ritmi e dei bisogni fittizi che esso crea non può in alcun modo dirsi libero. Allo stesso tempo, un ente gettato nel mondo, spersonalizzato e dipendente dal giudizio degli altri, in balia della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco non può neanche definirsi libero. Infine, nei regimi totalitari e nei campi di sterminio il dominio e la perdita di libertà si mostrano in maniera assoluta ed evidenziano il loro potere mortifero. Ciò che si è reso dunque evidente attraverso il percorso sin qui seguito, è che l'alienazione si manifesta sempre come rapporto di dominio e luogo di non-libertà.

Soffermarci su queste due categorie ci permette di spostarci in quello che abbiamo denominato versante oggettivo dell'alienazione,¹¹⁶ in quanto esse chiamano in causa tutta quella rete di rapporti sociali, politici ed economici che intrappolano ciascun individuo. Nel corso del '900 molti autori, ponendosi per lo più sulla scia dell'analisi marxista, hanno tentato di leggere in maniera critica la società a loro contemporanea per evidenziarne la logica e individuare, proprio all'interno del sistema sociale, il nucleo di quei processi di disumanizzazione, estraneazione e dominio che abbiamo visto sin qui. In modo particolare Adorno e Horkheimer,¹¹⁷ collocandosi all'interno della Teoria Critica della società, denunciano la razionalità malata di dominio propria del pensiero borghese, il quale è causa dell'omologazione, quindi, della perdita di identità e di libertà dei soggetti.

La critica dei due autori è rivolta all'illuminismo inteso come una logica, una razionalità - definita anche borghese - propria della società occidentale e non come un periodo storicamente delimitato. Ponendosi l'obiettivo di liberare gli uomini dalla

¹¹⁶ Distinto da quello soggettivo dell'autoestranazione. A tal proposito si veda il già citato A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*.

¹¹⁷ Il riferimento principale è qui M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc., 1944 (*Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2010).

superstizione e dalla paura, quindi, di renderli finalmente liberi, questa logica non ha affatto ampliato la libertà ma ha anzi instaurato un sistema globale di dominio. Il sapere su cui la razionalità occidentale si è plasmata è infatti sinonimo di potere e la sua essenza va individuata nella tecnica il cui fine è la mera efficacia. Scopo di questo sapere non è quindi accrescere la felicità degli individui né la loro liberazione, quanto piuttosto giungere ad una maggiore capacità di assoggettamento, di sfruttamento e dominio. Detto diversamente: «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. [...] Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace».¹¹⁸ È importante sottolineare che questo tipo di conoscenza finalizzata al potere rompe ogni autentica relazione con ciò che si intende conoscere, in quanto questo diviene un mero oggetto su cui esercitare il proprio dominio e la propria manipolazione. Nella logica borghese, cioè, si conosce qualcosa solo per poterla utilizzare. Di conseguenza, ad una maggiore conoscenza corrisponde necessariamente una maggiore estraneazione rispetto alla natura, agli oggetti ma anche agli altri uomini verso cui lo sguardo è rivolto, i quali divengono semplicemente qualcosa da sottomettere.

La razionalità illuminista è dunque calcolatrice e operativa, volta all'utile e all'efficienza. In essa vi è una necessaria tendenza ad omologare e unificare tutto, compreso ciò che non rientrerebbe all'interno dei suoi criteri e parametri; l'inutile, il non calcolabile e in generale, il diverso, vanno dunque appiattiti e ricondotti ad un comune denominatore che li renda categorizzabili. L'illuminismo tende in questo modo a definire il suo sistema tracciando una linea di demarcazione tra ciò che è al suo interno ed è pertanto riconoscibile e comprensibile, cioè calcolabile, e ciò che è al suo esterno e che sfugge alla categorizzazione. In questo secondo versante troviamo tutto quello che rimane *fuori* e che, in quanto tale, è considerato *sospetto*¹¹⁹ dal sistema. In una società dove tutto è perfettamente calcolabile, utilizzabile e incasellabile, ciò che sfugge e resta fuori dagli schemi diviene infatti un *tabù* da marginalizzare e nascondere in quanto causa di vera e propria angoscia.

Di conseguenza, all'interno della logica che permea le società occidentali, non vi è alcun posto per la spontaneità e la libertà umane le quali vengono manipolate e

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 12-13.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 14.

omologate affinché rientrino nel sistema, anche attraverso l'utilizzo di costrizioni sociali. Ciascun individuo deve rispettare le regole del mercato e, sottolineano gli autori: «tutte le possibilità conferitegli dalla nascita vengono modellate dalla produzione delle merci che si possono acquistare».¹²⁰ Questa uguaglianza imposta non va dunque in alcun modo considerata un valore ma è piuttosto una vera e propria castrazione delle qualità umane. In questo senso Adorno e Horkheimer possono affermare che l'illuminismo è un pensiero totalitario,¹²¹ in quanto il suo dominio diviene ubiquo e tutto permea, annullando le differenze e rendendo ogni cosa equivalente.

Lo strumento di cui l'illuminismo si serve per operare tutto ciò e mantenere il suo dominio è l'astrazione. In maniera analoga a quanto abbiamo visto in Hegel, l'astrazione viene considerata dai filosofi della Scuola di Francoforte come quella potenza che volge le spalle all'unicità del vivente e rende tutto perfettamente calcolabile. Quello esercitato dall'astrazione è un dominio *livellatore*¹²² che, eliminando ogni valore umano, rende tutto perfettamente ripetibile. Tutto viene fossilizzato e distinto in modo che il lume della ragione possa riconoscerlo, collocarlo in una funzione, quindi, rinforzare il suo dominio e sentirsi al sicuro. Una società dominata dall'astrazione così definita è una società in cui prevalgono la separazione, l'antitesi, l'estraneazione, in cui ogni forma di indifferenziazione e coimplicazione scompaiono. Queste ultime, mostrano Horkheimer e Adorno, caratterizzavano, invece, le società primitive e in modo particolare la religione greca in cui persino le opposizioni erano strettamente legate tra loro: «le buone e le cattive potenze, la salute e il malanno, non erano nettamente separate tra loro. Erano connesse come il sorgere e il perire, la vita e la morte, l'estate e l'inverno».¹²³ Anche il mondo soprannaturale e quello materiale non venivano messi in antitesi; il singolo partecipava di ogni cosa e nulla era realmente esterno in quel mondo, neanche l'ignoto.

Alla società primitiva in cui tutto, permanendo nella sua diversità, era immanenza, la società illuminista sostituisce un'unità imposta dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è.¹²⁴ L'emblema di tale società è secondo Adorno e Horkheimer la

¹²⁰ *Ivi*, p. 20.

¹²¹ *Ivi*, p. 14.

¹²² Questo termine è utilizzato da Horkheimer e Adorno i quali parlano di un dominio livellatore dell'astratto (*Ivi*, p. 21).

¹²³ *Ivi*, p. 22.

¹²⁴ *Ivi*, p. 23.

figura di Ulisse la cui astuzia calcolatrice inganna e piega a suo piacimento la natura. Ma la figura di Odisseo risulta significativa anche per un altro elemento: egli agisce in solitudine, separato da ogni collettività e in vista di un suo personale interesse.¹²⁵ Gli altri esseri viventi con cui condivide le sue avventure sono o a lui sottomessi, o suoi nemici che, in entrambi i casi, egli tratta come strumenti per raggiungere i suoi obiettivi. In questo senso Ulisse può essere definito *homo oeconomicus*

L'astuto pellegrino è già l'*homo oeconomicus* a cui somigliano tutti gli uomini dotati di ragione. Perciò l'*Odissea* è già una robinsonata. I due naufraghi esemplari fanno della loro debolezza - quella dell'individuo che si stacca dalla collettività - la loro forza sociale. Abbandonati al caso delle onde, isolati senza possibilità di aiuto, il loro stesso isolamento li obbliga a perseguire senza riguardi il proprio interesse atomistico. Essi incarnano il principio dell'economia capitalistica prima ancora di servirsi di un operaio [...].¹²⁶

Ulisse diviene quindi l'esempio dell'uomo occidentale totalmente separato, individualista e calcolatore, abituato a trattare chi gli sta intorno come una cosa di cui può servirsi per i suoi scopi e totalmente cieco di fronte al valore della natura in cui vive.

Attraverso la figura di Ulisse l'ubiquità e la solida struttura della razionalità calcolatrice divengono ancor più evidenti. Quello che gli autori della Scuola di Francoforte denunciano è dunque un dominio strutturale al quale è impossibile sfuggire in quanto permea il *logos* stesso della società occidentale così come essa è, dividendo gli uomini tra chi detiene il potere e chi è costretto all'obbedienza. Va aggiunto, però, che come abbiamo visto in Marx, questa denuncia non intende rimanere fine a se stessa. Scopo di Horkheimer e Adorno è quello di comprendere al fine di modificare le condizioni esistenti, dimostrando che la logica dominante, la quale appare naturale, non è affatto immutabile ma può esservi un'alternativa. In questo consiste il loro pensiero

¹²⁵ In questo senso egli rappresenta appieno il prototipo del soggetto borghese come scrive Roberto Mancini nel suo testo: «Odisseo è il prototipo del soggetto borghese, cioè di chi è proteso alla sopravvivenza come scopo unico e assoluto. Egli vive l'avventura solo per riuscire sempre a ritrovare se stesso uguale a prima [...]» (R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 73).

¹²⁶ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 68-69.

negativo: nel negare ciò che nega l'uomo, nel mostrare che dal male, anche se radicato e globale, si può prendere distanza.¹²⁷

Con Adorno e Horkheimer torniamo quindi all'interno di un pensiero critico che indaga il reale per denunciarlo, prendere posizione dinanzi al negativo e tentare di modificarlo. In essi è possibile rintracciare molte delle categorie che abbiamo già individuato: l'estraneazione, la separazione, l'astrazione, così come pure il livellamento, l'omologazione e il dominio. Ciò che va sottolineato è che l'alienazione che emerge da questa semantica è solo secondariamente riconducibile al soggetto; l'alienazione è prima di tutto *sistemica*, nel senso che è un elemento fondante il sistema delle società occidentali in quanto appartiene alla sua razionalità. Gli individui non sono soggetti al dominio, privi di libertà e ridotti a meri strumenti perché è nella loro essenza, né perché lavorano in fabbrica sedici ore al giorno. «La reificazione» scrive Adorno, «è un epifenomeno».¹²⁸ Primariamente vi è una logica sistemica che permea in maniera ubiqua ogni rapporto deviandolo verso il dominio, ed è in questa razionalità, che la società moderna e il capitalismo adottano, che va rintracciata e indagata l'origine dell'alienazione.

In una direzione analoga mi sembra porsi anche il pensiero di Michel Foucault il quale evidenzia la natura disciplinare del potere. Tentando una genealogia delle istituzioni, dei saperi e dei poteri moderni, Foucault intende mostrare come il potere moderno sia organizzato attraverso un insieme di pratiche e di dispositivi volti ad imporre una data disciplina. In questo senso, il potere moderno assume una vera e propria funzione *ortopedica* in quanto dà forma e "corregge", secondo le sue direttive, gli individui ad esso sottomessi. Scrive chiaramente Foucault: «il potere disciplinare è

¹²⁷ Su questo aspetto insiste il testo di Roberto Mancini secondo cui far valere il pensiero come una forza negativa significa per questi autori lavorare sullo scarto tra ciò che è storicamente esistente e ciò che sarebbe veramente razionale. In questo senso il pensiero negativo «è tale in quanto nega tutto quello che da parte sua nega l'umanità. È come dire che il pensiero negativo è il pensiero che prende distanza dal male, s'impegna senza sosta a sottoporlo a critica e, già assumendo tale distanza, attesta indirettamente la possibilità di una società e di una storia liberate dal male stesso» (R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, cit., p. 62).

¹²⁸ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966 (*Dialettica negativa*, trad. it P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 171).

un potere che, in luogo di sottrarre e prelevare, ha come funzione principale quella di “addestrare” o, piuttosto, di addestrare, per meglio, prelevare e sottrarre di più». ¹²⁹

I dispositivi che vengono impiegati sono di varia natura e mirano ad avere controllo tanto sulla mente quanto sul corpo di ciascuno. Tra questi mezzi del buon addestramento ¹³⁰ Foucault cita l'esame il quale viene descritto come un piccolo schema operativo impiegato in vari ambiti, dalla clinica alla scuola, dall'ospedale alla fabbrica, il quale è sempre caratterizzato da due implicazioni; attraverso l'esame l'individualità entra in un campo documentario in quanto si registrano tutta una serie di informazioni che vanno oltre la malattia, la mansione o la materia e riguardano l'individuo nella sua interezza; inoltre l'esame fa sì che ogni persona diventi un *caso*. Attraverso l'esame, quindi, si raccolgono informazioni e, allo stesso tempo, si riesce ad agire sugli individui. Infatti nell'esame avviene sempre una catalogazione degli esaminati i quali vengono suddivisi e categorizzati. Su di essi si attua inoltre un processo di astrazione che elimina le peculiarità proprie di ciascuno e rende ogni individuo oggetto di scienza. In questo senso, l'esame è per Foucault un dispositivo di individualizzazione e contribuisce alla nascita del sapere moderno come sapere sull'individuo, cioè come sapere che scompone la collettività in singoli elementi sui quali orienta il suo interesse e agisce.

Questo nuovo tipo di sapere dell'individuo costituisce la modernità. Esso è uno sguardo costante sui singoli volto a controllare, a disciplinare e a fabbricare gli individui, ¹³¹ ma anche a perfezionare i dispositivi già esistenti e crearne di nuovi. Questo sguardo, mai disinteressato, fa sì che l'individuo moderno sia permanentemente un *caso*, cioè un sorvegliato speciale del potere e dei saperi attraverso cui questo potere agisce e si rafforza. Ciascuno nell'epoca moderna è dunque, allo stesso tempo, oggetto e strumento di un potere che, attraverso i suoi dispositivi, normalizza ed esclude, omologa ed elimina, sottomette, separa e analizza.

Anche Foucault, quindi, ci mostra che il dominio che il soggetto moderno subisce è ubiquo in quanto insito nella logica di potere vigente nella società. In conclusione, ciò

¹²⁹ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014, p. 186).

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Foucault scrive: «La disciplina “fabbrica” degli individui: essa è la tecnica specifica i un potere che si conferisce gli individui sia come oggetti sia come strumenti del proprio esercizio (*Ibidem*).

che emerge dal quadro tracciato attraverso Foucault, Horkheimer e Adorno è la denuncia di un potere e di una razionalità che producono concretamente gli individui i quali, dunque, non possono dirsi liberi. In questi ultimi, ridotti ad essere delle cellule separate e plasmabili in ogni aspetto della loro vita, l'alienazione come dominio, perdita di libertà e frammentazione risulta evidente e va oltre la classica divisione alienazione soggettiva- alienazione oggettiva. Essa mi sembra pertanto sollevare una necessità irrimandabile: se la *Entfremdung* è propria del sistema, ogni analisi che intenda metterla a tema per tentarne un superamento deve essere in grado di assumere uno sguardo capace di andare oltre l'opposizione soggetto-oggetto. L'estraneazione, l'eteronomia, l'inautenticità, il domino e tutte le categorie semantiche attraverso cui siamo giunti fin qui vanno indagate attraverso una visione d'insieme che sappia indagare i rapporti e le relazioni *tra* gli individui, la società e la natura. È proprio in questa direzione che le teorie contemporanee dell'alienazione si muovono oggi.

SECONDA PARTE

Ricostruzione di un problema attuale

Seguendo il filo dell'analisi semantica abbiamo sin qui visto come l'alienazione nella sua pluralità di significati assume un ruolo centrale all'interno delle opere hegeliane, in che modo essa diventa poi strumento di critica della società nel pensiero marxiano e verso quali direzioni quelli che potremmo definire i suoi concetti-satellite si dirigono nel corso del '900.

In quest'ultima parte il tentativo è stato non tanto quello di prendere in esame in maniera esaustiva le molteplici declinazioni che dell'alienazione sono state fornite nel corso del XX secolo, quanto piuttosto quello di tracciare alcune linee direttive attraverso le quali orientarsi all'interno di quella molteplicità di fenomeni che, in modo particolare dal dopoguerra sino agli anni '70, sono stati ricondotti all'alienazione. Se si guarda alla storia del concetto si nota infatti che in questi anni esso vive una fase di vera e propria inflazione a causa della quale, in maniera quasi paradossale ma perfettamente in linea con le caratteristiche del capitalismo, la teoria dell'alienazione che, come abbiamo visto, mira a denunciare l'impoverimento e la mercificazione dell'uomo, finisce col divenire anch'essa una particolare merce di consumo del mondo intellettuale. Come nota Enrico Donaggio: «Durante i Trenta gloriosi, qualunque richiedente lo *status* di borghese - grande, piccolo o medio - ha diritto di sentirsi alienato a prescindere dal fatto che abbia visto l'ultimo film di Antonioni o letto *La società dello spettacolo*».¹³² Per questo motivo, dopo una tale diffusione onnidirezionale, alla fine del '900 il concetto di alienazione viene considerato svuotato e talmente amplificato da risultare quasi inconsistente. Esso sembra persino aver perso la sua originale capacità critica e viene perciò gradualmente messo da parte dal linguaggio filosofico e politico sino a quasi scomparire, fatta eccezione per i dibattiti marxisti entro i quali rimane per lo più relegato.

¹³² E. Donaggio, *Una brutta fine. Breve storia del concetto di alienazione*, "La società degli individui", n. 62, 2018/2, p. 21.

A questo graduale affossamento del concetto non è però mai corrisposto un reale miglioramento delle condizioni e dei fenomeni che l'alienazione denuncia. Guardando alle analisi delle scienze umane sui mutamenti della condizione umana nella tarda modernità e in particolare nell'età della globalizzazione, ciò che si evidenzia sono ovunque fenomeni di disintegrazione dell'identità dei soggetti e della personalità. Tutte le metafore utilizzate in questo campo per dare un'idea del *disagio della modernità*, per dirla con Charles Taylor,¹³³ rimandano all'idea della frantumazione e del cambiamento di stato: l'individuo della società globale contemporanea è liquido,¹³⁴ sradicato, polverizzato. Se ci sposta alle indagini sociologiche sul mondo del lavoro il risultato non migliora, anzi. Ciò che emerge è un quadro differente rispetto a quello che abbiamo visto nei *Manoscritti* di Marx, eppure non meno allarmante. Il boss da cui si dipende può oggi essere un algoritmo¹³⁵ e lo sfruttamento, ormai normalizzato, può trovarsi nascosto sotto altri nomi (*stage*, tirocini)¹³⁶ ma la sostanza del lavoro salariato capitalista non cambia; i lavoratori continuano ovunque a decadere *a merce, alla più misera delle merci*.¹³⁷

È da questo scenario che la discussione sull'alienazione riemerge oggi in una nuova fase, o tenta almeno di farlo.¹³⁸ Da qualche anno, infatti, alcuni autori per lo più appartenenti alla nuova teoria critica della società, stanno cercando di riabilitare il concetto per recuperarne la capacità analitica ed euristica. Ripercorrendo alcuni momenti di questa "nuova fase" del concetto di alienazione, questa seconda parte del

¹³³ C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto 1991 (*Il disagio della modernità*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma 1994).

¹³⁴ Il riferimento è qui Z. Baumann, *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005 (*Vita liquida*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma 2008).

¹³⁵ S. O' Connor, *When your boss is an algorithm*, "Financial Times", Settembre 8, 2016, <<https://www.ft.com/content/88fdc58e-754f-11e6-b60a-de4532d5ea35>> (ultimo accesso 09/01/2021).

¹³⁶ Si veda R. Cillo, *Nuove frontiere della precarietà del lavoro. Stage, tirocini e lavoro degli studenti universitari*, Edizioni Cá Foscari, Venezia 2017.

¹³⁷ K.Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 66.

¹³⁸ Come Jaeggi stessa scrive nella postfazione alla seconda edizione del suo testo sull'alienazione: «Può essere esagerato parlare già di un'ampia *renaissance* del concetto. È tuttavia corretto affermare che il concetto di alienazione è stato al centro negli ultimi anni di una nuova attenzione» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 319).

lavoro intende rispondere ad alcune domande-chiave: può una rinnovata idea di alienazione divenire una categoria utile alla comprensione della società odierna? E in che modo attualizzarla e ridefinirla?

Capitolo 1 Ripresa del concetto di alienazione nel dibattito filosofico contemporaneo: Rahel Jaeggi

1.1 Verso un paradigma relazionale

Il tentativo di riposizionare oggi la discussione sull'alienazione al centro del dibattito filosofico dev'essere senza dubbio ricollegato all'uscita, nel 2005, del testo di Rahel Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*. Questo lavoro, che può essere letto come una difesa filosofica della legittimità della categoria di alienazione,¹³⁹ mira a recuperare e riabilitare il contenuto filosofico e sociale di questo concetto. Per fare ciò Jaeggi procede allo stesso tempo verso una doppia direzione: da un lato, attraverso un ricco numero di riferimenti, intende riformulare la categoria filosofica di alienazione tirandola così fuori da quell'abisso di significati in cui si era dispersa e liberandola da alcuni difetti considerati inammissibili. Dall'altro lato la studiosa tedesca tenta costantemente di riabilitare il concetto di alienazione come strumento irrinunciabile all'analisi diagnostica della società contemporanea. L'alienazione, ripensata e aggiornata, diviene quindi all'interno del pensiero di Jaeggi una lente indispensabile attraverso cui leggere, comprendere e valutare i fenomeni sociali. La *Entfremdung*, come vedremo in modo particolare nell'ultima parte del capitolo, risulta perciò essere un elemento centrale all'interno di tutto il pensiero della filosofa, anche nei lavori in cui non compare esplicitamente come oggetto di indagine.¹⁴⁰

¹³⁹ Così viene definito da Axel Honneth nella prefazione da lui curata. R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 6.

¹⁴⁰ Penso in primo luogo al testo pubblicato assieme a Robin Celikates sul ruolo e sul campo di azione della filosofia sociale di cui parleremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Accanto a questo, possiamo considerare anche l'indagine che Jaeggi compie sulle forme di vita e sul capitalismo riletto in quest'ottica. Anche qui, infatti, l'alienazione così come viene riletta dalla filosofa, assume un ruolo importante come strumento di analisi che segna il *discrimen* tra forme di vita riuscite e non, e come una lente critica attraverso cui analizzare il sistema capitalista. Si veda R. Jaeggi, R. Celikates, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, C.H. Beck, München 2017 (*Filosofia sociale. Una introduzione*, trad. it. M. Solinas, Le Monnier Università, Firenze 2018); Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlino 2014 (*Critique of forms of life*, trad. en. C. Cronin, Harvard University Press, Harvard 2018); R. Jaeggi, M. Solinas (a cura di), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.

1.1.1 Quale sé?

Nell'introdurre il suo lavoro sull'alienazione, Rahel Jaeggi sottolinea che il suo scopo non intende essere quello di individuare i fenomeni in cui l'alienazione oggi si manifesta e partire da essi per ridefinire il concetto, quanto piuttosto quello di compiere, come lei stessa scrive: «*un'analisi categoriale dei concetti fondamentali e delle assunzioni che stanno alla base del modello interpretativo proprio del concetto di alienazione nelle sue diverse manifestazioni*». ¹⁴¹ Per dire che qualcosa o qualcuno è alienato occorre infatti muovere da alcuni presupposti filosofici e antropologici che stanno alla base del modo in cui intendiamo il rapporto con noi stessi, con gli altri e col mondo. Sono questi assunti di base che, stando a Jaeggi, devono essere chiariti per poter aggiornare la categoria di alienazione. Cioè, tornando a quanto abbiamo detto nel capitolo precedente, se l'alienazione è sinonimo di scissione, occorre ridefinire cosa significhi affermare che una persona è interiormente scissa; se l'alienazione è estraneazione di ciò che è proprio, bisogna capire in che senso qualcosa si può dire "nostro" e come vada intesa la sua estraneità; se l'alienazione è perdita da parte del soggetto del suo legame col mondo, è necessario intendersi sulla costituzione di questo soggetto.

In Jaeggi la maggior parte della categorie semantiche che abbiamo visto emergere fin qui vengono riprese e analizzate per essere riposizionate in un nuovo paradigma all'interno del quale fondamentale è una nuova ¹⁴² concezione del sé. Il soggetto - allo stesso tempo oggetto - dell'alienazione su cui è incentrata l'analisi di Jaeggi è infatti un sé che si giudica scisso, estraneato, espropriato, dominato, tradito, sulla cui costituzione occorre fare chiarezza innanzitutto. Per questo motivo prima di arrivare alla riformulazione vera e propria del concetto di alienazione, mi sembra importante fare un passo indietro e capire su quale base essa poggia, quindi, su quale sé.

La concezione antropologica che fonda il pensiero dell'autrice nella sua interezza è di tipo appropriativo e concepisce il sé come un processo aperto e mai concluso. Il soggetto cui si fa riferimento è un soggetto fluido che si costruisce attraverso le relazioni che tesse, le azioni che compie, le scelte che intraprende. Il sé è cioè qualcosa che non

¹⁴¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 29.

¹⁴² Rispetto a quanto abbiamo sin qui visto.

può essere definito a priori in quanto si dà forma solo attraverso lo svolgimento della sua esistenza. Allo stesso tempo, questo processo di formazione del sé non può mai dirsi ultimato o pienamente concluso in quanto ogni relazione, ogni scelta e ogni azione aggiungono degli elementi al divenire del soggetto.

Il sé cui Jaeggi si riferisce è dunque indefinito e mai completamente definibile, ma non per questo esso dev'essere inteso come un ente astratto od etereo; per la studiosa tedesca non può mai darsi alcun sé fuori dal mondo e fuori da quell'insieme di relazioni sociali che rendono possibile il suo divenire. La concezione che Jaeggi pone al centro della sua analisi è quella di un sé che potremmo definire *incarnato*, cioè «un sé mondano e agente: che trova se stesso già da sempre agendo nel mondo e che non può essere separato da esso».¹⁴³ Il soggetto che stiamo qui tentando di comprendere dunque non si definisce in maniera aprioristica, ma solo all'interno delle sue relazioni concrete e delle azioni che compie nel particolare.

Fin da subito tre elementi risultano perciò essere centrali: la fluidità, la relazionalità e la mondanità del sé, le quali ci aiutano a comprendere meglio in che modo vada inteso il *chi* che può essere coinvolto nell'alienazione. Questo soggetto è impegnato in un continuo processo di costruzione e realizzazione - in questo senso può essere definito fluido, in quanto non è mai già dato - il quale si arricchisce e si sviluppa solamente attraverso le relazioni che incontra e instaura. Accanto a questo aspetto e in stretta connessione con esso, il sé che stiamo qui caratterizzando è solo in quanto si exteriorizza nel mondo e, come abbiamo detto, si relaziona ad esso e in esso. Detto diversamente, il sé non esiste antecedentemente al suo, parafrasando Heidegger, *gettarsi* nel mondo, in quanto è nel mondo che esso si articola e si realizza. Il processo di exteriorizzazione è dunque il movimento attraverso cui il sé si appropria di se stesso ed entra in quel mondo relazionale fondamentale al suo essere e alla sua formazione. In questo senso si può notare che il sé alla base del fenomeno dell'alienazione cui Jaeggi fa riferimento, rimanda più a quanto abbiamo visto in Hegel che al soggetto

¹⁴³ *Ivi*, p. 246.

dell'analisi marxiana.¹⁴⁴ Il sé che stiamo qui delineando è infatti il risultato di un processo di appropriazione ed esteriorizzazione e richiama pertanto per diversi aspetti il *Geist* hegeliano il quale giunge alla sua piena realizzazione necessariamente attraverso un continuo processo di *Bildung* che consiste innanzitutto in un movimento di esteriorizzazione e oggettivazione (il processo positivo della *Entäußerung*). Riprendendo in maniera esplicita questa impostazione hegeliana, Jaeggi scrive

Il sé, ossia «ciò che costituisce ciò che siamo», non può essere separato dalle sue espressioni e dalle sue esteriorizzazioni nel mondo. Non c'è quindi prima un «sé», in riferimento al quale, in un secondo momento, si potrebbe chiedere come possa esprimersi e realizzarsi; piuttosto, ciò che chiamiamo «sé» si forma nella misura in cui si esprime, si «esteriorizza» e con ciò «si dà una realtà» (Hegel).¹⁴⁵

In questo senso il soggetto che stiamo qui prendendo in esame non solo si realizza, ma esiste sempre e solo *fuori, non dentro*.¹⁴⁶ L'esteriorizzazione e anche la fluidità, la relazionalità e la mondanità risultano dunque essere elementi centrali nella comprensione del sé che costituisce la base dell'analisi dell'alienazione. Per completare questo quadro, Jaeggi individua altri due concetti chiave in questa caratterizzazione:

¹⁴⁴ Jaeggi stessa fa riferimento al modello marxiano dell'esteriorizzazione col quale si pone in continuità. La sua analisi dunque, si potrebbe notare, sembrerebbe porsi in linea con la visione di Marx. Tuttavia credo sia importante sottolineare un aspetto: Marx insiste, come abbiamo visto seppur velocemente, sulla centralità delle condizioni materiali all'interno delle quali, riprendendo la terminologia adottata da Jaeggi, il sé si sviluppa. L'analisi marxiana si rivolge ad un soggetto che vive sulla sua pelle le condizioni imposte dal sistema economico capitalista e per questo motivo risulta alienato. Il soggetto della *Entfremdung* cui Marx si riferisce è perciò sempre (e non potrebbe essere altrimenti) il proletario o il capitalista. Questa forte dimensione materiale mi sembra sia quasi del tutto assente in Jaeggi, perlomeno all'interno del suo lavoro sull'alienazione in cui ampio spazio è dedicato alla costituzione del sé che stiamo qui delineando. Anticipando quanto emergerà nel corso del capitolo, questa e altre differenze strutturali con l'impostazione marxiana indicano che l'analisi di Jaeggi, pur ponendosi nel quadro della teoria critica inaugurata da Marx, diverge per diversi aspetti da essa.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 238.

¹⁴⁶ La studiosa tedesca fa spesso ricorso a frasi brevi ed efficaci e a immagini inusuali per dare l'idea di ciò di cui sta parlando. «Fuori, non dentro - l'esteriorizzazione del sé» (*Ibidem*) è il titolo che Jaeggi dà al paragrafo dedicato al ruolo centrale che il processo di esteriorizzazione ricopre all'interno della sua concezione del sé.

quello che lei stessa definisce *Essere come fare*¹⁴⁷ e l'identificazione. In linea con quanto abbiamo detto sin qui, Jaeggi insiste sulla centralità dell'azione nella costituzione e nella comprensione del sé di cui sta parlando. L'essere del soggetto è legato alla dimensione del fare in una doppia accezione che potremmo definire come segue: l'essere è in quanto *fa* ed è ciò che *fa*. Come abbiamo visto sopra, infatti, un sé che non si dà forma attraverso le relazioni, le scelte e le azioni che intraprende è vuoto al pari del *Geist* hegeliano privato del suo processo di *Bildung*, o meglio, semplicemente, non è. Allo stesso tempo, come abbiamo detto, il sé si appropria di se stesso exteriorizzandosi e relazionandosi e può perciò essere definito, come Jaeggi stessa scrive riprendendo Sartre: «una somma delle proprie azioni».¹⁴⁸

Vi è però un'altra accezione in cui il fare/farsi del soggetto può essere inteso. L'autrice riprende il concetto di articolazione elaborato da Charles Taylor¹⁴⁹ e si focalizza in modo particolare sulla dimensione creativa del processo di articolazione del sé. Ciò che facciamo, scegliamo, desideriamo non è qualcosa che esiste dapprima separatamente e che in un secondo momento viene exteriorizzato; in quello che facciamo articoliamo ciò che siamo e così facendo diamo forma a noi stessi e, allo stesso tempo, alle nostre azioni, ai nostri desideri, alle nostre inclinazioni. Vi è dunque

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 245.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Il riferimento principale è C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 49-86. Qui Taylor inserisce la descrizione dell'articolazione all'interno della sua analisi del sé come agente umano responsabile. Il concetto serve a Taylor per mostrare che, in qualità di agenti, siamo responsabili delle valutazioni e motivazioni che ci portano alla scelta. Queste ultime, infatti, non sono semplicemente date, ma siamo noi a dare loro una formulazione poiché «esse sono articolazioni del nostro senso di ciò che è degno, o superiore, o più integrato, o più realizzante, ecc.». Taylor prosegue col distinguere le articolazioni dalle semplici descrizioni in quanto queste ultime sono «caratterizzazioni di un oggetto totalmente indipendente, cioè un oggetto che non è modificato [...] dalla descrizione stessa», mentre al contrario «le articolazioni sono tentativi di formulare ciò che è inizialmente incolto, o confuso, o formulato male. Ma questo genere di formulazione o riformulazione non lascia il suo oggetto immutato». In questo senso, le nostre valutazioni e le nostre motivazioni all'azione non sono delle semplici descrizioni poiché i loro oggetti non sono indipendenti. Esse sono piuttosto articolazioni in cui delle intuizioni parziali, opache e/o incerte vengono plasmate ed insieme ad esse prende forma anche il sé che, elaborandole, si autointerpreta. Infatti, scrive Taylor: «Offrire una certa articolazione significa definire in una certa maniera il nostro senso di ciò che desideriamo o di ciò che riteniamo importante» (*Ivi* pp.75- 76).

quello che potremmo definire un doppio movimento: il sé, articolandosi, costruisce se stesso e allo stesso tempo dà forma alle sue articolazioni

Taylor intende il «divenire se stessi» - il processo in cui costituiamo ciò che siamo e chi siamo - come un continuo processo di articolazione in cui chiariamo a noi stessi i nostri desideri e le nostre valutazioni, sviluppando una corrispondente comprensione di noi stessi. [...] Secondo questo modello, solo attraverso l'articolazione noi diventiamo accessibili, non solo agli altri, ma anche a noi stessi. Quindi, non è che noi vogliamo, apprezziamo, riteniamo importante qualcosa e dopo, in un secondo momento, diamo espressione a queste valutazioni attraverso un processo di articolazione; piuttosto, questo stesso processo ha una dimensione «creativa».¹⁵⁰

Il sé definisce chi è, nel senso che dà forma alla propria esistenza, autointerpretandosi in ciò che fa. In questa ulteriore caratteristica del sé si vede emergere un elemento importante il quale sottende tutti gli altri sinora presi in esame: il sé è sempre, allo stesso tempo, qualcosa che è *già* e qualcosa che *non è ancora*. Il divenire se stessi significa infatti costruire se stessi ma anche scoprire se stessi attraverso un processo che si mantiene in costante equilibrio tra ciò che è già dato e ciò che è prodotto. In ciò che fa, nelle relazioni che intraprende e nelle scelte che compie, il sé crea e dà forma ad un qualcosa che già c'era seppur in maniera informe e non articolata. Il processo di appropriazione attraverso cui il sé realizza se stesso è dunque sempre un costruire e un ricostruire, un'invenzione e un ritrovamento. Per questo motivo la teoria di Taylor risulta per Jaeggi particolarmente interessante, perché l'articolazione, intesa nel senso in cui l'abbiamo definita, permette di tenere insieme entrambe queste dimensioni in quanto essa «fa o crea ciò che è articolato, ma deve nello stesso tempo corrispondere a ciò che di inarticolato trova prima».¹⁵¹

L'identificazione, infine, è l'ultimo elemento di questo elenco importante per comprendere in che modo sia costituito il sé da cui partire per ridefinire l'alienazione. Il sé, ci dice Jaeggi, non solamente è ciò che fa, ma è anche ciò in cui si identifica. L'insieme delle relazioni, dei desideri, delle scelte in cui il sé si identifica definisce ciò che esso è, ovvero dà forma alla sua esistenza. Il processo di identificazione è dunque

¹⁵⁰ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp. 240-241.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 242.

essenziale alla formazione del sé e al suo sviluppo. Occorre però specificare che l'identificazione non avviene mai nei confronti di un modello di sé prestabilito, né di un'identità fissa e già confezionata verso la quale il sé deve rivolgersi; non vi è mai, nella concezione di Jaeggi, un "vero" sé separato dal processo di appropriazione che abbiamo delineato sin qui. L'unico "vero" sé ammesso dalla visione di Jaeggi è l'insieme delle caratteristiche con le quali il soggetto genuinamente si identifica.¹⁵² L'identificazione non va perciò intesa come qualcosa di passivo che il soggetto subisce nei confronti di un modello esterno; in quanto passaggio costitutivo del processo di appropriazione così come lo stiamo delineando, l'identificazione viene condotta attivamente dal soggetto che instaura relazioni con se stesso e con il mondo identificandosi in ciò che fa.

Ripensata in questo modo all'interno del processo di appropriazione, l'identificazione non è dunque qualcosa che blocca il fluire del divenire ma, al contrario, contribuisce ad esso. Attraverso di essa il quadro antropologico cui Jaeggi fa riferimento risulta completo. Volendo tentare di riassumere quanto detto si potrebbe affermare che il soggetto a cui dobbiamo pensare è un sé che si forma relazionandosi con se stesso, con gli altri e col mondo in cui è immerso, il cui essere, mai definito, è fluido. Solo l'esteriorizzazione e l'articolazione nel mondo attraverso le sue azioni e scelte permettono a questo sé di definirsi e di giungere ad identificarsi con se stesso. Accanto a ciò occorre ricordare che questo processo attraverso cui il sé diviene, è sempre in equilibrio tra l'elemento puramente costruttivo e quello che Jaeggi, tramite Taylor, definisce ermeneutico-scoprente.¹⁵³ Il divenire se stessi non è mai il frutto di una *creatio ex nihilo* in quanto il processo di appropriazione del sé è, stando a Jaeggi: «sempre allo stesso tempo un processo di ritrovamento e di invenzione, di costruzione e di ricostruzione - un processo in cui ciò di cui ci si appropria acquista per la prima volta una forma attraverso la sua appropriazione».¹⁵⁴

¹⁵²«Il vero sé è l'insieme delle caratteristiche con le quali la persona genuinamente si identifica» scrive John Christman in un manoscritto inedito del 1998 intitolato *Autonomy and Self-reflection*, citato da Jaeggi per spiegare in che modo vada intesa l'identificazione e chi sia il sé al quale si riferisce (*Ivi*, p. 245).

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi* p. 244.

1.1.2 La relazione di appropriazione

La caratterizzazione del sé che abbiamo sin qui ripercorso ci permette di fare luce su chi sia il soggetto per la filosofa tedesca, quindi, colui che potrebbe trovarsi a vivere in maniera scissa, estraniata, dominata, non libera. Allo stesso tempo essa ci permette di iniziare a comprendere la metodologia abbracciata dalla studiosa e in che modo la sua analisi della *Entfremdung* procede: la ridefinizione dell'alienazione segue dal ripensamento delle categorie che ne sorreggono e ne definiscono il concetto, e tra queste in modo particolare quella di soggetto. Ciò che Jaeggi compie, in un certo senso, è dunque quella che potremmo definire una meta-critica in quanto oggetto di analisi, di obiezioni e di un riposizionamento sono primariamente i concetti interni a quella costellazione che compone il concetto stesso di alienazione. Non soltanto critica dell'alienazione, dunque, ma anche critica dei presupposti su cui la critica dell'alienazione si basa.

La ridefinizione del sé rappresenta uno dei passaggi chiave in questo modo di procedere ed è un momento imprescindibile per comprendere il pensiero di Jaeggi in quanto attraverso di esso la filosofa intende allontanare la sua riflessione da ogni forma di essenzialismo. Quest'ultimo è inteso - non soltanto dalla filosofa tedesca -¹⁵⁵ come un approccio volto a rintracciare degli immutabili che trascendono i fenomeni e la storicità. Per questo motivo esso è considerato inadatto alla teoria critica contemporanea che intende invece porsi da un punto di vista differente, più *modesto* potremmo dire, secondo cui i concetti assumono senso in maniera sociale e contestuale. Scopo della critica contemporanea è quello di rimanere aderente alla realtà - la quale è sempre storica e particolare - a cui rivolge lo sguardo e di indagare i fenomeni restituendo le loro dinamiche e gli elementi negativi¹⁵⁶ che li caratterizzano. Il tentativo di evitare forme di essenzialismo non intende, nel pensiero di Jaeggi e degli

¹⁵⁵ La critica all'essenzialismo è largamente diffusa nell'ambito della teoria critica contemporanea. Come vedremo anche attraverso gli altri autori presenti in questo lavoro, il riferimento all'essenza o ad un carattere immutabile e atemporale dell'umano viene completamente meno e lascia lo spazio ad uno sguardo sempre radicato nella storia e nel particolare. Sulle criticità sollevate e lasciate aperte da tale approccio insisteremo in modo particolare nell'ultima parte del lavoro.

¹⁵⁶ Sulla definizione di tale negativo si gioca la differenza tra i vari autori.

altri autori che prenderemo in esame, porsi come un rifiuto ad entrare all'interno dei fenomeni per comprenderli nella loro vera realtà; esso deriva piuttosto dalla volontà di allontanare la riflessione da modelli e definizioni atemporali e slegati dal contesto storico e sociale.

È per mantenersi fedele a questa impostazione che diviene particolarmente importante per la filosofa tedesca ripensare la caratterizzazione antropologica così come abbiamo appena visto, rinunciando cioè ad un soggetto il cui essere sia predefinito, immutabile e in questo senso fuori dalla storia. Tale punto di partenza serve all'autrice per impostare la sua analisi a partire da un punto di vista differente da quei *difetti essenzialistici*¹⁵⁷ che hanno caratterizzato le teorie dell'alienazione. Siamo ora in grado di capire meglio perché Jaeggi non descrive mai il sé nei termini di una grandezza ontologica indipendente da quel processo di *Bildung* che passa attraverso le nostre azioni, il nostro rapporto col mondo e le relazioni che tessiamo in esso. Il soggetto emerge secondo la filosofa da un processo mai concluso e non può quindi dirsi in alcun modo predefinito o teleologicamente orientato. L'attenzione con cui Jaeggi intende allontanare dal suo lavoro qualsiasi riferimento ad un'essenza immutabile può inoltre essere scorta nella ridefinizione che essa compie dell'identificazione. Quest'ultima va reinterpretata come un'azione attiva che il soggetto compie in ciò che fa, sceglie, desidera, e va rifiutata invece l'idea che l'identificazione possa avvenire nei confronti di una qualche immagine del sé aprioristicamente definita, cioè, di un'essenza umana intesa nel senso di un modello immutabile nei confronti del quale il sé concreto, quasi come fosse una sua riproduzione, possa essere giudicato più o meno fedele.

In linea con questa posizione, Jaeggi rifiuta anche l'idea per cui possa esistere una sostanza separata e immutabile da cui il processo di formazione del sé scaturisce: il processo di appropriazione, infatti «non conosce nessun *fuori*».¹⁵⁸ Questa impostazione antiessenzialista, ed anche antimetafisica di Jaeggi rappresenta senza dubbio un forte elemento di novità rispetto agli autori che abbiamo sin qui preso in esame, tuttavia essa rispecchia perfettamente il pensiero che si sviluppa tra la fine del '900 e gli inizi del nuovo secolo. Come è stato solamente accennato alla fine del capitolo scorso attraverso Foucault, negli anni '60 e '70 si inaugura una linea di pensiero definito poststrutturalista e postmodernista che decostruisce l'idea di soggetto in favore di

¹⁵⁷ Così li definisce Honneth nella prefazione del testo da lui curata (*Ivi*, p. 7).

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 244. Corsivo mio.

un'identità fluida, ibrida e molteplice.¹⁵⁹ Dopo Foucault e Deleuze,¹⁶⁰ si potrebbe dire, ogni pensiero filosofico che intenda far riferimento ad un soggetto deve in qualche modo fare i conti con la visione poststrutturalista, sia che ne condivida gli assunti, sia che li rigetti.

L'analisi di Jaeggi, che emerge a fine '900, deve essere collocata in tale contesto. Compiendo un paragone temporalmente inverso, si potrebbero brevemente richiamare alcuni elementi tipici del pensiero poststrutturalista per mostrare come in essi siano presenti diversi punti di contatto con quanto abbiamo visto sin qui all'interno del pensiero di Jaeggi. Tra questi, primo tra tutti mi sembra essere l'idea per cui il sé sia strettamente contingente e abbia un potere auto-creativo, sia cioè capace di dare forma a se stesso e di crearsi attraverso l'esperienza. Accanto a questo, il rifiuto di ogni essenzialismo, che abbiamo sottolineato essere fondamentale per lei, segue quasi necessariamente dal carattere fluido del sé: all'interno di una impostazione che decostruisce il soggetto, qualsiasi rimando ad una concezione sostanzializzante ed

¹⁵⁹ Abbiamo già visto come per Foucault l'individuo sia una creazione del potere che sorveglia e punisce e plasma i soggetti. Di conseguenza, un pensiero critico che voglia rivolgersi contro questo potere non può in nessun modo fare leva sui diritti dell'individuo ma, al contrario, deve dirigersi verso la spersonalizzazione, cioè deve in un certo senso disfarsi dell'individuo decostruendo i dispositivi che l'hanno plasmato. In questa prospettiva qualsiasi rimando ad un sé unitario e fisso diviene sospetto e indice di quel potere che si vuole criticare. Decostruendo l'individuo, ciò che rimane è un sé fluido e libero da ogni categorizzazione e imposizione sociale. Un sé svuotato di ogni necessità e storicamente contingente che può continuamente inventarsi in maniera *obliqua* e che, dice Foucault: «*heureusement on n'atteint jamais*» M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994 (J. Revel (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970: follia, scrittura, discorso*, trad. it. G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996), p. 165.

¹⁶⁰ La visione poststrutturalista dell'individuo viene condivisa da molti altri autori tra i quali va senza dubbio richiamato Gilles Deleuze. I suoi lavori su schizofrenia e capitalismo «sfondano», usando il suo linguaggio, l'idea standard di individuo e la disintegrano in mille piani mettendo bene in luce la natura ibrida e molteplice di ciascuno. La concezione del sé presente in Deleuze viene chiaramente espressa ne *L'anti-Edipo* in cui si legge: «Il compito della schizoanalisi è di disfare instancabilmente l'io e i suoi presupposti, di liberare le singolarità prepersonali ch'essi rinchiudono e rimuovono, di far scorrere i flussi ch'essi potrebbero emettere, di ricevere o di intercettare, di costruire sempre più lontano e sempre più finemente le schizza e i tagli ben al di sotto delle condizioni di identità, di smontare infine le macchine desideranti che investono ognuno e lo raggruppano con altri. Ciascuno è infatti un *groupuscule* e deve vivere così [...]» G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie : l'anti Oedipe*, De Minuit, Paris 1965 (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 416).

essenzializzante dell'identità diviene non solo criticabile ma persino inaccettabile. Il sé infatti non è mai un'unità pre-strutturata che si dà fin dall'inizio, ma è composto da *mille piani* ed è immerso in molteplici processi attraverso cui si inventa senza mai dirsi concluso.

Tra la visione del sé elaborata da Jaeggi e la critica poststrutturalista del soggetto sono dunque rintracciabili importanti punti di contatto. Nonostante ciò, sostenere che l'impostazione antropologica della filosofa sia totalmente identificabile con il poststrutturalismo costituirebbe senza dubbio un errore. Accanto agli elementi di continuità risulta infatti interessante notare un tentativo da parte di Jaeggi di prendere distanza da questa impostazione rispetto alla quale la formulazione dell'appropriazione del sé che abbiamo delineato sin qui trova un suo margine di originalità. Quest'ultimo va rintracciato principalmente in ciò che abbiamo detto prima: il sé è sempre prodotto ma è anche *dato* per Jaeggi, e c'è quindi un doppio movimento del processo del divenire che oscilla tra un'inventare (tipico tema poststrutturalista) e un riscoprire. Come la filosofa scrive: «Se l'appropriazione di sé, come abbiamo visto, è un processo in cui il trovare e l'inventare, il costruire e il ricostruire sono cooriginari, allora il processo di appropriazione fa sempre i conti con l'esistenza di qualcosa di precedente che recupera e trasforma».¹⁶¹ La formazione del sé non è cioè qualcosa di assoluto - nel senso di totalmente slegato - in quanto ci sono sempre dei condizionamenti precedenti da cui l'appropriazione muove e con cui deve fare i conti. Vi è per la filosofa sempre qualcosa di cui ci si appropria, quindi qualcosa che c'è già, ma che prende forma solamente all'interno del processo di appropriazione. Ciò che viene rigettato è dunque l'idea che l'appropriazione possa essere intesa come creazione del sé dal nulla, mentre invece non è in discussione il fatto che non esista alcun sé prima del processo di appropriazione - altrimenti verrebbe meno l'antiessenzialismo a cui tanto tiene Jaeggi.

In questo senso, il processo di appropriazione elaborato si pone in continuità con la visione poststrutturalista mantenendo però una certa originalità rispetto ad essa. Ciò che sta particolarmente a cuore alla filosofa è chiarire che il processo di realizzazione così come viene inteso nella sua analisi, cioè l'appropriazione, non deve essere frainteso nei termini di pura invenzione e il soggetto che lo compie non deve mai essere

¹⁶¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 275.

scambiato con un creatore onnipotente.¹⁶² Per comprendere questa sua originalità è utile richiamare un esempio a cui lei stessa si riferisce, cioè la differenza aristotelica tra *poiesis* e *praxis*: mentre nella prima vi è la produzione di un qualcosa, quindi di un oggetto esterno, nella seconda lo scopo è l'esecuzione stessa dell'azione. Il processo di appropriazione che stiamo qui tentando di delineare deve essere inteso nella direzione di questo secondo modello, quello appunto della prassi. Secondo Jaeggi infatti il sé è un «processo pratico-sperimentale in cui si è coinvolti»¹⁶³ e non un'opera d'arte che ciascuno fa di se stesso.¹⁶⁴

Nel paradigma del sé come opera d'arte possiamo rintracciare alcuni elementi che non troviamo invece nel modello antropologico di Jaeggi. In primo luogo l'immagine dell'opera d'arte richiama il procedimento della produzione di *qualcosa*, l'oggetto artistico appunto, da parte di *qualcuno*, generalmente l'artista. Di conseguenza, il sé come opera d'arte risulta essere allo stesso tempo soggetto della produzione ed oggetto prodotto, rimanendo dunque incastrato in un paradigma della produzione che è lontano dall'appropriazione come l'abbiamo sin qui descritta. In secondo luogo, l'opera d'arte può essere intesa nei termini di un'invenzione originale e può dunque rappresentare una creazione nuova che non deve tener conto di alcun condizionamento o determinazione. Ciò ha due conseguenze importanti: innanzitutto, quanto abbiamo detto prima, cioè il ritorno ad un'idea di creazione del soggetto *ex nihilo* che non prevede qualcosa che esista già prima e, accanto a questo, l'impossibilità di individuare dei criteri di valutazione nella creazione del sé. L'idea di una creazione assoluta del sé, senza alcun orientamento e senza alcun condizionamento preesistente, non lascerebbe infatti alcuno spazio per l'individuazione di criteri di giudizio grazie ai quali poter valutare se la formazione del sé possa dirsi riuscita o disturbata.

¹⁶² Jaeggi prende distanza da ogni concezione si fondi sull'idea di un soggetto inteso come creatore assoluto di se stesso e scrive: «Questa idea della formazione di sé sembra andare di pari passo, per certi aspetti, con un volontarismo che ha i tratti di una *Hybris*. Da dove viene infatti l'attore che improvvisamente è dotato di così tanto potere di azione da potersi «creare come un'opera d'arte»? Chi crea il creatore qui? O si tratta qui non solo di una *creatio ex nihilo* ma anche di una *creatio* senza *creatori*» (*Ivi*, p. 276).

¹⁶³ *Ivi*, p. 277.

¹⁶⁴ L'immagine del sé come opera d'arte è presente, ad esempio, negli ultimi scritti di Foucault il quale rappresenta uno dei riferimenti principali segnalati da Jaeggi.

Questa implicazione, che l'autrice scorge dietro l'immagine del sé come opera d'arte, risulta di centrale importanza perché in essa è in gioco la possibilità stessa di recuperare la categoria di alienazione. Una visione antropologica che implichi la totale assenza di criteri valutativi nel processo di formazione del sé significherebbe, infatti, il venir meno delle condizioni di esistenza del concetto stesso di alienazione. Di conseguenza, nessun giudizio di alienazione risulterebbe possibile. Si comprende perciò che per Jaeggi il darsi di uno spazio normativo costituisce un elemento imprescindibile senza il quale la sua intera analisi della *Entfremdung* verrebbe meno, ed è dunque sulla questione della normatività che va rintracciata un'altra grande differenza tra la formulazione del sé come appropriazione e l'idea di soggetto come invenzione.

Si comprende ora perché Jaeggi insiste nel descrivere il sé come «risultato di una prassi che consiste nell'interazione con ciò che è altro»,¹⁶⁵ definizione attraverso cui si rende evidente la distanza tra la sua impostazione e qualsiasi pensiero attribuisca al soggetto la possibilità di prodursi in maniera incondizionata e totalmente nuova. La definizione data da Jaeggi ci aiuta però a mettere in luce anche un altro aspetto: il soggetto di cui stiamo parlando non potrebbe in alcun modo essere letto attraverso l'immagine dell'opera d'arte perché la sua formazione avviene sempre in mezzo agli altri e tramite gli altri. Non dobbiamo infatti dimenticare la caratterizzazione del sé che abbiamo delineato nelle pagine precedenti: per Jaeggi il soggetto prende forma solo nel suo legame col mondo e con gli altri, quindi, con la società. In questo senso, non solo il sé non si crea dal nulla, ma neanche, si potrebbe dire, da solo; siamo sempre e soltanto «coautori di noi stessi».¹⁶⁶ Per questo motivo Jaeggi scrive: «L'appropriazione di sé significa quindi una formazione di sé senza però l'onnipotenza di un demiurgo che inventa se stesso».¹⁶⁷ Essa non coincide con l'idea di invenzione del sé né però, al lato opposto, ricade nel riferimento ad un'essenza immutabile.

Il confronto con la visione poststrutturalista ci ha aiutato a definire meglio la costituzione del sé che stiamo indagando e a comprendere l'originalità dell'idea di appropriazione proposta dalla filosofa. Come si intuisce già da questa prima parte, l'appropriazione rappresenta il vero fulcro della concezione antropologica elaborata dalla filosofa e forse, si potrebbe dire, di tutto il suo pensiero. Ciò che primariamente

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 278.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

descrive il soggetto al quale ci stiamo riferendo è infatti il processo di appropriazione di se stesso nel quale egli è costantemente immerso. Ogni aspetto della caratterizzazione che abbiamo seguito fin qui è servito, di fatto, a comprendere in che modo il processo di appropriazione vada inteso e con quali modelli non vada invece confuso. Volendo arrivare ad una prima conclusione di quanto si è detto sin qui, si potrebbe perciò dire che il *chi* dell'analisi di Jaeggi è un sé che si costituisce attraverso una continua relazione di appropriazione con se stesso e col mondo. In questo senso, il riferimento antropologico che sorregge la categoria di alienazione risulta posizionato all'interno di quello che si potrebbe definire un *paradigma relazionale* il quale caratterizza, come vedremo nel resto del capitolo, la ripresa e la rielaborazione della categoria di alienazione da parte della filosofa.

1.2 «Come, non che cosa»: ripensare la *Entfremdung*

1.2.1 La svolta formale

Ripercorrere la caratterizzazione del soggetto a cui Jaeggi si riferisce ci ha permesso di entrare all'interno del metodo attraverso cui la filosofa procede e di mettere in luce alcuni punti preliminari fondamentali per comprendere la sua rielaborazione del concetto di alienazione. Tra questi, in primo luogo, un elemento che è presupposto da quanto abbiamo sin qui detto ma che, come si può dedurre dal precedente capitolo, non può esser dato per scontato all'interno di una critica dell'alienazione: il soggetto della *Entfremdung* a cui la filosofa tedesca si riferisce è un sé, ovvero è il soggetto singolo, cioè non una classe sociale, non un popolo, non il *Geist*.¹⁶⁸ Il secondo punto che vorrei richiamare è il posizionamento di questo sé all'interno di un paradigma che ho definito relazionale, in quanto fondante per il soggetto è la pluralità di relazioni in cui esso è coinvolto e in modo particolare la relazione col mondo. Infine, il terzo aspetto che dobbiamo tenere sempre presente è l'appropriazione del sé - sulla quale si fonda

¹⁶⁸ Su questo aspetto ritornerò alla fine del capitolo, nel paragrafo 1.4.

quanto diremo - pensata come un riformulato processo di *Bildung* attraverso cui il soggetto esiste e diviene se stesso.

Una volta fissati questi tre elementi possiamo finalmente comprendere cosa Jaeggi intenda per alienazione. La definizione che lei stessa fornisce all'inizio del suo testo è la seguente: «L'alienazione è una relazione in assenza di relazione» e poco dopo aggiunge: «L'alienazione denota, quindi, non l'assenza di una relazione ma è essa stessa una relazione - per quanto deficitaria. Viceversa, il superamento dell'alienazione non significa il ritorno a un indifferenziato stato di unità con se stessi e con il mondo ma, di nuovo, una relazione: un *rapporto di appropriazione*».¹⁶⁹ Anche ad una prima lettura risulta dunque evidente che la ridefinizione dell'alienazione poggia per Jaeggi sulle categorie che abbiamo sin qui preso in esame e in modo particolare sull'appropriazione e sulla relazione. L'alienazione si manifesta infatti proprio all'interno di quella relazione di appropriazione attraverso cui il sé si forma e ne rappresenta un disturbo, un'interferenza.¹⁷⁰

Ciò che Jaeggi intende sottolineare fin da subito attraverso questa definizione è la necessità di allontanarsi da un'idea di alienazione concepita come perdita di legame ed estraneità assoluta; l'alienazione non indica la mancanza di una relazione ma piuttosto, si potrebbe dire utilizzando la stessa semantica, una *relazione mancante* con se stessi, con gli altri e con il mondo. Il primo elemento che mi sembra significativo notare in questa definizione è che anche il concetto di alienazione, come il soggetto, viene riposizionato all'interno di un paradigma relazionale. Con ciò intendo sottolineare due aspetti in cui si rende evidente l'originalità dell'autrice: in primo luogo l'alienazione è definita come una relazione, di un particolare tipo sì, ma pur sempre come una relazione. Jaeggi, cioè, reinterpreta tutte le categorie semantiche che abbiamo incontrato sin qui - quindi l'oggettivazione, la scissione, la reificazione, il dominio ecc. - innanzitutto come relazioni. Strettamente connesso a questo primo aspetto, in secondo luogo la ridefinizione compiuta dalla studiosa tedesca si pone al di là della divisione

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁷⁰ Per questo motivo, pur rappresentando il punto di partenza delle riflessioni della filosofa, la ridefinizione dell'alienazione risulta pienamente comprensibile solo avendo chiarito la natura fluida e relazionale del soggetto e cosa si intenda per rapporto di appropriazione. Spero perciò che a questo punto risulti chiaro perché ho scelto di fare un percorso inverso rispetto a quello operato da Jaeggi, cioè partire dalla caratterizzazione del sé e dalla relazione di appropriazione per arrivare solo in un secondo momento alla definizione vera e propria di alienazione.

alienazione oggettiva-alienazione soggettiva¹⁷¹ insistendo sul *tra*. Ciò che va indagato, andando oltre la divisione soggetto-oggetto, sono le connessioni, occorre cioè porsi nel mezzo anziché muovere da una delle due parti. Scrive infatti Jaeggi: «[...] l'alienazione dal mondo implica l'alienazione da se stessi e, viceversa, il soggetto è alienato da sé in quanto è alienato dal mondo; di più, è precisamente questa interrelazione che rende il concetto così interessante».¹⁷²

Questo secondo aspetto ci permette di introdurre un ulteriore elemento di centrale importanza per comprendere la rielaborazione compiuta da Jaeggi, cioè un necessario cambiamento di prospettiva. La ridefinizione che abbiamo qui fornito e da cui la studiosa avvia il suo percorso, non è infatti da sola sufficiente a rendere nuovamente produttiva la categoria di alienazione. Per far sì che ciò avvenga occorre attuare quella che viene definita una *svolta formale*¹⁷³ grazie alla quale si esca dall'idea per cui si è alienati *da* qualcosa e si esamini invece il carattere della relazione che si presenta come alienazione, così da poterne diagnosticare le varie forme di disturbo. Il cambiamento che la filosofa ritiene necessario è quello rispetto ad alcune interpretazioni classiche dell'alienazione tra cui, in primo luogo, quella che nelle prime pagine del lavoro abbiamo sottolineato provenire dalla tradizione religiosa, per cui l'alienazione rappresenta la caduta e l'allontanamento da uno stato paradisiaco originale.¹⁷⁴ Allo stesso tempo Jaeggi rifiuta ogni impostazione preveda il riferimento ad

¹⁷¹ Di questa partizione dell'alienazione abbiamo già parlato nel capitolo precedente in modo particolare nelle pagine dedicate a Marx e all'alienazione nel '900 (paragrafi 1.2 - 1.3). Il riferimento alle due dimensioni della *Entfremdung* viene evidenziato soprattutto nei contesti neomarxisti, come ad esempio nel già citato testo A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*.

¹⁷² R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 30.

¹⁷³ *Ivi*, p. 35.

¹⁷⁴ Riprendendo quanto abbiamo già visto, penso ad esempio all'idealizzazione che Hegel fa della *pòlis* greca alla quale guardare come modello di armonia perduta da cui ci si è allontanati sempre più, sino a giungere a quello che potremmo forse intendere come suo opposto, ovvero lo stato moderno permeato da una mentalità meramente strumentale.

un sé autentico¹⁷⁵ che è stato tradito, deformato,¹⁷⁶ dal quale si è fuoriusciti e verso il quale occorre ritornare. Se infatti, scrive: «si pensa l'alienazione come un "essere fuori da sé" e il suo superamento come un "tornare a sé", l'alienazione è qualcosa come un "meccanismo incorporato di superamento"». ¹⁷⁷

¹⁷⁵ Rimanendo agli autori già citati, la dimensione dell'autenticità è un elemento centrale nell'ontologia esistenziale di Heidegger in cui il modo d'essere del *Si* rappresenta la perdita di se stessi.

¹⁷⁶ La teoria dell'alienazione elaborata da Marx denuncia l'abbruttimento, nel lavoro estraneato, di ciò che è propriamente umano ed è per questo stata lungamente oggetto di critiche antiessenzialistiche. Nei *Manoscritti* del 1844, infatti, la teoria dell'alienazione risulta legata alla visione feuerbachiana dell'uomo come *Gattungswesen* e in essa molti critici hanno evidenziato il rimando ad un'essenza umana immutabile. Una delle posizioni più forti e influenti a questo proposito è senza dubbio rappresentata da Althusser il quale elabora la famosa tesi della *rottura epistemologica* su cui ancora oggi si discute all'interno del dibattito marxista. Secondo questa tesi, esisterebbe una frattura tra il Marx delle opere giovanili, tra cui appunto rientrano i *Manoscritti* del 1844, e quello delle opere della maturazione e della piena maturità; fino ai testi del 1845 vi è infatti per Althusser un Marx ancora ideologico che lascia poi spazio, invece, ad un approccio più scientifico. All'interno di questa divisione, i *Manoscritti* e la tematica dell'alienazione vanno letti come il frutto di un Marx ancora legato all'antropologia di Feuerbach e vengono perciò giudicati da Althusser: «il testo più lontano che ci sia, teoricamente parlando, dall'alba che stava per spuntare» L. Althusser, *Pour Marx*, Editions François Maspero, Paris 1965 (*Per Marx*, trad., it. F. Madonia, Editori riuniti, Roma 1972, p. 19). Secondo l'autore inoltre, dopo questa lunga notte rappresentata dai testi giovanili, Marx rompe con ogni antropologia ed umanesimo filosofici ed avvia una critica dell'essenza umana da lui concepita come ideologia. Jaeggi cita questa posizione di Althusser non tanto per condividere la critica a Marx, quanto piuttosto per sostenere che dopo di lui «la critica dell'essenzialismo è divenuta una sorta di "senso comune" della discussione filosofica contemporanea» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 68).

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 68. Qui risulta nuovamente evidente il collegamento con quanto abbiamo visto in Hegel, in modo particolare per l'alienazione come processo di esteriorizzazione necessario al *Geist* nella *Fenomenologia*.

Ridefinire l'alienazione come relazione deficitaria permette alla filosofa di allontanarsi da questi modelli¹⁷⁸ in quanto ciò che il suo concetto intende diagnosticare sono i vari modi in cui le relazioni di appropriazione attraverso le quali ci realizziamo, cioè diamo realtà a noi stessi,¹⁷⁹ presentano dei disturbi. Non vi è dunque alcuno spazio per un "prima" a cui tornare, né per un'essenza verso cui rivolgersi. In ciò consiste il cambiamento di prospettiva e ad esso segue la necessità di attuare una svolta formale, in quanto lo scopo dell'analisi critica non deve essere quello di indagare un'unità originaria dalla quale si è verificato un distacco, né la figura di un proprio sé precostituito dal quale ci si è allontanati; l'analisi deve piuttosto rivolgersi alle relazioni che intrecciamo, ai modi in cui esse vengono stabilite e vissute. La riflessione della filosofia ci spinge a cambiare prospettiva e a ragionare non più nei termini di un'alienazione *da qualcosa* poiché l'alienazione si manifesta *in* quello che si fa, nel *come* si vive e si tessono le relazioni.

¹⁷⁸ Come è già iniziato ad emergere, tra Jaeggi e Marx è possibile cogliere numerosi punti di differenza. Tuttavia, quando affermo che la ridefinizione operata da Jaeggi le permette di prendere distanza dai modelli precedenti, non intendo dire che la sua visione risulti del tutto inconciliabile con quella marxiana. La filosofa stessa si preoccupa di sottolineare la compatibilità presente tra la sua idea di appropriazione e l'impostazione marxiana la quale solo apparentemente può risultare essenzialista. Se è infatti vero che nelle pagine dei *Manoscritti Economico Filosofici del 1844* l'alienazione corrisponde all'estraneazione di qualcosa che è proprio, non necessariamente il processo di riappropriazione aperto da Marx deve essere essenzialisticamente inteso come un tornare a ciò che si è perso. Il fulcro dell'analisi marxiana, sottolinea Jaeggi, va infatti rintracciato nel lavoro il quale è il luogo in cui si sperimenta la resistenza del materiale, è cioè un'attività in cui la realizzazione finale non sempre corrisponde all'intenzione da cui si è partiti. Questo scarto proprio del lavoro sgretola, secondo Jaeggi, le fondamenta di qualsiasi concezione precostituita e immutabile dell'uomo. Infatti, se il lavoro attraverso cui l'uomo si esteriorizza e si aliena è per definizione luogo di apertura all'incertezza, il movimento di riappropriazione con cui si fuoriesce dall'alienazione è in realtà un'appropriazione intesa nel senso di Jaeggi, cioè, non un percorso prefissato, ma un'esperienza aperta e un processo sconosciuto. Riletta in questo modo, l'alienazione e il processo di appropriazione che essa ostacola escono dalla interpretazione essenzialistica la quale è secondo la filosofa evidentemente inconcepibile per lo stesso Marx che definisce l'essenza umana qualcosa che si forma sempre *nel* mondo naturale e sociale. Si veda R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, in P. Garofalo, M. Quante (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, cit. pp. 13-22.

¹⁷⁹ «Il mio riferimento alla tematica dell'alienazione conduce piuttosto a un concetto di *realizzazione di sé* inteso come processo del "dare-realtà-a-se-stessi" nel mondo [...]» (*Ivi*, p. 230).

Il ricorso ad un approccio formale che accompagna la ridefinizione data da Jaeggi rappresenta dunque un ulteriore elemento di novità all'interno della critica dell'alienazione. Accanto ad un fenomeno da denunciare, l'alienazione è per la filosofa un *come* che serve a valutare la pluralità delle relazioni in cui siamo immersi. I processi di appropriazione attraverso i quali ci realizziamo possono infatti essere riusciti o meno e l'alienazione serve ad indicare questo secondo caso e a comprendere i disturbi che fungono da impedimento od ostacolo. Attraverso la ridefinizione operata da Jaeggi, l'alienazione diviene quindi, per dirlo con una formula, un indice della qualità delle relazioni attraverso cui ci appropriamo di noi stessi. Questa svolta formale all'interno della teoria dell'alienazione da un lato permette a quest'ultima di rendersi autonoma dai singoli fenomeni, nel senso che essa diventa un modello di critica trasversale applicabile ad ogni relazione - sia essa il modo in cui ci rapportiamo con noi stessi, o col nostro lavoro, o con gli altri, o con la società in cui viviamo, e indipendentemente dal fatto che ci troviamo o meno in un sistema capitalista.¹⁸⁰ Dall'altro lato, però, in quanto relazione deficitaria che si manifesta all'interno del processo di realizzazione del sé, l'alienazione ha sempre necessariamente un volto e un luogo, e si manifesta nel particolare, nelle nostre scelte, nelle nostre azioni, nei nostri desideri.

Si può comprendere ora più facilmente per quale motivo lo spostamento di prospettiva operato da Jaeggi vada di pari passo, nella sua analisi, con il ricorso ad uno sguardo fenomenologico in grado di cogliere l'alienazione nei fenomeni quotidiani. Se scopo dell'analisi è comprendere il *come* delle relazioni, diviene difatti necessario fare propria una metodologia che indaghi la concretezza dei fenomeni, che sappia cogliere le loro dinamiche interne ed evidenziare in essi gli elementi di disturbo. La relazione deficitaria oggetto di indagine è infatti quella del nostro sé nel suo processo di appropriazione, processo che come abbiamo visto è estrinsecazione, relazione col mondo e con gli altri, e si svolge attraverso le nostre scelte e il nostro agire. Il terreno di indagine dell'alienazione è perciò il particolare in cui queste relazioni hanno luogo e, conseguentemente, il metodo utilizzato deve essere in grado di vedere e comprendere i singoli fenomeni al fine di poter cogliere ciò che in essi non va. A questa necessità

¹⁸⁰ Qui mi sembra risulti evidente un'altra grande differenza con l'alienazione marxiana la quale è indissolubilmente legata alla critica del sistema economico capitalista. La svolta formale operata da Jaeggi permette invece di intendere l'alienazione come uno schema interpretativo applicabile ad ogni condizione materiale.

risponde il ricorso ad uno sguardo fenomenologico il quale va dunque inteso più nella sua accezione etimologica che in senso husserliano.

L'alienazione come *tema quotidiano*¹⁸¹ assume un ruolo rilevante e non potrebbe essere altrimenti nella ripresa del concetto da parte di Jaeggi. Ciò si può intuire facilmente anche guardando alla struttura del suo testo sulla *Entfremdung*, in cui la parte centrale è dedicata all'esame di quattro situazioni estrapolate dalla vita di tutti i giorni dalle quali la filosofa parte per ricostruire diverse dinamiche di alienazione da se stessi. In linea con quanto abbiamo detto, i casi presi in esame sono situazioni concrete - i cui protagonisti potrebbero benissimo essere i nostri amici, i nostri colleghi o noi stessi - nella descrizione delle quali vengono rilevate e analizzate alcune criticità che nel capitolo precedente avremmo collocato nella sfera dell'autoalienazione. La vita di un giovane ricercatore che mette su famiglia e si trasferisce in campagna dalla città, le azioni di un redattore ambizioso che imita i modi di fare del suo capo, la crisi interiore di una femminista convinta, e ancora, il comportamento di un professore di fronte alle critiche che gli vengono mosse diventano per Jaeggi *il luogo* in cui scorgere in atto l'alienazione nelle sue molteplici dimensioni.

Vivere la propria vita in maniera estranea può infatti assumere diversi significati, come abbiamo visto nel corso del primo capitolo: scissione, inautenticità, spossamento, dominio, estraneità verso se stessi e il mondo, ecc. Attraverso i quattro esempi di vita quotidiana Jaeggi intende restituire una fenomenologia dell'alienazione¹⁸² che ricostruisca il concetto passando attraverso il suo contenuto concreto, ovvero la sua manifestazione quotidiana in questa molteplicità di fenomeni. In particolare, le dimensioni dell'alienazione che vengono rintracciate guardando ai casi concreti sono quattro: il senso di impotenza e la perdita di controllo sulla propria vita all'interno della quale ci si sente come intrappolati, la perdita di autenticità nei ruoli sociali, la scissione interiore, e infine l'indifferenza come estraneità dal mondo e perdita

¹⁸¹ *Ivi*, p. 87.

¹⁸² Come lei stessa afferma nell'introduzione: «Ciascuno dei quattro capitoli di questa seconda parte è basato sulla descrizione di una situazione concreta, grazie alla quale varie dimensioni dell'alienazione possono essere illustrate e analizzate. Questi esempi - che possono essere intesi come una sorta di "fenomenologia" dell'alienazione (o come una macroanalisi del fenomeno dell'alienazione) - cercano di assicurare il punto di partenza per la ricostruzione concettuale del concetto» (*Ivi*, p. 33).

del proprio sé.¹⁸³ Ognuno di questi aspetti viene interpretato come indice di un disturbo nella relazione di appropriazione attraverso cui diventiamo noi stessi e in quanto tale viene giudicato fenomeno di alienazione. La perdita di potere e di controllo sulla propria vita significa infatti che il processo di appropriazione delle proprie azioni - ricordiamo che il sé è per Jaeggi ciò che fa e ciò in cui si identifica - si è interrotto e che non riusciamo a percepire la fluidità in cui siamo immersi, cioè la possibilità e l'apertura che sempre ci caratterizzano. In questo senso Jaeggi scrive: «Sono reificate e “alienanti” quelle situazioni che non possono essere comprese come campo di possibilità e come procedimento sperimentale».¹⁸⁴ Allo stesso tempo, l'inautenticità si manifesta quando si veste un ruolo sociale in cui non riusciamo ad articolare noi stessi e percepiamo una scissione interna quando non ci identifichiamo con i desideri che pure proviamo, ma che non rispondono alla concezione che abbiamo di noi stessi. Quest'ultima viene infatti così intesa dalla filosofa

Parlare di concezione di se stessi implica due momenti. Primo: non solo noi facciamo e vogliamo certe cose, ma ci rapportiamo al fatto di farle e di volerle, ci *comprendiamo come* qualcuno che fa e che vuole queste cose. Secondo: avere una concezione di sé significa mettere questi singoli aspetti in un *contesto*. Ciò significa che una concezione di

¹⁸³ È evidente che i casi presi in esame da Jaeggi non riescano ad esaurire la descrizione dei fenomeni contemporanei di alienazione, ma come abbiamo già accennato, non è questo l'intento che muove la filosofa nel suo lavoro. Jaeggi non prende in esame queste quattro situazioni di vita in quanto esempi esaustivi, né vuole tentare di fornire uno spettro completo delle manifestazioni di alienazione. Il suo intento esplicito è quello di ricostruire ed elaborare il concetto di alienazione come relazione in assenza di relazione passando per il concreto.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 115.

sé [...] è un principio di organizzazione interno, il tentativo di dare ai nostri desideri e alle nostre azioni un contesto e di dare a questo un *sensu*.¹⁸⁵

Infine, l'ultima dimensione dell'alienazione presa in esame da Jaeggi nel suo percorso fenomenologico riguarda il sentirsi estranei rispetto al mondo, fenomeno che è concepito dalla filosofa come una «separazione illusoria»¹⁸⁶ in quanto noi ci determiniamo sempre e solo attraverso il contatto con esso. Di conseguenza, l'indifferenza rispetto a ciò che ci circonda non significa mai un'interruzione del rapporto con il mondo, ma è piuttosto indice dell'impossibilità di appropriarsene in maniera attiva, cioè di dargli significato e di renderlo in questo senso *proprio*. Accanto a ciò va ricordato che nella concezione del sé elaborata dall'autrice, il rapporto col mondo è cooriginario al rapporto che ognuno ha con se stesso. Ciò implica che l'estraneità, intesa nei termini di incapacità di appropriarsi del mondo, ha necessariamente delle ripercussioni sul piano personale: «l'indifferenza nei confronti del mondo è legata all'indifferenza nei confronti di se stessi. Il mondo divenuto ormai privo di vita e di significato va di pari passo con un soggetto che diventa privo di vita e di significato».¹⁸⁷

Attraverso l'analisi fenomenologica quindi, il concetto di alienazione qui rielaborato si articola in molteplici dimensioni e descrive situazioni tra loro distinte. Come si può notare, nel percorso seguito emergono molte delle categorie che abbiamo già incontrato precedentemente per descrivere l'alienazione nella sua molteplicità di fenomeni e concetti. Esse risultano però rielaborate e riposizionate all'interno di quel cambiamento

¹⁸⁵ Ivi, p. 192. In questa definizione data da Jaeggi risulta evidente il riferimento al già citato *Che cos'è l'agire umano?* di Charles Taylor. È interessante notare che questo testo prende avvio dalla nozione di Harry Frankfurt (autore che viene citato dalla stessa Jaeggi) secondo il quale i desideri vanno distinti tra desideri di primo grado e di secondo grado. Scrive Taylor a tal proposito: «Si può dire che ho un desiderio di secondo grado quando ho un desiderio il cui oggetto è il mio avere un certo desiderio (di primo grado)». Quello che ci interessa di più in questa nozione è ciò che ne sta alla base: il desiderio così inteso caratterizza in maniera essenziale l'essere umano in quanto agente. Detto diversamente: «ciò che è specificamente umano è la capacità di *valutare* i propri desideri, di considerarne alcuni desiderabili e altri indesiderabili» (C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, cit., pp. 49-50). Questa capacità dell'uomo di autovalutarsi fonda ciò di cui sta parlando qui Jaeggi, cioè la possibilità per il sé di identificarsi o meno con i propri desideri, quindi, di vivere in maniera non alienata o sentirsi interiormente scisso.

¹⁸⁶ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 227.

¹⁸⁷ Ivi, p. 219.

di prospettiva che il concetto di alienazione come relazione in assenza di relazione porta con sé. La perdita di potere, l'inautenticità, la scissione, l'estraneità sono qui alienanti per il sé in quanto descrivono un processo di appropriazione disturbato.

1.2.2 L'alienazione come relazione deficitaria

Questa fenomenologia dell'alienazione ci permette di compiere un ulteriore passo all'interno del pensiero della filosofa e del suo modo di pensare la *Entfremdung*. La ridefinizione formale che da sola risulta vuota si riempie, si articola e assume funzione critica solo nella pluralità dei fenomeni che descrive. La diagnosi di alienazione, essendo quest'ultima un particolare tipo di relazione, emerge infatti necessariamente dall'interno, cioè nei contesti pratici, nelle esperienze concrete, nella vita quotidiana in cui le relazioni hanno luogo. L'alienazione come schema interpretativo deve perciò essere calato nella molteplicità dei fenomeni per divenire concetto critico, quindi, essere capace di vedere in atto il negativo e denunciarlo come tale. In questo senso, la definizione data da Jaeggi va intesa più come una lente attraverso cui leggiamo il particolare in cui siamo immersi, che non come un criterio di giudizio esterno e, pertanto, la critica dell'alienazione che ne emerge può essere definita di tipo immanente. È proprio in questo carattere di immanenza che va rintracciato per Jaeggi il valore e la peculiarità del concetto di alienazione: in quanto schema interpretativo della nostra relazione col mondo e con noi stessi, l'alienazione ci permette di vedere delle connessioni tra i fenomeni e di spiegare alcuni aspetti concreti che altrimenti non sarebbero riconoscibili o verrebbero fraintesi. In questo senso la *Entfremdung* è per Jaeggi un concetto *produttivo*.¹⁸⁸

Muovendo da ciò mi sembra importante sottolineare alcuni elementi. In primo luogo, anche se la definizione da cui Jaeggi muove è univoca, non perdiamo attraverso di essa quella polivocità del concetto che abbiamo sottolineato essere una delle ricchezze della critica dell'alienazione. Riprendendo quanto abbiamo sostenuto nel primo capitolo, si potrebbe affermare che anche per la filosofa tedesca l'alienazione si dice in molti modi, nel senso che la relazione deficitaria con noi stessi e col mondo assume caratteristiche e dimensioni differenti. L'alienazione ha sempre il significato di un

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 60.

ostacolo in quel processo di appropriazione attraverso cui formiamo noi stessi, ma questo ostacolo si manifesta in forme e luoghi diversi, riguarda una pluralità di fenomeni, ci intralcia in più modi. Anche in Jaeggi perciò l'alienazione è perdita di senso, rapporto di dominio, sentimento di estraneità e perdita di libertà. Il contenuto dell'alienazione, cioè il negativo esperito nei fenomeni, varia infatti a seconda che il *deficit* abbia luogo nel rapporto che abbiamo con i nostri desideri, nella percezione delle nostre possibilità, nel nostro modo di vivere il ruolo sociale che ci compete, o anche nel modo in cui vogliamo qualcosa e nella capacità di esercitare la nostra libertà. Nel corso della sua analisi, infatti, accanto alle dimensioni che abbiamo visto emergere dalla fenomenologia, l'autrice si confronta anche con gli aspetti dell'alienazione concernenti la sfera del volere e della libertà. Il punto centrale è, ancora una volta, essere in grado di cambiare punto di vista: l'alienazione non riguarda ciò che si vuole ma il come si vuole qualcosa, nel senso che alienante è una volontà esercitata in maniera non libera, cioè, in cui il soggetto non dispone realmente del proprio volere. Detto diversamente: «si tratta del *come* e non del *cosa* si vuole, cioè io non devo volere qualcosa di determinato ma devo poter volere in modo libero o autonomo ciò che voglio. Non si può descrivere un "vero oggetto del nostro volere" ma solo un preciso modo di rapportarsi, nel proprio volere, a se stessi e all'oggetto voluto». ¹⁸⁹

L'alienazione nella dimensione della nostra volontà si presenta dunque come mancanza di libertà nel proprio volere e non come il volere qualcosa di sbagliato. Ma in che modo va intesa questa libertà?¹⁹⁰ Jaeggi recupera da Isaiah Berlin la possibilità di intendere la libertà nella sua accezione negativa e positiva: nel primo caso si tratta della libertà intesa nel senso comune, come assenza di coercizioni; nel secondo caso - che ci interessa maggiormente - la libertà è collegata alla «capacità di realizzare obiettivi di

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 75.

¹⁹⁰ Per avere un quadro sintetico di come Jaeggi intende la libertà si veda R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., pp. 39-48. In questa sorta di compendio della filosofia sociale, gli autori prendono in esame diversi concetti che questa disciplina ha in comune con la filosofia politica, l'indagine sociologica, la filosofia morale, ecc. per analizzarli e riposizionarli all'interno del loro approccio e della loro metodologia. Un capitolo del testo viene dedicato alla libertà la cui nozione viene ampliata: secondo i due autori non si può intendere la libertà solamente come mancanza di coercizione (libertà da...) ma occorre introdurre anche un'idea di libertà positiva (libertà di...) e mantenere insieme questi due aspetti.

valore».¹⁹¹ In questa seconda accezione essere liberi significa essere padroni di se stessi in un senso più ampio che chiama in causa la responsabilità di fronte al proprio volere e alle proprie azioni, e la capacità di identificarsi in ciò che si fa. Riprendendo una citazione di Robert Pippin, Jaeggi scrive: «solo le azioni e i propositi che io posso collegare a me stesso, così che possano essere attribuiti a me o contare come miei sono istanze di libertà».¹⁹² In questo senso, essere liberi - inteso nell'accezione positiva del termine - significa poter attribuire a se stessi ciò che si fa, ciò che si sceglie e si vuole, significa cioè essere presenti a se stessi nella propria vita. Detto diversamente, essere liberi significa non essere alienati, cioè, vivere un rapporto di appropriazione riuscito con se stessi e con il mondo.

Siamo dunque giunti ad un passaggio centrale per comprendere la ridefinizione che stiamo qui esaminando: l'alienazione rappresenta la perdita della libertà¹⁹³ intesa positivamente come capacità di condurre la propria vita e di comprenderla come *propria*.¹⁹⁴ L'alienazione costituisce infatti un impedimento a quel processo di appropriazione che è estrinsecazione, relazionalità, identificazione, rapporto col mondo, fluidità, fare/farsi del sé attraverso cui il soggetto forma se stesso. In quanto tale, la *Entfremdung* rappresenta dunque un'opacità nella relazione di appropriazione di se

¹⁹¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 76.

¹⁹² *Ivi*, p. 77.

¹⁹³ Nel testo che Jaeggi scrive con Celikates la ridefinizione della libertà muove dall'individuazione dei concetti ad essa contrapposti tra i quali i due autori inseriscono l'alienazione. L'alienazione rappresenta dunque a tutti gli effetti un ostacolo all'essere liberi in quanto, si legge: «non sono libero quando divento “estraneo a me stesso” nelle cose che faccio; sono invece libero se posso identificarmi con le cose che faccio, e non esperisco le mie proprie attività e i miei propositi come se fossero imposti dall'esterno, mediante dei meccanismi anonimi» (R. Jaeggi, R Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 40).

¹⁹⁴ Occorre qui precisare che con *proprio* non bisogna intendere solamente ciò che è prodotto da noi, ciò che possediamo e controlliamo personalmente, ma ciò che è risultato di un corretto processo di appropriazione. In questo senso può essere percepito come *proprio* anche qualcosa che originariamente ci era estraneo. Jaeggi a tal proposito sostiene: «Avere un rapporto di appropriazione con gli avvenimenti (non controllabili) della propria vita significa però che ci si deve poter mettere in un rapporto (affermativo) con questo “estraneo” o incontrollabile. L'alienazione non è l'estraneità o il divenire estraneo dei risultati delle azioni in sé, ma l'interruzione, la distorsione di un *processo* nel quale le azioni producono risultati (incontrollabili) con i quali ci si deve mettere in rapporto, di cui bisogna riappropriarsi» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 113).

stessi la quale contrasta l'idea di libertà positiva come l'abbiamo definita. Rovesciando quanto abbiamo detto sin qui, possiamo comprendere che per Jaeggi il superamento dell'alienazione, quindi la possibilità di essere positivamente liberi, consiste in una relazione di appropriazione di se stessi riuscita, cioè, nella possibilità di appropriarsi della propria vita senza ostacoli e di essere accessibili a se stessi in ciò che si fa.¹⁹⁵

Il secondo elemento che mi sembra importante riprendere riguarda il carattere diagnostico del concetto di alienazione che stiamo qui esaminando e la sua funzione critica. Come abbiamo detto, la categoria di *Entfremdung* serve a comprendere i fenomeni, a mettere in luce dei nessi che altrimenti rimarrebbero nascosti, a cogliere il negativo e a denunciarlo come tale. In questo senso essa può essere definita diagnostica, in quanto non si limita ad assolvere una funzione descrittiva; la descrizione di un fenomeno o di una situazione come luogo di un rapporto di appropriazione non riuscito ha già infatti in sé un aspetto valutativo poiché implica un giudizio di alienazione. Jaeggi dunque non rimane sul solo piano che ho in precedenza definito della *metacritica*. L'analisi delle categorie fondamentali che compongono il concetto di alienazione le serve per fare in modo che questo venga riposizionato e riabilitato della sua funzione critica, la quale viene esercitata nell'analisi dei fenomeni sociali e delle relazioni umane.

La svolta formale non intende costituire per Jaeggi un abbandono del carattere critico della teoria dell'alienazione il quale rappresenta al contrario, per la filosofa, un elemento fondamentale nella difesa e nel recupero del concetto di *Entfremdung*. Il concetto di alienazione che stiamo qui esaminando rappresenta uno strumento critico in quanto ci permette di operare un giudizio: focalizzandosi sulla qualità delle relazioni degli individui con se stessi e il mondo, esso distingue i rapporti riusciti da quelli disturbati. Occorre aggiungere però, che il giudizio che rintracciamo nella critica dell'alienazione emerge sempre da criteri normativi interni in quanto per la filosofa tedesca non è concepibile

¹⁹⁵ Riprendendo e rovesciando le dimensioni dell'alienazione emerse dall'analisi fenomenologica, Jaeggi scrive: «si è se stessi in modo non alienato quando si è *presenti* nelle proprie azioni, quando si *governa* in maniera indipendente la propria vita invece di essere trascinati da essa, ci si *appropria* in maniera indipendente dei ruoli sociali, ci si riesce a *identificare* con i propri desideri e si è *coinvolti* nel mondo - in breve, quando si riesce ad appropriarsi della propria vita (come propria) e si è accessibili a se stessi in ciò che si fa» (*Ivi*, p. 233).

che qualcosa possa essere giudicato universalmente e aprioristicamente alienante. Il giudizio di alienazione si esercita solamente nel particolare e muovendo da esso.¹⁹⁶

Riassumendo, la teoria critica dell'alienazione descrive e valuta in Jaeggi il *modo* in cui le relazioni dei soggetti con se stessi e col mondo hanno luogo. Da ciò possiamo notare che la critica si rivolge verso due direzioni: in primo luogo, come abbiamo già detto, guarda al soggetto stesso che è il vero *chi* dell'alienazione; in secondo luogo, la critica si rivolge però anche al contesto sociale in cui il soggetto vive e, richiamando una categoria cara a Jaeggi, alle *forme di vita*¹⁹⁷ all'interno delle quali i soggetti conducono la propria esistenza. Non bisogna infatti dimenticare che una delle peculiarità che possiamo riscontrare in questa nuova teoria critica dell'alienazione è il superamento della divisione tra soggetto e oggetto in favore di un paradigma relazionale capace di porsi nel mezzo. Il campo di indagine in cui la critica dell'alienazione deve porsi è quindi quello dell'interrelazione tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, le quali non sono separabili. Il giudizio di alienazione può dunque essere rivolto al rapporto del soggetto con se stesso - come nel citato caso del mancato riconoscimento dell'individuo con i suoi desideri - ma anche alle istituzioni sociali in cui il soggetto si esternalizza e instaura relazioni di natura differente. Il concetto di alienazione recuperato da Jaeggi

¹⁹⁶ Su questo aspetto e sulle problematicità da esso sollevato insisteremo in modo particolare nell'ultimo capitolo di questo lavoro.

¹⁹⁷ Le Forme di vita (*Lebensformen*) rappresentano l'altro campo d'indagine, assieme all'alienazione, a cui Jaeggi deve il suo successo nel panorama filosofico contemporaneo. Alla loro definizione e critica la filosofa dedica un ampio lavoro - pubblicato per la prima volta nel 2014 - in cui ritroviamo molti degli elementi che abbiamo incontrato sin qui. Per citarne alcuni: la netta rinuncia ad ogni forma di essenzialismo e sostanzialismo, l'adozione di una critica immanente che, in linea con l'impostazione di Horkheimer e Adorno, emerge a partire dal negativo, la categoria di appropriazione così come l'abbiamo delineata la quale risulta centrale per comprendere il rapporto reciproco tra il singolo e la forma di vita. Volendo tentare di definire che cosa Jaeggi intenda per Forme di vita si potrebbe dire che esse sono, letteralmente, degli insiemi inerti di pratiche sociali (*inert ensembles of social practices*). Questa definizione può però rischiare di non restituire la complessità racchiusa nel concetto e mi sembra perciò utile riportare uno dei molteplici modi usati da Jaeggi per descrivere ciò di cui sta parlando: «Le forme di vita si presentano come insiemi di pratiche sociali o, secondo la formulazione di Lutz Wingert, come "insiemi di pratiche ed orientamenti" e sistemi di comportamento sociale. Esse includono attitudini e condotte abituali con un carattere normativo che concerne la collettiva condotta di vita, sebbene esse non siano strettamente codificate né istituzionalmente vincolate» (R. Jaeggi, *Critique of Forms of Life*, cit., p. 65).

ricopre una funzione diagnostica che - come vedremo in modo particolare nel paragrafo successivo - rende possibile una critica sociale.

Vi è infine un ultimo aspetto essenziale alla comprensione del concetto di alienazione che stiamo qui analizzando. La ricchezza e la produttività di questa categoria sta per la filosofa, come abbiamo ripetuto, nella sua capacità di mettere in luce ciò che funge da ostacolo nel vivere la propria vita. Per questo motivo il terreno in cui il concetto si muove sono i rapporti concreti in cui il continuo processo di appropriazione si articola, mentre ogni presupposto metafisico ed essenzialistico risulta abbandonato. In linea con questa impostazione, il “risultato” della critica non può essere cercato al di fuori delle relazioni o delle forme di vita in cui l’alienazione viene evidenziata. Non vi è in Jaeggi - e non vi può essere - la speranza in una società altra in cui finalmente gli uomini vivranno in maniera non alienata e liberi da ciò che li schiaccia,¹⁹⁸ né la possibilità di intraprendere un percorso verso una riconciliazione definitiva di tutte le scissioni. La disalienazione procede sempre nel particolare, così come l’alienazione, e non può mai essere rappresentata da una condizione raggiungibile una volta per tutte.

Ciò può essere dedotto anche da quanto abbiamo detto esaminando l’alienazione come perdita di libertà.¹⁹⁹ Attraverso la definizione di libertà positiva siamo infatti giunti a definire la contro-alienazione come possibilità di appropriarsi della propria vita e di essere accessibili a se stessi in quello che si fa. Entrambe queste condizioni sono però delle modalità di relazione con se stessi e col mondo che, in quanto tali, risultano continuamente rimesse in gioco nel fluire dell’esperienza e nell’inarrestabile processo di formazione di se stessi. Si può dunque affermare che allo stesso modo in cui il concetto di alienazione risulta *riposizionato* all’interno di un paradigma relazionale in cui il *focus* è il *come* dei rapporti, anche il suo opposto è coinvolto nello stesso cambiamento di

¹⁹⁸ In questo aspetto dobbiamo notare un’altra differenza fondamentale con la teoria dell’alienazione elaborata da Marx in cui è essenziale la fiducia nella realizzazione di una società totalmente altra la quale è rappresentata dal comunismo. Una società libera dall’alienazione è per Marx non solo possibile, ma necessaria, ed è verso di essa che la rivoluzione deve attuarsi e muoversi.

¹⁹⁹ L’opposizione alienazione-libertà viene più volte ribadita da Jaeggi e costituisce un punto centrale per comprendere il suo pensiero. In un breve saggio dedicato all’alienazione in Marx, Jaeggi riprende sinteticamente i punti centrali della sua rilettura del concetto di alienazione e tra questi Jaeggi sottolinea: «la condizione per la realizzazione della libertà è il superamento dell’alienazione» (R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, cit., p. 22).

prospettiva: la disalienazione è un *modo* di vivere la relazione con se stessi e, in particolare, è un rapporto riuscito con se stessi e col mondo.²⁰⁰

Vivere in maniera libera e poter disporre di se stessi non sono mai, dunque, condizioni permanenti né può esistere una società in cui il processo di appropriazione di sé sia totalmente liberato dal conflitto. Tuttavia ciò non viene interpretato da Jaeggi come una sconfitta della critica dell'alienazione, né tantomeno rappresenta ai suoi occhi una condanna del concetto di alienazione all'inutilità. Al contrario, ciò che Jaeggi sostiene è che la

Entfremdung può essere oggi recuperato come concetto filosofico utile alla comprensione della società, se e solo se risulta liberato da ogni traccia di essenzialismo e paternalismo, e slegato da qualsiasi ideale di riconciliazione. Mentre abbiamo già discusso del primo, gli altri due "difetti" da cui la riformulata teoria dell'alienazione tenta di sbarazzarsi possono essere rintracciati in quanto stiamo qui dicendo. Per paternalismo Jaeggi intende una sorta di "spocchia" attribuibile al concetto classico di alienazione che, tradendo il carattere immanente della critica, pretenderebbe di poter definire in maniera oggettiva cosa è buono e cosa è sbagliato.²⁰¹ Nell'ottica paternalistica così come viene criticata dalla filosofa «qualcosa potrebbe allora essere considerato - oggettivamente - buono per qualcuno senza che questi - soggettivamente - lo ritenga tale» e, al contrario, «una forma di vita potrebbe essere criticata come sbagliata dal punto di vista dell'alienazione, senza che a ciò corrisponda una sofferenza

²⁰⁰ Scrive Jaeggi sintetizzando quanto stiamo dicendo: «Se l'alienazione, come io ho proposto, deve essere compresa come "relazione in assenza di relazione", il superamento dell'alienazione non deve significare un ritorno a una unità, che non sia in sé scissa, tra il sé e il mondo o la riproduzione di una uguaglianza essenziale. Essa è sempre una relazione, una relazione di appropriazione. [...] Questa relazione di appropriazione dovrebbe essere compresa in questo modo come relazione produttiva e come un processo aperto nel quale l'appropriazione significa sempre entrambi: integrazione come trasformazione del dato. Così l'analisi dei processi d'alienazione non rinvierebbe più a un "punto archimedeo" al di là dell'alienazione» (*Ibidem*).

²⁰¹ Contro ogni paternalismo Jaeggi sostiene che il bene «non è dato quale metro esterno e atemporale da applicare a una realtà cattiva». In linea con questa affermazione, quindi, scrive: «Non c'è alcun metro originario, né alcun criterio esterno al quale commisurare la società e a partire dal quale essa si lasci criticare. Tale criterio, dunque, deve trovarsi *in* essa, senza nondimeno essere identico alla società per come essa di fatto è. La "vita buona" esiste, allora, nella misura in cui è una possibilità sempre esistente insita nella realtà - al di là della deformazione della realtà stessa» (R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 45).

percepita soggettivamente».²⁰² Il secondo problema che ogni riformulazione del concetto di alienazione dovrebbe risolvere secondo Jaeggi, è il riferimento ad un'ideale di riconciliazione perseguibile e raggiungibile. Secondo questa impostazione risulterebbe lecito pensare ad una realtà libera da tensioni e da conflitti e orientare la critica verso un'unità in quanto fine ultimo della disalienazione. Ciò è presente, ad esempio, all'interno della teoria critica elaborata da Marx in cui la società comunista rappresenta il superamento del capitalismo e, con esso, dell'alienazione. Una simile posizione risulta totalmente inconciliabile con quanto abbiamo detto sin qui. La teoria critica dell'alienazione elaborata da Jaeggi si propone di rimanere costantemente nell'immanenza e tenta di far emergere il positivo come superamento, nel particolare, del negativo.²⁰³

Ci si potrebbe chiedere, arrivati a questo punto, che cosa rimanga della critica dell'alienazione se essa non può fornire criteri etici oggettivi, né rischiarare il percorso verso una completa disalienazione, cioè, quale possa essere il suo ruolo oggi all'interno del nuovo paradigma inaugurato da Jaeggi. La risposta, o almeno un tentativo, ci viene fornito dalla stessa filosofa che ci invita ancora una volta ad abbracciare una nuova prospettiva

Il punto fondamentale nel concetto di alienazione potrebbe allora risiedere proprio nella sua capacità di mediare tra alternative non soddisfacenti - tra soggettivismo e oggettivismo etico, tra un'astensione neutrale dalle questioni etiche e l'orientamento a

²⁰² R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 69.

²⁰³ Questi tre "difetti" che Jaeggi rintraccia nella concezione classica dell'alienazione ed intende superare sono più volte segnalati e discussi dalla filosofa. Nel testo che scrive a quattro mani con Celikates, al paragrafo dedicato all'alienazione possiamo rintracciare un breve riassunto di quanto stiamo qui dicendo. Parlando delle sfide che spettano oggi alla categoria di alienazione si legge infatti: «Ogni tentativo di ricollegarsi al concetto di alienazione deve affrontare tre compiti. Primo, rispetto all'accusa di essenzialismo si deve mostrare che è possibile una ricostruzione non-essenzialistica del concetto di alienazione. Secondo, rispetto all'accusa di paternalismo deve essere mostrato che la critica dell'alienazione non si pone in contrapposizione alle esigenze moderne di autodeterminazione, ma le assume invece quali sue precondizioni sociali. Terzo, va reso conto del fatto che dalla critica dell'alienazione consegue una concezione del mondo umano e dell'interpretazione del sé che non si lascia ingannare dall'illusione secondo cui un rapporto non-alienato consisterebbe in una disponibilità, un controllo ed una trasparenza assoluti» (R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 69).

concezioni etiche sostanziali della buona vita, tra l'abbandono dell'idea di autonomia e il rimanere ancorati a concezioni illusorie della soggettività. Il potenziale del concetto potrebbe consistere non tanto nell'assicurare una robusta teoria etica sostanziale, ma piuttosto nell'essere capace di criticare il contenuto di forme di vita, senza dover fare riferimento a un patrimonio di valori etici sostanziali fondato in termini metafisici. Inoltre, il potenziale del concetto potrebbe consistere nella possibilità di qualificare i modi di rapportarsi a se stessi senza dover presupporre un soggetto unitario e padrone di sé. Una vita non alienata, allora, non sarebbe una vita riconciliata, né felice, forse neanche la buona vita. Non essere alienato significherebbe, invece, un certo modo di *condurre* la propria vita e un certo modo di *mettersi in rapporto* con se stessi e con le condizioni in cui si vive e da cui si è determinati: *significherebbe potersene appropriare*.²⁰⁴

1.3 Un problema *sociale*

1.3.1 Alienazione e diagnosi della società

Per fondare e comprendere la ripresa del concetto di alienazione in Jaeggi, siamo partiti dalla concezione antropologica che ne sta alla base. Questa scelta, opposta rispetto al cammino che compie la filosofa nel suo testo, è stata motivata dal fatto che il soggetto dell'alienazione qui criticata è in ultima istanza un sé di cui è risultato essenziale chiarire le caratteristiche prima di poter comprendere quale significato ed estensione avesse la sua *Entfremdung*. Questo sé, come abbiamo visto, non è un soggetto astratto né un individuo isolato; egli vive nella società e attraverso di essa, in una relazione cooriginaria con se stesso, con gli altri e con il mondo in cui è immerso. Il soggetto singolo e la società possono dunque essere viste come due facce indivisibili di una stessa medaglia e per questo motivo l'analisi dell'alienazione non può fare a meno di passare attraverso le relazioni vissute, i fenomeni quotidiani, le esperienze concrete che hanno luogo nella e attraverso la società. In questo senso potremmo allargare

²⁰⁴ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp. 73-74.

quanto detto all'inizio e affermare che il soggetto dell'analisi condotta da Jaeggi è sì un sé, ma un sé necessariamente *sociale*.²⁰⁵

Questo ampliamento nella definizione del sé ci permette, allo stesso tempo, di connotare meglio la ridefinizione dell'alienazione come relazione in assenza di relazione: questa, infatti, riguarda sempre il soggetto e il mondo, il sé e la società, la persona e le forme di vita in cui vive. Ciò conferma quanto abbiamo già detto - cioè che la critica dell'alienazione in Jaeggi risponde ad un paradigma relazionale in quanto va oltre la netta divisione soggetto-oggetto e si concentra sul loro nesso, sul *tra* - ma aggiunge anche che l'alienazione è sempre una *relazione biunivoca*²⁰⁶ e in quanto tale non riguarda mai solamente il soggetto (solipsisticamente inteso). È pertanto errato, nell'ottica della filosofia e della ripresa del concetto che stiamo qui delineando, pensare l'alienazione come fosse una sensazione meramente soggettiva e concentrare l'analisi solo sul soggetto "privato". L'analisi dell'alienazione è sempre (anche) analisi della società nelle sue strutture e nelle sue istituzioni, nei rapporti che in essa si creano e nei comportamenti che attraverso di essa si plasmano. Come scrive Jaeggi

Il vissuto (soggettivo) dell'alienazione, il rapporto deficitario che si ha con il mondo, reagisce a corrispondenti *deficit* che riguardano il «lato del mondo»: il versante delle istituzioni politiche e sociali, i modelli di comportamento sociali disponibili, i rapporti di lavoro e di consumo o, più in generale, i modi di condurre la vita che sono socialmente offerti. Il concetto di alienazione concerne sempre entrambe le cose, in quanto mette a tema questo punto di sutura.²⁰⁷

²⁰⁵ La concezione del soggetto che sorregge il pensiero di Jaeggi assieme a quello di molti altri autori (penso ad esempio a Fischbach di cui parleremo nel paragrafo 3.1, ed in generale agli autori inscrivibili alla teoria critica contemporanea) riprende in maniera evidente lo *zoon politikon* aristotelico assieme al modello hegel-marxiano di un sé che si exteriorizza e si forma nella società. Parlando degli scopi e dei presupposti della filosofia sociale, Jaeggi e Celikates esplicitano questi riferimenti scrivendo: «[...] essa concepisce però gli esseri umani non quali individui isolati, ma quali membri di un mondo sociale, che dipendono da forme riuscite di vita sociale in comune non soltanto strumentali - quindi come *zoon politikon* o, riprendendo la formulazione di Marx, quale "animale che può isolarsi solo nella società"» (R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 4).

²⁰⁶ Questa citazione è presa dalla postfazione che Jaeggi inserisce nella seconda edizione del suo testo. R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 336.

²⁰⁷ *Ibidem*.

La ridefinizione dell'alienazione come processo di appropriazione del sé ostacolato o distorto non conduce, pertanto, ad un ridimensionamento del campo di indagine alle sole relazioni che il soggetto intrattiene con se stesso come fosse una monade isolata, né si riduce ad un discorso intimista. Al contrario, anzi, la categoria di alienazione così recuperata da Jaeggi mantiene un ruolo diagnostico nell'analisi di quella pluralità di strutture e istituzioni che compongono la società, in quanto il suo scopo e la sua potenzialità consistono nell'individuare e denunciare tutti quei fattori che si rivelano essere degli ostacoli e degli impedimenti ad una vita - la quale è sempre sociale - riuscita. Siamo quindi ora in grado di comprendere perché e in che misura l'alienazione, in questa ripresa contemporanea che assieme a Jaeggi abbiamo iniziato a delineare, possa essere considerata uno degli strumenti concettuali caratteristici della filosofia sociale²⁰⁸ intesa come settore disciplinare della filosofia pratica che «pone la questione di come gli uomini dovrebbero vivere e comportarsi».²⁰⁹

Nel lavoro svolto assieme a Robin Celikates, Jaeggi tenta di mettere in luce le peculiarità della filosofia sociale come disciplina separata tanto dalla sociologia, quanto dalla filosofia morale e dalla filosofia politica,²¹⁰ eppure allo stesso tempo in stretto contatto con esse. Rispetto alla sociologia con cui condivide tematiche e campi di indagine, la filosofia sociale si differenzia innanzitutto per il suo approccio alle questioni «non solo da una prospettiva descrittiva ma anche normativa e valutativa, nonché analitica e ontologico-sociale».²¹¹ Se, ad esempio, la sociologia descrive le relazioni lavorative caratterizzanti la società odierna, compito della filosofia sociale è, accanto a

²⁰⁸ Oltre all'alienazione, Jaeggi e Celikates considerano strumenti concettuali caratteristici della filosofia sociale la reificazione e l'ideologia, e anche nozioni positive come il riconoscimento, la cooperazione e la solidarietà.

²⁰⁹ R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 4.

²¹⁰ Va segnalato che nel testo i due autori sottolineano che distinguere la filosofia sociale dalla filosofia politica e dalla filosofia morale - quindi dagli altri settori disciplinari della filosofia pratica - non è facile né può sempre essere fatto in maniera definitiva. In modo particolare con la filosofia politica, immaginare una netta «divisione del lavoro» sarebbe addirittura «fuorviante» poiché «non è affatto così facile distinguere tra i fenomeni della *vita sociale*, ai quali appartengono anche ambiti come la famiglia, e che si collocano “ al di sotto” delle istituzioni strutturate politicamente della vita comune, e l'ambito fenomenico delle *istituzioni statali o politiche*» (*Ivi*, p. 5). Ciò che caratterizza la filosofia sociale oltre al suo campo di indagine, che è appunto condiviso con altre discipline, è piuttosto un determinato approccio olistico.

²¹¹ *Ivi*, p. 2.

questo, anche quello di chiedersi e valutare che cosa siano oggi il lavoro e tutta quella serie di rapporti che esso determina. Per quanto riguarda il confronto con la filosofia politica e la filosofia morale, invece, ciò che caratterizza in maniera forse più forte la filosofia sociale è proprio la sua domanda sull'alienazione. Il carattere formale e allo stesso tempo diagnostico di questo concetto risulta infatti centrale nell'analisi che la filosofia sociale fa delle istituzioni e delle pratiche sociali. Questa si svolge su due livelli: in primo luogo indaga il *come*, cioè in che modo la vita individuale e collettiva riuscita - che nel lessico di Jaeggi equivale a dire una vita positivamente libera, quindi, non alienata - dipende dalle istituzioni e dalle pratiche prese di volta in volta in esame;²¹² in secondo luogo evidenzia, denuncia e analizza le possibili patologie e gli aspetti problematici interni a tali istituzioni e pratiche. Tornando all'esempio del lavoro, mentre la questione del degrado dei lavoratori e della giusta retribuzione possono essere sollevate anche dalla filosofia morale e dalla filosofia politica, solo la filosofia sociale si chiede quale specifica funzione il lavoro abbia nello sviluppo individuale e collettivo, e se quella particolare mansione, o il sistema preso in analisi, sia alienante o meno.

La *Entfremdung* che abbiamo descritto sin qui ha dunque un ruolo fondamentale nella critica della società contemporanea e delle sue istituzioni perché si focalizza sul *come* dei rapporti personali, interpersonali e sociali denunciandone gli sviluppi distorti che ostacolano una vita riuscita anziché favorirla. Come scrive Jaeggi nelle pagine finali del suo lavoro: «Il problema dell'alienazione conduce, così inteso, alla questione della qualità del nostro rapporto con le pratiche e le istituzioni sociali e alla formulazione di richieste nei confronti di esse - in quanto esse sono le condizioni sovraindividuali che rendono possibile la determinazione di sé e la realizzazione di sé».²¹³ In questo senso quanto abbiamo affermato prima - cioè che il concetto di alienazione rielaborato da

²¹² Questo primo scopo/orizzonte di indagine sottende che le pratiche e le istituzioni sociali vengano considerate delle condizioni per la riuscita della vita dei singoli. Ciò mi sembra risultare perfettamente in linea con quanto abbiamo visto fin qui in Jaeggi e in modo particolare con la sua concezione antropologica. In quanto "animale che può isolarsi solo nella società" l'uomo è essenzialmente legato, nel suo sviluppo, alle istituzioni e alle pratiche sociali che possono quindi favorire la riuscita della sua vita, o essere motivo e luogo di alienazione, degradazione e perdita di libertà. Come scrivono Jaeggi e Celikates: «il sociale - pratiche, istituzioni e relazioni sociali - deve essere inteso quale condizione costitutiva dell'individualità e della libertà» (*Ivi*, p. 4), per questo diviene centrale indagarne la forma, come questa prima direzione della filosofia sociale si prefigge.

²¹³ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 316.

Jaeggi intende essere descrittivo e critico - risulta ancora più chiaro. In quanto strumento di analisi della qualità del rapporto del sé con la dimensione sociale intesa nella sua pluralità di aspetti (pratiche, istituzioni, relazioni, fenomeni), il concetto di alienazione permette di evidenziare ciò che non va, quindi dove e perché questo rapporto risulta distorto, e, di conseguenza, giudica che dovrebbe essere diversamente.

La dimensione lavorativa²¹⁴ che abbiamo preso ad esempio come settore di applicazione per distinguere le peculiarità della filosofia sociale, è uno dei campi di indagine in cui il concetto di alienazione così ridefinito e orientato risulta non solo applicabile ma, mi sembra di poter dire, analiticamente essenziale.²¹⁵ Prima di vedere quale ruolo critico il concetto di alienazione - inteso nella svolta formale operata da Jaeggi - possa assumere nell'odierno mondo del lavoro, occorre comprendere se e in che modo si possa oggi ancora parlare di alienazione lavorativa.

Se, facendo un passo indietro, si guarda all'*entfremdete Arbeit* così come l'abbiamo delineato in modo particolare attraverso Marx, l'alienazione emerge da mansioni ripetitive ed estremamente suddivise, da ritmi di lavoro prolungati e da uno sfruttamento insostenibile, e ancora, dalla separazione dagli oggetti del proprio lavoro,²¹⁶ da condizioni disumane che abbrutiscono i lavoratori e li pongono in competizione l'uno contro l'altro. Inoltre, l'attività lavorativa da cui questa alienazione emerge è il lavoro industriale incentrato sulla fabbrica e basato principalmente sul modello tayloristico della catena di montaggio. Attraverso Marx, l'alienazione derivante dal lavoro nella

²¹⁴ Jaeggi nel corso della sua ripresa e ridefinizione dell'alienazione, non si sofferma mai sulla critica del mondo del lavoro il quale emerge solo secondariamente nelle sue pagine dai casi di analisi fenomenologica che abbiamo visto nei paragrafi precedenti. Quando Jaeggi parla del ricercatore che si trasferisce in campagna con la famiglia o del professore di fronte alle critiche che riceve, lo fa non perché interessata ad analizzare la loro condizione professionale in quanto causa di alienazione. La filosofa vuole solamente definire - e in un certo senso "riempire" - il concetto di alienazione come relazione in assenza di relazione vedendolo in atto in situazioni quotidiane. In linea con questo intento, nei casi presi in esame l'oggetto privilegiato dall'analisi non è il lavoro, ma il rapporto dei soggetti con se stessi, con le loro azioni, con le loro scelte. Il rapporto tra alienazione e dimensione lavorativa viene inserito da Jaeggi solamente nella postfazione alla seconda edizione del suo libro, in cui al tema vengono dedicate nello specifico alcune pagine.

²¹⁵ Per questo motivo, pur non rappresentando un tema centrale all'interno dell'analisi di Jaeggi ho scelto di soffermarmi su di esso.

²¹⁶ Intesi sia come prodotti, sia come mezzi di produzione.

società capitalista può dunque essere definita come disumanizzazione, strumentalizzazione, espropriazione, sfruttamento e dominio.

Spostandoci al panorama contemporaneo ci si rende facilmente conto che, rispetto al contesto industriale classico descritto dai *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, il mondo del lavoro risulta oggi profondamente cambiato.²¹⁷ Jaeggi sottolinea in modo particolare due aspetti secondo lei paradigmatici: il lavoro oggi non ha più solamente a che fare con la produzione di un prodotto (a tal proposito è sufficiente pensare a tutto il settore dei servizi oggi tanto sviluppato che nell'analisi marxiana confluiva invece nella sfera del lavoro non produttivo) e dunque non può più essere interamente concepito come un'attività creativo-produttiva; accanto a questo, il lavoro odierno non necessariamente risulta spersonalizzante e sottoposto ad una routine ripetitiva ma si assiste, al contrario, ad una crescente «soggettivizzazione del lavoro».²¹⁸ Di fronte a questi cambiamenti strutturali sembra porsi subito un problema: si può ancora parlare di alienazione? Venendo infatti meno l'identificazione tra lavoro e attività produttiva, impersonale e ripetitiva, almeno una parte della critica elaborata da Marx sembrerebbe svuotata del suo contenuto e con essa, l'alienazione lavorativa che denunciava. La posizione che Jaeggi assume a tal proposito - e che mi sento di condividere appieno - è che nella società contemporanea «il *mutamento di forma* del lavoro [...] non conduce ad un superamento, ma ad un *mutamento di forma dell'alienazione*».²¹⁹ Il mondo lavorativo - questa è la tesi - è dunque ancora oggi foriero di alienazione e rapporti estranianti, ma lo è in maniera diversa rispetto a prima.

1.3.2 Critica delle patologie del lavoro contemporaneo

Muovendo da questa tesi, proviamo ora a verificarne la validità e allo stesso tempo a vedere in che modo il concetto di alienazione riformulato possa essere applicato al nuovo mondo del lavoro come una lente analitica capace di cogliere ciò che altrimenti

²¹⁷ In queste pagine il mio scopo non è quello di tracciare e approfondire tutti gli elementi negativi del lavoro, ma mostrare come il concetto di alienazione così come viene riformulato da Jaeggi possa essere impiegato nella critica della società contemporanea.

²¹⁸ *Ivi*, p. 328.

²¹⁹ *Ivi*, p. 331.

sfuggirebbe. Rimanendo fedeli ai due elementi che sono secondo Jaeggi emblema del cambiamento avvenuto nel mondo del lavoro, prendiamo in considerazione l'odierno settore dei servizi e insieme, quella macro-area in cui possiamo far confluire tutte quelle attività che riguardano ciò che la filosofa - con Ulrich Bröckling -²²⁰ definisce come imprenditorialità del sé.²²¹

Il settore dei servizi è oggi sviluppato in una pluralità di ambiti e impegna un gran numero di lavoratori che possono essere concepiti come un nuovo proletariato.²²² Scrive così Jaeggi per descrivere alcune tipologie di lavori inscrivibili in questo ambito: «Questi ruoli in genere consistono in servizi non qualificati, molti dei quali eseguiti da donne, come le pulizie, la manutenzione degli edifici, i servizi di guardaroba, la *reception*, il lavoro alle casse e così via. La maggior parte dei servizi in questione è oggi eseguita da lavoratori appaltati attraverso agenzie: ossia sono servizi sistematicamente esternalizzati».²²³ Questo ambito lavorativo è spesso caratterizzato da salari molto bassi e da un impiego precario che viene commissionato al lavoratore solo per alcuni

²²⁰ Si veda U. Bröckling, *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, SAGE publications, London 2016. In questo testo molto interessante, l'autore prende in esame una nuova visione del soggetto che si è affermata come un imperativo nella società contemporanea, la figura del soggetto-imprenditore. Ciò da cui Bröckling muove è la constatazione per cui essere imprenditore oggi non è più solamente un lavoro o una vocazione che *possiamo* intraprendere, ma piuttosto ciò che *dovremmo* essere. In questo senso *the entrepreneurial self* è inteso dall'autore come il modello di un nuovo processo di soggettivazione che caratterizza la società contemporanea. La "creazione" del sé imprenditoriale non è quindi una condizione che può essere raggiunta una volta per tutte e dirsi conclusa; l'imprenditorialità è al contrario qualcosa per cui lottare costantemente, un criterio in base al quale veniamo sempre giudicati, un esercizio giornaliero attraverso cui plasmiamo noi stessi. Intesa in questo senso, l'imprenditorialità va concepita più come un campo di forze che come uno stato raggiungibile in quanto, nonostante ogni sforzo continuo «sei sempre e solo un imprenditore *à venir*, sempre solo nel processo di divenire tale, mai di esserlo» (*Ivi* p. 9).

²²¹ In un contributo pubblicato per la rivista *WSQ: Women's Studies Quarterly*, Jaeggi si concentra sul mondo lavorativo contemporaneo il quale viene analizzato attraverso l'approccio tipico della filosofia sociale che abbiamo brevemente descritto. L'oggetto di indagine sono quindi le *patologie* del lavoro che vengono indagate nel tentativo di ricostruire il significato di questa attività come cooperazione sociale (R. Jaeggi, *Patologie del lavoro*, "Consecutio Rerum", n.4, 2018, pp. 43-60).

²²² Scrive Jaeggi iniziando la sua analisi: «Cominciamo con le condizioni lavorative nel settore dei servizi e con ciò che in termini sociologici è stato descritto come ruoli svolti da un (nuovo o vecchio) proletariato» (*Ivi*, p. 4).

²²³ *Ibidem*.

periodi. Inoltre la protezione legale, e con essa la possibilità di rivendicare i propri diritti, è quasi del tutto assente e questa condizione risulta favorita dalle modalità di impiego utilizzate che passano attraverso appalti ad altre società o cooperative che sovente, per trarre più profitto, impiegano un numero di persone inferiore a quanto sarebbe invece necessario. A tutto ciò va aggiunto che il lavoro svolto in questo settore è, non di rado, monotono e ripetitivo e in molti casi non richiede grandi competenze o capacità personali.

In questa tipologia di lavoro e nella modalità in cui essa viene svolta oggi, mi sembra sia possibile rintracciare molte problematiche simili a quelle del lavoro preso in esame da Marx, seppur diverse nella loro forma: lo sfruttamento, la precarizzazione, un lavoro in cui è impossibile identificarsi e per cui si è pagati meno di quanto si dovrebbe. Accanto a questi elementi che caratterizzano classicamente l'alienazione lavorativa, la riflessione di Jaeggi ci invita a cogliere un ulteriore aspetto. Se si considera, ad esempio, il lavoro degli infermieri e, forse ancor peggio, quello degli operatori socio sanitari, ci si rende conto che oltre alla precarizzazione e allo sfruttamento, il malessere derivante dalla mansione svolta in questo settore è spesso dovuto all'impossibilità di fare bene il proprio lavoro e alla frustrazione che ne deriva. A causa di una crescente mercificazione di queste mansioni e di tutto il sistema ospedaliero che è ormai a tutti gli effetti un'azienda, gli infermieri e gli OSS devono oggi assistere un gran numero di pazienti, oltre ogni loro possibilità, sottostare a burocrazie e protocolli rigidi e sono spesso costretti a sopportare turni doppi che si prolungano per giorni, quasi ininterrottamente, incidendo negativamente sulla qualità del lavoro svolto - oltre che sulla salute psico-fisica del lavoratore. Ciò che subentra qui è quello che Jaeggi chiama un aspetto di *carattere etico*: «Le cattive condizioni di lavoro [...] sono infatti degli ostacoli per realizzare ciò che i lavoratori hanno assunto come una sorta di etica del lavoro connessa con il compito da svolgere. O per dirla semplicemente: queste condizioni rendono il lavoro, *proprio in quanto attività*, un lavoro *cattivo* in senso morale». ²²⁴

Un altro aspetto centrale del lavoro nel settore dei servizi può essere rilevato attraverso un ulteriore esempio che Jaeggi cita solamente ma che mi sembra emblematico, ovvero le mansioni svolte dalle hostess o dal personale impiegato negli hotel. Ciò che avviene in questa tipologia di lavoro, o meglio, ciò su cui questo tipo di

²²⁴ *Ivi*, p. 5.

lavoro si basa, è l'impiego della propria sfera emozionale e sentimentale che diviene un fattore decisivo per la qualità del servizio svolto. Accanto a questo, il lavoratore deve dimostrarsi sempre pronto a soddisfare direttamente una molteplicità di richieste che provengono non più solamente dal suo datore di lavoro, ma dal cliente stesso. Riprendendo un interessante studio di Rachel Sherman,²²⁵ si può affermare che questi due elementi sono proprio ciò che caratterizza il lavoro nell'ambito dei servizi - il quale è sempre interattivo - e lo distingue dal classico lavoro industriale. Come scrive chiaramente Sherman

In primo luogo, il prodotto di un lavoro nel settore dei servizi consiste almeno in parte in interazioni intangibili tra il lavoratore e il consumatore. Piuttosto che motori o prodotti elettronici, è il trattamento del cliente da parte del lavoratore a rappresentare una parte fondamentale di ciò che viene acquistato e venduto. Per descrivere tale aspetto del prodotto, Hochschild ha coniato il termine *emotional labor*, il quale si riferisce al lavoratore salariato che gestisce i suoi stessi sentimenti al fine di instaurare un certo stato mentale nel consumatore. La seconda differenza, strettamente collegata, sta nel ruolo centrale che il consumatore gioca nei processi che caratterizzano il lavoro nell'ambito dei servizi. Nella manifattura, i prodotti sono venduti in un mercato distante dal luogo di produzione, il quale potrebbe trovarsi a Detroit come in Bangladesh, così i clienti che acquistano questi prodotti non vedono mai il lavoratore che li ha fatti. Ciò non avviene con i clienti dei servizi, i quali non solo sono fisicamente presenti mentre il prodotto interattivo viene creato ma, di fatto, partecipano alla sua stessa produzione. In questo modo la relazione diadica tra manager e lavoratori diviene tripartita e ha luogo tra lavoratori, manager e clienti. Il lavoro interattivo inoltre, significa che la produzione e la consumazione avvengono simultaneamente, sono legate nel tempo allo stesso modo in cui esse avvengono nello stesso spazio.²²⁶

Dunque, ciò che caratterizza il lavoro nel mondo dei servizi è, in primo luogo, una vera e propria strumentalizzazione dei sentimenti²²⁷ del lavoratore, obbligato da contratto ad essere empatico e a saper entrare in contatto con il cliente per coglierne e

²²⁵ R. Sherman, *Class Acts. Service, Inequality, Luxury*, University of California Press, Los Angeles 2007.

²²⁶ *Ivi*, pp. 7-8.

²²⁷ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp.328-329.

comprenderne ogni esigenza. Accanto a questo, al lavoratore è richiesto di svolgere una molteplicità di compiti che possono variare a seconda delle volontà o capricci²²⁸ che il *customer*, la cui “cura”²²⁹ va sempre messa in primo piano, esprime. Una formazione del tutto flessibile e la capacità di combinare insieme diverse facoltà diventano quindi, in questo ambiente, dei requisiti essenziali. Vi è però anche un ulteriore elemento che emerge da un tale quadro: il lavoratore risulta totalmente investito nella sua mansione, sia perché il lavoro che svolge controlla e regola persino i suoi aspetti più intimi - come appunto la sfera dei sentimenti e delle emozioni, sia perché si trova a dover ricoprire una molteplicità di compiti che lo impiegano nei modi più disparati per un tempo indefinito.

Questi aspetti vanno oltre i lavori nel settore dei servizi e risultano oggi rintracciabili anche in molte altre mansioni, persino in quelle che sembrano, almeno nella loro facciata, le più libere ed estranee a qualsiasi vincolo.²³⁰ I liberi professionisti sono infatti oggi, si potrebbe dire, falsamente liberi. Se ci si sofferma sull’analisi di questo ambito ci si accorge subito che esso è caratterizzato da un’estrema precarietà e da un’elevata concorrenza, le quali si sommano ad un diffuso imperativo all’autoproduzione e al continuo superamento di se stessi e delle proprie capacità. Queste incessanti e tangibili pressioni - legate e incrementate dal fenomeno che prima abbiamo chiamato *imprenditorialità del sé* - fanno sì che il lavoro diventi anche in questo caso una

²²⁸ Nel testo di Rachel Sherman l’analisi si sofferma in modo particolare sul mondo degli hotel di lusso all’interno del quale la sociologa ha trascorso un anno per raccogliere dati, captare elementi, intervistare manager e personale. Ciò che emerge sin dalle pagine iniziali di questo testo è l’estrema variabilità delle richieste che lo staff dell’hotel si trova a dover soddisfare di fronte ai propri clienti. Capita infatti che questi ultimi richiedano una particolare marca di sigarette non presente nel negozio dell’hotel, o preferiscano il cibo tagliato in un certo modo o abbiano bisogno che un negozio anticipi la sua apertura giornaliera per poter acquistare un nuovo paio di scarpe. Richieste del genere nell’ambito degli hotel di lusso sono all’ordine del giorno e la capacità degli impiegati di quegli hotel di soddisfarle - e a volte persino di precedere il cliente nelle sue possibili richieste - è proprio ciò che caratterizza e distingue un *luxury hotel* dagli altri. Si veda il già citato R. Sherman, *Class Acts. Service, Inequality, Luxury*.

²²⁹ Tra virgolette perché il confine tra il prendersi cura ed il servire in questo tipo di lavori è molto labile. Ciò si rende particolarmente evidente nei casi qui sopra citati i quali rappresentano solo alcuni esempi di come l’invito a curare il cliente (*to care*) finisca molto spesso col significare dover stare al suo servizio (*to cater*).

²³⁰ Jaeggi cita a tal proposito i giornalisti, gli scrittori, gli artisti in generale e tutti quelli che possiamo definire in maniera più ampia dei liberi professionisti o, meglio, dei *freelancers*.

dimensione patologica che assorbe chi lo svolge in maniera globale, senza limiti, né luoghi, né orari.²³¹

Diverso eppure simile è il discorso per l'odierno lavoro industriale che vede, almeno nei paesi più sviluppati, una tendenza "all'umanizzazione"²³² che passa attraverso processi quali l'eliminazione della catena di montaggio, la diffusione del lavoro in gruppo, il tentativo di riqualificare le mansioni e la responsabilizzazione del singolo lavoratore che, quindi, si sente coinvolto in prima persona. Anche in questa tendenza, apparentemente lontana da forme di alienazione, si riscontrano oggi degli elementi che possono rivelarsi patologici per i lavoratori. Da una parte questa umanizzazione del lavoro può essere concepita come il tentativo di eliminare - o almeno attutire - le cause e le forme dell'alienazione lavorativa classica che abbiamo rievocato tornando brevemente a Marx. Dall'altra parte, però, questa dinamica ha delle ripercussioni negative sui lavoratori in quanto, come afferma Jaeggi: «rappresenta un'interiorizzazione di costrizioni sistemiche e un'assunzione forzata di responsabilità per cose di cui, in realtà, i lavoratori non sono responsabili».²³³ I lavoratori sono falsamente liberi in quanto la produzione viene comunque dettata dalle esigenze di mercato e dall'azienda, ma risultano coinvolti personalmente nelle responsabilità e negli eventuali fallimenti. Ciò ha come conseguenza il fatto che il lavoratore, pur non avendo di fatto consistenti possibilità decisionali, avverte su se stesso il peso della responsabilità, la continua minaccia del fallimento, una pressione e un controllo costanti.²³⁴ Questa falsa autonomia che anziché liberare il lavoratore lo affligge, mostra

²³¹ Un esempio forse banale ma a mio avviso efficace a tal proposito, può essere rappresentato dai lavoratori con la partita iva oggi in Italia. Il senso comune a tal proposito è infatti quello di un terreno in cui non solo vige un'estrema precarizzazione e non vi è una tutela normativa adeguata, ma il lavoratore è anche costretto a spendersi interamente nel suo lavoro con orari che violano ogni diritto e mansioni che si moltiplicano.

²³² Jaeggi sostiene che la spinta ai cambiamenti che si sono registrati e si stanno registrando nel mondo industriale possa dirsi guidata dal motto: «umanizzare il mondo del lavoro» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 330).

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Jaeggi trattando brevemente questo aspetto riporta una citazione di Sabine Flick la quale afferma: «Questo è uno dei paradossi delle nuove forme di lavoro: si lavora nell'illusione di poter creare qualcosa in prima persona. Si è accresciuto così innanzitutto il peso delle responsabilità, ma contemporaneamente ci si trova impotenti di fronte ad un sistema enorme» (*Ibidem*).

ancora una volta che il lavoro contemporaneo, anche quando è “umanizzato”, non è scevro di elementi che minano una vita lavorativa riuscita.

In questi aspetti qui elencati come esempi va rintracciata quella che prima ho chiamato, assieme a Jaeggi, *soggettivizzazione del lavoro*. Essa sostituisce alla frammentazione, alla routine e all’impoverimento delle mansioni - caratteristiche del lavoro alienato classicamente inteso - un lavoro flessibile, che coinvolge le emozioni e impegna la persona a 360 gradi. Detto diversamente, un lavoro che coinvolge l’uomo intero. Gli esempi qui adottati ci mostrano però che questo cambiamento non corrisponde ad un mondo del lavoro finalmente felice per il lavoratore, ma al contrario, ci restituiscono il quadro di un lavoro in cui, ancora una volta, la persona risulta minata nella sua totalità. Scrive a tal proposito Jaeggi riassumendo

Ciò che vediamo, quindi, sono da un lato i fenomeni molto classici del lavoro non specializzato e non valorizzato, dovuti a condizioni di lavoro che rendono i lavoratori intercambiabili rispetto alle loro capacità e personalità. Mentre, all’opposto, abbiamo a che fare con un lavoratore del tutto flessibile il cui tempo libero è trasformato in tempo di lavoro [...]. Così laddove nel lavoro industriale classico era una ben definita non-flessibilità che portava alla frammentazione delle mansioni e alla sofferenza del dipendente, i dipendenti di oggi soffrono a motivo per la variabilità delle competenze che vengono richieste dalle loro prestazioni e dalla indeterminatezza che ne consegue. Ed è certo che qui l’idea della persona intera e della realizzazione del suo potenziale diventa propriamente un problema.²³⁵

Il lavoro oggi non è più - o meglio è sempre meno - il tempo trascorso in fabbrica calcolato e speso in una specifica mansione, e non si è rinchiusi necessariamente davanti ad una catena di montaggio né, in molti casi, vi è produzione materiale di qualcosa. Eppure, in un contesto diverso e sotto forme differenti, è possibile vedere emergere molteplici fenomeni che possiamo giudicare alienanti. Questo giudizio diviene possibile se si concepisce l’alienazione come indice della qualità delle relazioni che hanno luogo nel mondo lavorativo e attraverso di esso. Intendere l’alienazione come ostacolo ad un processo di appropriazione del sé riuscito permette di giudicare alienante il lavoro odierno anche quando si definisce umanizzato, libero e formalmente annulla le condizioni dell’alienazione classica. Come può infatti, una persona realizzarsi

²³⁵ Jaeggi, *Patologie del lavoro*, cit., pp. 6-7.

- nel senso che abbiamo già richiamato del darsi-realtà - in un contesto lavorativo in cui la sua autonomia è un'illusione che, in maniera paradossale, contribuisce ancora di più alla sua schiavitù? E come può una persona vivere in maniera positivamente libera se è costretta per il suo lavoro - che pure è definito "libero" - a rendersi continuamente spendibile secondo i criteri del mercato?

Confermando la tesi da cui siamo partiti, possiamo affermare che il riformulato concetto di alienazione permette di evidenziare nuovi elementi patologici nel mondo del lavoro e di indicare nuove forme di alienazione che sfuggirebbero alla sola formulazione marxiana. Attraverso di esso è possibile analizzare in maniera critica le questioni che occupano quotidianamente il dibattito sociologico e politico (ad esempio il lavoro sottopagato, la scarsità del lavoro, la precarizzazione, ecc.), e allo stesso tempo porre la domanda sul *come* il lavoro dovrebbe essere. Il concetto di alienazione di Jaeggi, infatti, pone l'accento sulla qualità del lavoro quale condizione costitutiva dell'individualità e della libertà,²³⁶ e in base a questo giudica una determinata mansione *cattiva*.

Così intesa l'alienazione dimostra essere un concetto decisivo per Jaeggi e per l'intera indagine della filosofia sociale. Solo la lente analitica dell'alienazione permette infatti di porre la domanda sul lavoro *buono*, cioè un lavoro che favorisca una vita libera e un rapporto di appropriazione riuscito. Questa domanda risulta particolarmente importante per la concezione del lavoro che soggiace a quanto abbiamo detto sin qui il quale viene inteso, in linea con Hegel e Marx, come *medium* della propria sussistenza, della realizzazione della propria persona, dell'espressione del proprio valore e della propria dignità. Accanto a ciò Jaeggi aggiunge un ulteriore elemento che possiamo comprendere guardando ai risultati della ricerca di Christophe Dejours.²³⁷ Per quest'ultimo - contro ogni tesi neoliberista per cui il lavoro o non esiste più, o non pone più alcun problema - il lavoro ha un ruolo assolutamente centrale nella società odierna poiché «rimane il solo mediatore della realizzazione del sé».²³⁸ Questa realizzazione

²³⁶ Traslando la definizione di «sociale» che forniscono Jaeggi e Celikates. R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 4.

²³⁷ Si veda in particolare C. Dejours, *L'ingranaggio siamo noi*, Il saggiatore, Milano 2000; C. Dejours, *Travail, usure mentale*, Bayard Éditions, Paris 2008; C. Dejours, *Travail vivant 1: sexualité et travail*, Édition Payot & Rivages, Paris 2009.

²³⁸ C. Dejours, *L'ingranaggio siamo noi*, cit., p. 56.

del sé non va però intesa nei termini di un semplice rispecchiamento, di un inveramento quasi automatico del sé nella sua attività. Al contrario, il lavoro è il luogo in cui si sperimenta la «resistenza del materiale»²³⁹ in cui cioè si sperimenta lo scarto sempre presente tra le proprie intenzioni e la loro effettiva realizzazione e in cui, quindi, si è continuamente esposti al fallimento. Riprendendo questa posizione, il lavoro viene inteso da Jaeggi come un «confronto pratico col mondo»²⁴⁰ che può riuscire o meno, quindi una relazione la cui qualità non è mai garantita.

L'esempio della critica della dimensione lavorativa contemporanea mi sembra dunque ampiamente dimostrare che il ricorso ad uno strumento concettuale in grado di porre la domanda sulla qualità e di giudicare la riuscita dei rapporti attraverso cui viviamo, risulta oggi essenziale. In ciò consiste il ruolo specifico che il concetto di alienazione delineato in questo capitolo può e deve avere all'interno dell'analisi della società odierna.

1.4 Alcuni punti critici

La ripresa dell'alienazione da parte di Jaeggi rappresenta un momento centrale per il dibattito attuale su questo concetto ed è un passaggio essenziale all'interno della ricerca che si sta qui delineando. Il primo elemento che mi sembra perciò importante sottolineare è la capacità della filosofa di riportare la categoria di alienazione all'interno del dibattito filosofico contemporaneo attraverso il suo originale lavoro e, insieme, di mostrare la necessità di tornare ad occuparsi filosoficamente della questione etica della vita buona. Quest'ultima, sottolinea Jaeggi, è stata gradualmente abbandonata dalla filosofia²⁴¹ e risulta generalmente relegata alla sfera del gusto e delle preferenze

²³⁹ R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, cit., p. 20.

²⁴⁰ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 331.

²⁴¹ Jaeggi attribuisce l'inizio di questo graduale abbandono in particolare a Kant e Rawls poiché, scrive: «A partire da Kant si è consolidata l'opinione comune secondo cui la felicità e la vita buona, in quanto opposte a ciò che è moralmente giusto, non possano essere determinate filosoficamente. A partire da Rawls poi, in ragione dell'irriducibile pluralismo etico delle società moderne, il contenuto etico delle forme di vita è spesso ritenuto discutibile» (R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 119).

personali, come se si parlasse del proprio modello di scarpe preferito o del tipo di frutta che si detesta.²⁴² La ripresa del concetto di alienazione contribuisce a ristabilire la centralità della questione etica. Le due dimensioni risultano infatti strettamente intrecciate nella ripresa di Jaeggi che abbiamo qui delineato: da un lato, l'analisi dell'alienazione risulta indissolubilmente legata alla questione socratica del «come si dovrebbe vivere»²⁴³ in quanto il giudizio di alienazione - come è emerso in queste pagine - non è mai neutrale e porta con sé una valutazione di ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo. In secondo luogo, l'autrice intravede nella generale apatia e indifferenza contemporanee, stati che possono indicare una condizione di alienazione,²⁴⁴ il germe del disinteresse nei confronti delle questioni etiche e morali. Indagare l'alienazione, comprenderne le cause e, conseguentemente, tentare di risolverle è dunque un passo necessario al risveglio della domanda circa la vita buona.

Accanto a questo, un altro elemento che mi sembra importante sottolineare - emerso solo velatamente sin qui - è la sua intenzione di «riabilitare l'estraneo», come afferma e

²⁴² Questi esempi richiamano quelli riportati dalla stessa filosofa nelle primissime pagine del suo testo *Kritik von Lebensformen* che muove dalla tesi per cui criticare in maniera immanente le forme di vita sia non solo possibile, ma necessario. Questa critica si fonda proprio sulla distinzione tra questioni etiche e questioni che riguardano, invece, i propri gusti e le proprie preferenze. La differenza appare chiara già dal senso comune: «Qualcuno che diventa seriamente indignato quando vede un'altra persona che mangia banane o che indossa stivali da cowboy rossi è probabile che ci faccia ridere. Anche se si prova repulsione al pensiero delle banane o si è sopraffatti da una risata derisoria alla vista di stivali da cowboy rossi, è difficile immaginare un dibattito significativo sui pro e contro del mangiare banane o indossare stivali da cowboy rossi. Queste cose, come si dice, sono affari nostri e rappresentano, letteralmente, delle questioni di gusto. Diverso è invece quando osserviamo qualcuno che picchia il suo bambino. Qui ci indigniamo e crediamo di farlo a ragion veduta. Siamo pienamente convinti che non si tratti né di una questione di gusto né di una "questione personale" e che sia nostro dovere morale intervenire» (R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 18).

²⁴³ R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 33.

²⁴⁴ Penso ad esempio ai casi citati nell'analisi fenomenologica in cui, tra le altre, emerge come forma di alienazione l'incapacità di appropriarsi del mondo e di sentirlo come proprio, come qualcosa che mi riguarda. In tali termini si può descrivere l'indifferenza.

sottolinea Giorgio Fazio.²⁴⁵ Questa “riabilitazione” avviene attraverso il riposizionamento della riflessione all’interno di un’antropologia appropriativa, la ridefinizione dell’alienazione nei termini di una relazione, la de-essenzializzazione di questa categoria e il suo allontanamento da ogni metafisica e teleologia, elementi che permettono a Jaeggi di «uscire dal cerchio magico di un pensiero dell’identità»²⁴⁶ e di considerare la disalienazione come un campo aperto e imprevedibile. Rigettando il modello dell’alienazione come perdita, la studiosa tedesca apre infatti il processo di disalienazione a tutto ciò di cui, anche se sconosciuto ed estraneo, il sé può appropriarsi correttamente. Come abbiamo visto, ciò che può essere per noi *proprio* non è qualcosa di già prestabilito e fissato e una vita riuscita non significa tornare su dei binari già tracciati ma vivere come propria ogni tappa del viaggio, anche quelle più inaspettate. In tal senso per Jaeggi l’estraneo non è più *tout court* luogo di alienazione.²⁴⁷

Questi elementi che si sommano a quanto abbiamo sin qui detto, confermano l’importanza, l’originalità e la ricchezza del pensiero di Jaeggi. Tuttavia, senza mettere in discussione il valore del suo lavoro, mi sembra importante evidenziare alcuni aspetti critici prima di proseguire verso gli altri autori del panorama contemporaneo.

²⁴⁵ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp 18-19; G. Fazio, *Il doppio volto dell’alienazione. La nuova teoria critica di Rahel Jaeggi*, “Il rasoio di Occam”, 29/05/2013, <<http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/01/29/il-doppio-volto-dell-alienazione-la-nuova-teoria-critica-di-rahel-jaeggi/>>, (ultimo accesso 30/10/2019).

²⁴⁶ *Ivi*, p. 4.

²⁴⁷ Fazio sottolinea questo aspetto e aggiunge: «Jaeggi non manca di osservare come ci sono dimensioni e tempi della vita in cui essere-fuori-di-sé fa sentire perfettamente in armonia con se stessi, come quando per esempio ci si innamora o si è sfrenatamente contenti di qualcosa» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Introduzione, cit., p. 18).

In primo luogo credo sia importante mettere in luce che il carattere strettamente immanente della critica operata dalla filosofa²⁴⁸ fa sì che la sua portata sia estremamente limitata. Il giudizio di alienazione, infatti, può e deve essere esercitato nei confronti di quelle pratiche, relazioni, istituzioni, interne alla società o meglio alla forma di vita in cui ci si pone. Anche se condivisa, quest'ultima rappresenta sempre un campo di azione piuttosto circoscritto e, di conseguenza, la critica dell'alienazione rimane relegata al suo interno. Di questa possibile obiezione è ben conscia la stessa Jaeggi la quale scrive: «[...] il campo di azione di una simile critica può essere sempre e soltanto quello della rispettiva forma di vita condivisa - la sua efficacia non si estende al di là del contesto in cui è situata».²⁴⁹ Nonostante ciò, la filosofa non dedica molte parole per rispondere a questa obiezione, ma si limita ad affermare che il campo di applicazione è in realtà sempre più ampio della forma di vita, poiché l'influenza di quest'ultima si estende oltre i suoi confini fattuali. Pur tenendo conto di questo tentativo, l'obiezione continua a sembrarmi lecita e necessaria. Va dunque preso atto del fatto che la critica di Jaeggi non solo non può - né vuole in nessun modo - dirsi universale, ma individua un campo di applicazione ristretto rispetto a tutte le teorie dell'alienazione che abbiamo visto in precedenza.

Tutto ciò risulta particolarmente problematico se si considera che la critica operata da Jaeggi intende essere allo stesso tempo ricostruttiva e trasformativa, descrittiva e normativa. Da un lato, come abbiamo visto, il ricorso ad un approccio strettamente immanente permette di rigettare ogni impostazione paternalista pretenda di definire apriori ciò che è buono e ciò che è cattivo. Dall'altro lato, però, il contesto limitato a cui la critica può essere applicata rischia forse di minare la validità normativa e la capacità

²⁴⁸ In questo aspetto si rende evidente la continuità dell'approccio di Jaeggi con quello adottato dagli autori della prima Scuola di Francoforte. La filosofa stessa richiama la loro impostazione critica riportando una considerazione di Adorno su Horkheimer in cui si legge: «Egli si rifiuta di pensare alla società come a una sorta di sfera di vetro, attraverso il cui solido ma trasparente involucro si possa scorgere il regno del vero, del bello e del bene. Secondo lui, la verità e i processi vitali della società sono intrecciati gli uni all'altra in profondità; non però nel senso della relativizzazione sociale della verità, ma perché la forma del vero stesso è costantemente connessa alla critica determinata di taluni momenti sociali, e ha il suo metro di misura nell'idea, rinnovata ininterrottamente, di una società giusta. La filosofia diventa, nel senso più forte, teoria critica» (R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 45).

²⁴⁹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 85.

realmente trasformativa²⁵⁰ a cui la critica mira. In tal senso, la mia posizione si avvicina a quella di Marco Solinas il quale, discutendo in maniera più ampia sulla teoria critica di Jaeggi, pone alcune osservazioni sul suo carattere immanente e scrive: «In breve, quando si limita l'osservazione alle rivendicazioni avanzate in contesti particolarmente limitati (presi magari dalla vita quotidiana), mantenendo così la massima prossimità agli attori, si corre però il rischio fatale di schiacciare l'analisi su un piano *troppo* basso: le giustificazioni addotte possono esprimere istanze a cortissimo raggio».²⁵¹

Questo aspetto risulta strettamente legato ad un altro elemento che mi sembra importante sottolineare: la critica dell'alienazione di Jaeggi - e in generale tutta la sua teoria critica - si ferma alla diagnosi del negativo, guardandosi bene dall'indicare un positivo possibile. Ciò non emerge solo dal fatto che, come abbiamo visto, la filosofa sostiene chiaramente che non può esistere, né è mai esistita, una realtà totalmente e definitivamente libera dall'alienazione. Accanto a questo, la sua attenzione a non tradire l'immanenza e a non ricadere in forme di essenzialismo considerate inammissibili conduce, di fatto, all'impossibilità di rintracciare un positivo a cui rivolgersi e verso cui orientare la disalienazione. Come la critica dell'alienazione, anche l'individuazione di un positivo possibile è sempre limitata e contingente. Inoltre, nonostante la precisione che caratterizza tutto il lavoro di Jaeggi, si fa a volte fatica a capire in cosa possa

²⁵⁰ A tal proposito trovo interessante l'osservazione di Lucio Cortella il quale, prendendo in considerazione l'impostazione critica di Jaeggi nella sua interezza, sottolinea che la filosofa riprende il modello hegeliano della critica immanente senza riuscire però a risolverne i problemi. Stando a Cortella infatti, il progetto di Jaeggi «riprende esplicitamente il modello hegeliano di una *critica immanente*, ovvero di un processo critico che non si affidi a criteri esterni (trascendentali o universali che siano) ma che parta dalle dinamiche immanenti all'ideologia o alle formazioni sociali». Questa ripresa porta però con sé un problema insito nello schema della negazione determinata, mai completamente risolto (seppur ben presente ad Hegel). Scrive Cortella: «Una assoluta immanenza dei criteri critici nella forma di vita da criticare si risolverebbe inevitabilmente nella insuperabilità di quella forma di vita e nella sua riaffermazione. Quell'immanenza deve perciò avere in sé un elemento di trascendenza che consenta di andare oltre il contesto». In questo senso, la sua affermazione mi sembra confermare il dubbio che sto qui sollevando circa la reale capacità trasformativa della critica di Jaeggi (L. Cortella, *I problemi irrisolti della negazione determinata. Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*, "Consecutio Rerum", n.3, 2017, pp. 329-338).

²⁵¹ M. Solinas, *Sulla recezione italiana della teoria critica di Rahel Jaeggi*, "Consecutio Rerum", n.3, 2017, pp. 291-304, cit., p. 298. Solinas sostiene che ciò che manca alla critica operata da Jaeggi sia l'apertura che dischiuderebbe la dimensione politica.

concretamente consistere questo positivo.²⁵² Se, infatti, una vita non alienata è per Jaeggi una vita «che si compie in una certa maniera - appunto non alienata»,²⁵³ la sensazione è quella di trovarsi di fronte ad un gioco di parole che elude il positivo che pure evoca.

La nozione di alienazione è dunque sotto questo aspetto ben lontana da quel concetto rivoluzionario che abbiamo visto in Marx. Essa non potrebbe in alcun modo assumere su di sé questo ruolo anche per un ulteriore elemento. Non solo l'alienazione come relazione in assenza di relazione riguarda il sé, il singolo soggetto da cui siamo infatti partiti, ma anche la disalienazione che muove da essa è un processo individuale. Con ciò non intendo dire che essa riguarda solamente il sé in maniera isolata; l'alienazione e il suo superamento, si giocano sempre nel punto di sutura tra dimensione individuale e sociale, tra il sé e il mondo, tra il soggetto e le sue forme di vita condivise. Intendo piuttosto dire che la disalienazione non è - e non può neanche lontanamente essere - un movimento di classe come invece era in Marx. Manca infatti in Jaeggi ogni riferimento ad un collettivo sociale e politico capace di farsi carico di questo ruolo. L'unico tentativo che possiamo rintracciare in tal direzione è il concetto di forme di vita le quali però, pur rappresentando un gruppo sociale, sono concepite come «fasci inerti normativamente strutturati di pratiche sociali»²⁵⁴ e mi sembrano pertanto essere più uno strumento analitico che un soggetto di azione.

L'ultimo elemento critico che vorrei proporre si collega a quanto detto fin qui e concerne in modo particolare il carattere formale della critica dell'alienazione elaborata dall'autrice. La sensazione è che il tentativo di definire l'alienazione come schema interpretativo della realtà finisca in qualche modo con l'attutire la gravità delle manifestazioni di alienazione. Richiamando quanto abbiamo visto nel primo capitolo, la *Entfremdung* si manifesta in Hegel come fenomeno che spezza ciò che è unito e ad essa corrisponde una semantica che è quella della morte e del disfacimento; nelle

²⁵² Ciò mi sembra si renda evidente anche fuori dal discorso sull'alienazione, in particolare nel tentativo operato da Jaeggi di descrivere una forma di vita riuscita, o meglio, un *metacriterio* attraverso cui tracciare il confine tra una forma di vita riuscita e non, senza cadere in posizioni etiche sostanziali. Scrive infatti la filosofa: «Una forma di vita riuscita sarebbe quella che ha *la qualità di facilitare, e non di ostacolare, processi di apprendimento collettivi riusciti* [...]» (R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 118).

²⁵³ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 78.

²⁵⁴ R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 121.

pagine di Marx si può toccare con mano il dolore fisico degli operai e rabbrivire di fronte al loro abbruttimento; questa disumanizzazione diventa ancora peggiore in Arendt, dove l'alienazione dell'umano si dimostra totale e arriva come un pugno allo stomaco del lettore. Tutto questo, mi sembra di poter dire, è pressoché assente in Jaeggi.²⁵⁵ Ciò si rende evidente in maniera particolare nei casi di alienazione presi in esame dall'analisi fenomenologica. Essi rappresentano l'unico momento in cui il concetto di alienazione avrebbe potuto far emergere una lacerazione profonda e pericolosa, e invece anche qui l'interesse principale di Jaeggi sembra piuttosto essere quello di dimostrare le condizioni di possibilità delle categorie da lei usate e la solidità teorica della propria posizione.

In conclusione, il risultato che si potrebbe trarre dalla riflessione di Jaeggi è che l'estraniamento sia più il negativo con cui occorre convivere, che non l'intollerabile contro cui combattere e in cui ne va dell'umano. Questa sorta di riduzionismo in chiave riformista rappresenta davvero - più dell'essentialismo e del paternalismo da cui la filosofa si mantiene ben lontana - un rischio intollerabile che una rinnovata teoria dell'alienazione non dovrebbe correre.

²⁵⁵ Mi riferisco qui in modo particolare al testo sulla *Entfremdung* sul quale ci siamo soffermati in questo capitolo.

Capitolo 2 L'analisi sociologica di Hartmut Rosa

2.1 Critica dei tempi sociali

Seguendo il percorso di Jaeggi abbiamo iniziato a comprendere quale ruolo possa assumere il concetto di alienazione nell'analisi della società contemporanea, in che modo esso venga difeso e ripensato, e quale compito possa essere ad esso assegnato. Come è emerso da questa ripresa, da un lato i riferimenti classici da cui siamo partiti - in modo particolare Hegel e Marx - rimangono senza dubbio imprescindibili e per questo motivo il confronto con il loro pensiero viene più volte evocato e alcuni elementi risultano in piena continuità. Dall'altro lato, però, il concetto di *Entfremdung* riformulato da Jaeggi mostra un forte carattere di novità e va oltre la costellazione di concetti che descrive classicamente l'alienazione tentando dei cambiamenti fondamentali, primo tra tutti l'assunzione di un carattere formale.

Questo doppio movimento di ripresa e superamento caratterizza anche il lavoro di un altro studioso contemporaneo, Hartmut Rosa, considerato all'unanimità un autore fondamentale nella comprensione della ripresa contemporanea del concetto di alienazione. Attraverso di lui il nostro percorso si arricchisce ulteriormente in un duplice senso. Da un lato la sua analisi ci aiuta a mettere in evidenza ulteriori aspetti dell'alienazione contemporanea e un modo diverso di recuperare questa categoria rispetto a quanto abbiamo visto in Jaeggi. Dall'altro lato, attraverso il suo lavoro ci spostiamo dall'ambito strettamente filosofico all'analisi sociologica tenendo in questo modo fede alla necessaria interdisciplinarietà su cui si basa la teoria critica.

Come abbiamo visto in Jaeggi - e già in Foucault, Adorno, Marx ed anche Hegel - la critica dell'alienazione è critica della società ed è quindi nella sua stessa definizione

aperta al contributo di altre discipline oltre alla filosofia, prima tra tutte la sociologia.¹ Non bisogna pertanto in nessun modo stupirsi di questa contaminazione che è anzi necessaria, come abbiamo iniziato ad intravedere attraverso gli scritti di Jaeggi in cui i riferimenti filosofici si alternano ai risultati delle analisi sociologiche senza distinzione alcuna.

Le pagine che Rosa dedica all'alienazione costituiscono nel panorama della teoria critica contemporanea un passaggio fondamentale al pari dei testi di Jaeggi. Ci troviamo però di fronte ad un modo totalmente diverso di impostare la questione e di procedere. Anticipando alcune differenze va subito sottolineato che, al contrario di quanto abbiamo visto in Jaeggi, Rosa non muove da una ridefinizione del concetto di alienazione, non intende compiere un'analisi categoriale delle assunzioni che ruotano attorno ad esso e lo fondano, né ha come scopo quello di delineare lo statuto epistemologico di questo concetto o di difenderlo accademicamente. Egli muove piuttosto dall'analisi empirica della modernità all'interno della quale l'alienazione emerge, si potrebbe dire, come *qualcosa che c'è*, come un fenomeno che caratterizza la società contemporanea e rende la vita all'interno di essa non buona.

Va precisato che questa presenza dell'alienazione nel contesto sociale non è in nessun modo un'assunzione astratta da cui Rosa parte. Il sociologo arriva a parlare di alienazione attraverso l'analisi della società contemporanea nella sua dimensione temporale. L'alienazione, cioè, emerge dal suo lavoro come un fenomeno che ostacola quotidianamente la nostra vita perché alienata e alienante è la società in cui viviamo. Da ciò mi sembra importante mettere subito in evidenza due elementi: Rosa riprende il concetto di alienazione per descrivere i diversi fenomeni che impediscono una vita buona, quindi non parte dall'alienazione come da un presupposto; nei suoi lavori l'alienazione si manifesta all'interno dell'analisi della società tardomoderna come conseguenza del regime temporale che la caratterizza. Per questo motivo - al contrario

¹ Abbiamo già sottolineato che Jaeggi, assieme a Celikates, considera l'alienazione come strumento di analisi della filosofia sociale la quale si distingue dalla sociologia, dalla filosofia morale e dalla filosofia politica ma risulta in stretta connessione con esse. Con la sociologia in modo particolare, la filosofia sociale condivide lo stesso campo di indagine che è appunto ciò che prima abbiamo definito *il sociale* ed è quindi frequente che le due discipline si sovrappongano nell'analisi di uno stesso fenomeno. Su tale aspetto torneremo nelle pagine dedicate a Franck Fischbach (3.1) e nella parte finale di questo lavoro in cui verranno messi in luce alcuni punti problematici del rapporto tra le contemporanee teorie dell'alienazione e l'indagine sociologica.

di quanto fatto per Jaeggi - mi sembra importante rimanere aderente al percorso svolto dal sociologo e partire dalla sua critica del tempo nella società contemporanea.²

2.1.1 Una società prigioniera della velocizzazione

L'analisi di Hartmut Rosa approfondisce un'osservazione che potrebbe sembrarci persino banale tanto risulta condivisa ed esperita da tutti: oggi viviamo perennemente di corsa, in una lotta continua contro il tempo che è sempre più pieno eppure non basta mai. Ciò che l'uomo moderno si trova costantemente a vivere è un senso di velocità crescente che riguarda ogni ambito della sua esistenza. Dal ritmo in cui vive la sua giornata lavorativa sino al modo in cui fa acquisti, dalla rapidità con cui cambia gli oggetti che usa sino alla sensazione di perenne modificazione di ciò che lo circonda, tutto per l'uomo contemporaneo è in un processo di velocizzazione costante che non risparmia nulla. Questa esperienza è costantemente alla portata di tutti, eppure la riflessione sul tempo e sulla sua velocizzazione non sembra aver interessato in modo adeguato il dibattito filosofico e sociologico degli ultimi decenni.³ Per questo motivo Rosa avverte una vera e propria necessità di elaborare una teoria sistematica che si riveli in grado di analizzare il fenomeno della velocizzazione, di fornirne un concetto adeguato e di indagarne le conseguenze.

È su queste basi che poggia l'analisi dell'alienazione condotta dal sociologo in quanto quest'ultima, come vedremo, risiede proprio nel nostro modo sempre più accelerato di essere al mondo. Per il nostro percorso diviene quindi centrale

² Mi riferisco alla struttura di quello che è il suo testo forse più conosciuto, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* pubblicato per la prima volta nel 2010 ma frutto di una serie di ricerche precedenti. Si veda H. Rosa, *Social Acceleration. Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-speed Society*, "Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory", X, 2003, pp. 3-52; H. Rosa, *The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics*, "New Political Science", n. 27, 2005, pp. 445-459.

³ Rosa riporta diversi esempi di teorici classici (da Marx a Durkheim, da Shakespeare a Proust) che hanno osservato la rapidità dei cambiamenti nella dimensione materiale, sociale e anche spirituale. Egli sostiene però che dopo di essi l'indagine sociologica sia diventata quasi atemporale e abbia pressoché abbandonato queste riflessioni. Si veda H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., pp. 5-7.

comprendere a cosa ci si riferisce quando si parla di *accelerazione sociale*⁴ e perché essa può essere considerata a ragione da Rosa non un accidente, ma un elemento fondante la società moderna. Per tentare di comprendere questo fenomeno nella sua estensione è necessario porre e tenere a mente alcune domande preliminari: che cosa sta concretamente accelerando nella società moderna? C'è un solo processo di accelerazione od occorre riferirsi, al plurale, ad una molteplicità di processi? E infine, si può parlare di un'accelerazione globale della società o solo di alcuni processi all'interno di essa la quale può essere considerata, invece, stabile? Per rispondere a queste domande e iniziare a definire concettualmente l'accelerazione sociale, è utile procedere assieme a Rosa attraverso l'individuazione di tre categorie analiticamente ed empiricamente distinte: l'accelerazione tecnologica, l'accelerazione dei mutamenti sociali e l'accelerazione del ritmo di vita.

L'accelerazione tecnologica è definita dal sociologo nel modo seguente: «crescita intenzionale della velocità di processi *orientati verso un fine* nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione»⁵ ed è, tra le altre, quella che più facilmente possiamo misurare. Essa comprende la sempre più elevata velocità con cui ci muoviamo, comunichiamo, elaboriamo dati e svolgiamo operazioni attraverso gli strumenti tecnologici che continuamente vengono rinnovati e potenziati. Un esempio forse banale ma che rende a mio avviso evidente il radicale cambiamento a cui abbiamo assistito - e continuiamo ad assistere - in questo ambito è rappresentato dal tempo impiegato per spostarci da un luogo all'altro. Emblematico è il dato che riporta Rosa a tal proposito: per arrivare da Londra a New York nell'età preindustriale ci si impiegava almeno tre settimane attraverso un veliero; oggi quella stessa distanza può essere percorsa in otto ore tramite un aereo. Accanto a questo, un cambiamento forse

⁴ Come vedremo in modo particolare nel paragrafo 2.2, in altri scritti Rosa sembra sottolineare maggiormente il ruolo di un ulteriore processo, quello della stabilizzazione dinamica, che racchiude al suo interno il concetto di accelerazione sociale e va oltre esso. Ciò non significa, però, che quanto stiamo qui dicendo perda il suo valore analitico; comprendere cosa significhi l'accelerazione sociale, quali siano le sue direzioni e quali le sue implicazioni mi sembra essere un passaggio fondamentale per capire dove vada rintracciata l'alienazione e quali siano i suoi effetti. Accelerazione e stabilizzazione dinamica, inoltre, sono due categorie strettamente collegate l'un l'altra. Per questo motivo, pur avendo bene in mente le pagine in cui il sociologo sostiene che la società moderna si basa sul modello della stabilizzazione dinamica, ritengo sia importante partire dal concetto di accelerazione sociale e dalla sua critica.

⁵ *Ivi*, p. 9.

ancor più veloce ed evidente, che sperimentiamo tutti i giorni nella nostra *routine*, riguarda la comunicazione la quale è divenuta da diversi anni istantanea e perennemente alla portata di tutti.

Ciò che ci interessa particolarmente per la nostra analisi sono gli effetti che questo tipo di accelerazione ha sulla realtà sociale i quali risultano essere, sostiene Rosa, spropositati.⁶ La velocizzazione dei processi che sono stati elencati ha infatti determinato uno stravolgimento della dimensione spazio-temporale attraverso la quale viviamo, modificando non solo la nostra percezione del tempo, ma anche quella dello spazio. Quest'ultimo risulta compresso e pressoché annichilito dalla velocità con cui lo viviamo e percorriamo quando ci muoviamo, quando comunichiamo e facciamo operazioni. Riprendendo e ampliando l'esempio di Rosa riguardo la velocità degli spostamenti, è sufficiente prestare attenzione alla pubblicità di una qualsiasi compagnia aerea per accorgersi di quanto ogni distanza spaziale si sia di fatto oggi accorciata: possiamo passare qualche giorno in una qualsiasi capitale europea, raggiungere gli amici a Parigi per un *weekend*, andare e tornare in giornata dalla Germania per un colloquio, viaggiare in Vietnam e Cina mensilmente per lavoro e trascorrere una settimana di vacanza negli Stati Uniti. Il mondo - ci viene detto costantemente - è tutto a portata di mano.⁷

Possiamo quindi comprendere e condividere l'affermazione di Rosa che, sottolineando questo fenomeno, sostiene: «Lo spazio appare virtualmente “contrarsi” per effetto della velocità dei trasporti e della comunicazione».⁸ Accanto a questa contrazione, lo spazio nell'epoca contemporanea ha subito e subisce un ulteriore processo dovuto all'accelerazione tecnologica, cioè quella che potremmo chiamare, in un certo senso, la sua smaterializzazione. Ciò è accaduto soprattutto dopo l'avvento di internet il quale ci ha permesso di digitalizzare tutta una serie - sempre più ampia - di operazioni che prima dovevamo necessariamente svolgere con la nostra presenza fisica in un luogo. Ora la banca è nel nostro *smartphone*, le lezioni universitarie nel nostro pc e il

⁶ È il sociologo a definirli in questi termini (*Ivi*, p. 10).

⁷ Se il mondo è alla nostra portata diviene conseguentemente quasi inaccettabile non percorrerlo e visitarlo. In questo senso “*widen up your world*”, motto pubblicitario di una nota compagnia aerea, è oggi molto più di uno slogan; esso è, di fatto, un vero e proprio imperativo della società odierna.

⁸ *Ibidem*.

supermercato diviene una delle tante *app* che usiamo giornalmente. Questa riflessione sullo spazio e sul nostro modo di viverlo in maniera veloce e smaterializzata conduce Rosa ad affermare, riprendendo il neologismo di Marc Augé, che nella società moderna i luoghi reali «tendono a diventare *nonluoghi*, ovvero luoghi senza storia, identità o relazioni». ⁹

La seconda categoria di accelerazione sociale che Rosa prende in esame è l'accelerazione dei mutamenti sociali la quale viene definita: «tasso crescente di trasformazione dei modelli di rapporto sociale, delle forme della prassi e della sostanza della conoscenza». ¹⁰ Detto diversamente, ciò che spinge il sociologo ad analizzare questa seconda categoria è la percezione «che gli stessi ritmi del cambiamento stiano cambiando. Così atteggiamenti e valori, ma anche mode e stili di vita, relazioni e obblighi sociali, gruppi, classi, ambienti e linguaggi sociali, e anche comportamenti e abitudini pare stiano mutando a ritmi sempre crescenti». ¹¹

Ciò che possiamo subito notare è che in questo secondo caso siamo di fronte ad un fenomeno differente rispetto a quello dell'accelerazione tecnologica. Quest'ultima rappresenta infatti un processo di velocizzazione interno alla società, mentre per accelerazione dei mutamenti sociali dobbiamo intendere il rapido cambiamento che coinvolge la società stessa. Il modo in cui vengono vissuti e concepiti la famiglia, le relazioni, il lavoro, i partiti, le istituzioni politiche, ecc. cambiano ormai infatti a ritmi sempre più veloci e si modificano persino più volte nell'arco temporale di una sola generazione. Anche se «misurare empiricamente i ritmi dei mutamenti sociali rimane una sfida ancora irrisolta», ¹² Rosa ci restituisce un'idea di questa velocizzazione: nella prima età moderna il passaggio generazionale non apportava significativi cambiamenti nella struttura delle istituzioni e delle pratiche sociali le quali rimanevano sostanzialmente invariate per decenni. Tra il 1850 ed il 1970 - periodo che viene definito dal sociologo «modernità classica» - ¹³ il ritmo inizia ad aumentare e i cambiamenti sociali sono riscontrabili tra una generazione e l'altra; questa tendenza si consolida e

⁹ *Ivi*, p. 11.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, pp. 11-12.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 14.

raggiunge il suo apice nel periodo successivo, cioè quello a noi contemporaneo, e in modo particolare negli ultimi anni dove siamo ormai abituati ad assistere a cambiamenti continui che modificano più volte l'assetto della società nel giro di pochi anni.

Questo processo risulta particolarmente evidente se si prende come esempio il mondo del lavoro. Qui si è passati da una tendenza generale a tramandare da padre in figlio, di generazione in generazione, la mansione svolta, ad un lavoro che, grazie all'acquisita possibilità dei figli di intraprendere la loro propria strada, viene svolto da una sola generazione, per arrivare poi al culmine di questa mobilità rappresentato dal continuo cambiamento che caratterizza il mondo del lavoro odierno. Mentre sino a qualche decennio fa la tendenza generale era quella di trovare il proprio lavoro e di svolgerlo per il resto della vita, oggi questa situazione rappresenta ovunque e sempre di più un'eccezione. L'occupazione odierna, laddove si rende disponibile, non dura quasi mai tutta la vita e chi inizia la sua carriera in un'azienda quasi sicuramente non la finirà al suo interno.

L'esempio del lavoro mi sembra metta bene in luce che non soltanto il nostro rapporto col mondo lavorativo risulta totalmente cambiato, ma diverso è anche - e soprattutto - il ritmo con cui esso si è modificato negli ultimi anni e continua a cambiare. Questo è il punto centrale che Rosa intende sottolineare individuando la categoria analitica dell'accelerazione dei mutamenti sociali. Anche qui ciò che ci interessa particolarmente è comprendere gli effetti collaterali di questo tipo di accelerazione. Richiamando un concetto sviluppato dal filosofo Herman Lübbe,¹⁴ Rosa afferma che l'aumento del ritmo dei cambiamenti sociali - favorito da e strettamente collegato con l'accelerazione tecnologica - causa una vera e propria «contrazione del presente» (in tedesco *Gegenwartsschrumpfung*). Per capire che cosa si intenda con questo concetto è utile riportare le parole dello stesso Lübbe il quale spiega cosa significhi contrazione del presente

Significa che in una civiltà dinamica, in proporzione all'aumento del numero di innovazioni per unità di tempo, diminuisce il numero di anni trascorsi a cui possiamo guardare senza arrivare a scorgere un mondo alieno rispetto a quello attuale che conosciamo, e antiquato per quanto riguarda significativi aspetti dell'esperienza. Il mondo che vediamo

¹⁴ H. Lübbe, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W. E. Scheuerman (a cura di), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009, pp. 159- 178.

rappresenta un passato che per noi è ormai divenuto *estraneo* (*strange*), addirittura incomprensibile.

Inoltre, la contrazione del presente, la quale dipende dall'innovazione, implica che, in linea con l'accorciarsi della distanza cronologica necessaria a far sì che il passato diventi alieno, diminuisce anche il numero di anni futuri per i quali possiamo prevedere le probabili condizioni di vita. Al di là di questi anni, il futuro non può più essere paragonato, nei suoi aspetti essenziali, alle nostre attuali condizioni di vita.¹⁵

La contrazione del presente così intesa indica quindi un processo di restringimento dell'arco temporale in cui le condizioni di vita in cui viviamo risultano valide e costanti. La velocità con cui la stabilità di queste condizioni viene meno fa sì che in poco tempo la realtà risulti totalmente cambiata; in questo senso il passato diviene subito qualcosa di alieno e il futuro risulta pressoché imprevedibile. La ripresa di questo concetto permette a Rosa di ritornare sulla sua definizione e di affermare che l'accelerazione sociale può essere descritta «da una crescita nei ritmi di decadenza dell'affidabilità di esperienze e aspettative e dalla contrazione degli archi temporali definibili come "presente"». ¹⁶ Perciò, se abbiamo affermato che l'accelerazione tecnologica causa una contrazione dello spazio, l'accelerazione dei mutamenti sociali causa, invece, una contrazione del presente inteso come arco temporale in cui le istituzioni e le pratiche sociali risultano stabili e anche conoscibili.

La terza e ultima categoria di accelerazione sociale che Rosa prende in esame è l'accelerazione del ritmo di vita la quale viene definita: «un *aumento del numero di singole azioni o esperienze in unità di tempo*, cioè, la conseguenza del desiderio o del bisogno percepito di *fare più cose in meno tempo*». ¹⁷ Come abbiamo affermato per l'accelerazione dei mutamenti sociali, anche per questa terza categoria è difficile restituire una misurazione precisa di quanto il ritmo della vita si sia velocizzato. Tuttavia, è possibile avere un'idea di questo fenomeno se lo si considera nella sua doppia dimensione oggettiva e soggettiva. Per quanto riguarda quest'ultima, essa rimanda alla sensazione che rappresenta ormai una costante nella vita dell'uomo contemporaneo

¹⁵ *Ivi*, p. 159.

¹⁶ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 13.

¹⁷ *Ivi*, pp. 15-16.

nelle società occidentali: che egli non abbia mai tempo, che debba costantemente correre e che tutto vada troppo veloce. A tal riguardo l'autore sostiene che questa osservazione, costantemente alla portata di tutti, non vada affatto considerata priva di fondamento poiché, al contrario, «studi empirici mostrano che l'uomo nella società contemporanea si sente *davvero* pesantemente sotto pressione e si lamenta *davvero* della scarsità di tempo». ¹⁸

Per quanto riguarda invece il versante oggettivo, innanzitutto una velocizzazione dei ritmi di vita significa fare le azioni che costituiscono la quotidianità della nostra vita in maniera più veloce o dedicare loro meno tempo. Nella nostra società ad esempio, si potrebbe notare, ¹⁹ tendiamo a mangiare più velocemente e a dormire di meno. ²⁰ Nel versante oggettivo dell'accelerazione del ritmo di vita rientra però anche il fatto che oggi, dato un certo lasso di tempo, riusciamo a fare molte più cose di quante ne avremmo fatte in passato. Ciò è dovuto a quello che comunemente chiamiamo *multitasking*, cioè il fare più cose contemporaneamente, e ad una riduzione delle pause tra un'azione e l'altra.

Considerando insieme il lato soggettivo e il lato oggettivo di questo fenomeno possiamo facilmente constatare che ci troviamo di fronte a quella che sembrerebbe una contraddizione. Se infatti, grazie soprattutto all'innovazione tecnologica, riusciamo oggi a fare molte più cose in uno stesso periodo di tempo rispetto al passato e dedichiamo

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Rosa sottolinea che occorre fare molta attenzione ai risultati delle analisi sociologiche rintracciabili su questi aspetti. In primo luogo, infatti, i dati raccolti sul lungo periodo sono ancora oggi molto limitati, inoltre è possibile citare diversi controesempi che mostrano come, al contrario di quanto stiamo sostenendo, oggi ad alcune azioni venga dedicato più tempo che in passato. Infine, non è sempre chiaro il motivo che sta dietro a tali fenomeni di accelerazione poiché: «per esempio, che le persone oggi dormano in media meno delle generazioni precedenti potrebbe essere semplicemente riconducibile al fatto che vivono più a lungo e svolgono lavori fisicamente meno stancanti» (*Ivi*, p. 17).

²⁰ Sull'analisi del sonno nelle società occidentali contemporanee è utile richiamare l'interessante lavoro di Jonathan Crary il quale mette in evidenza come nel sistema capitalista il sonno sia di fatto un affronto, una «presenza scandalosa» che deve essere arginata o cancellata. Dalla sua analisi sembrerebbe dunque emergere che la diminuzione del tempo dedicato al sonno sia una diretta conseguenza di ritmi e delle dinamiche della società capitalista contemporanea e non un naturale assestamento del nostro corpo in risposta a lavori meno faticosi. J. Crary, *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso Books, 2013 (*24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015).

meno tempo alle azioni quotidiane come il mangiare e il dormire, il risultato dovrebbe essere un avanzo di tempo a nostra disposizione e insieme, la percezione che il tempo che abbiamo abbondi. Come abbiamo rilevato parlando del versante soggettivo, però, non è assolutamente così. Al contrario, ciò che caratterizza le società occidentali moderne è la «spettacolare e contagiosa “carestia di tempo”»²¹ immersi nella quale tutti viviamo, perennemente di corsa.

L'accelerazione del ritmo di vita sembra dunque essere in antitesi con l'accelerazione tecnologica che abbiamo analizzato e dimostrato. Ancor peggio, la carestia di tempo con cui costantemente conviviamo sembrerebbe quasi indicare un fallimento del progresso tecnologico il quale è volto a farci risparmiare sempre più tempo in ciò che facciamo. Eppure l'evoluzione tecnologica avanza sempre più velocemente, come abbiamo visto, e la nostra vita viaggia a ritmi sempre più accelerati. Quello che sembrerebbe un paradosso può essere facilmente spiegato se consideriamo che, insieme al numero di cose che facciamo in un lasso di tempo, è aumentata esponenzialmente la quantità di attività, impegni e mansioni che quotidianamente svolgiamo. Rosa riporta a tal proposito un esempio di cui tutti abbiamo esperienza ogni giorno: l'email. Se è ovvio che scrivere un'email richiede un tempo nettamente inferiore - che il sociologo dice essere due volte più veloce - rispetto a scrivere una lettera a mano, come si faceva prima della diffusione dei computer e di internet, è altrettanto vero che la quantità di email che ogni giorno dobbiamo leggere e a cui dobbiamo rispondere è cresciuto in maniera esponenziale. Il tempo guadagnato grazie alla tecnologia viene dunque ampiamente speso per rispondere al numero più elevato di email che riceviamo quotidianamente le quali, nella loro totalità, finiscono per richiedere molto più tempo di quanto avremmo impiegato sino agli anni Novanta per rispondere alle lettere che ci arrivavano.

L'accelerazione del ritmo di vita deriva quindi, scrive il sociologo, dal fatto che: «i tassi di crescita superano i tassi di accelerazione e per questo il tempo scarseggia sempre di più di fronte all'accelerazione tecnologica».²² Per questo motivo, pur avendo telefonini, computer, lavatrici e macchine sempre più veloci, il tempo che abbiamo a disposizione sembra sempre mancare e viviamo sottoposti ad una pressione costante.

²¹ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 15.

²² *Ivi*, p. 21.

La crescita di ciò che facciamo, delle distanze che percorriamo, delle azioni che costituiscono la nostra *routine* e della frequenza con cui ci impegnano, supera la decelerazione che l'innovazione tecnologica permette e il risultato è una costante accelerazione del ritmo con cui viviamo. Possiamo quindi comprendere perché Rosa, alla fine della descrizione di queste tre categorie, arrivi a definire la società moderna come «società dell'accelerazione»; essa infatti «è caratterizzata da una velocizzazione dell'andamento della vita (o penuria di tempo) *nonostante* i ritmi notevoli dell'accelerazione tecnologica». ²³

Arrivati a questo punto siamo dunque in grado di comprendere cosa si debba intendere per accelerazione sociale, quali fenomeni comprenda e quali effetti giunga ad avere nelle nostre vite. Attraverso le tre categorie prese in esame abbiamo quindi risposto alla prima domanda dalla quale eravamo partiti: che cosa sta accelerando? Accanto a questa, il percorso compiuto attraverso l'accelerazione tecnologica, dei mutamenti sociali e dei ritmi di vita ci permette di rispondere alle altre due domande preliminari che abbiamo lasciato in sospeso. In primo luogo, ciò che possiamo intuire sin dal suggerimento di Rosa di passare attraverso tre categorie analitiche, è che occorre parlare di una pluralità di tempi sociali accelerati poiché è in atto una molteplicità di processi di accelerazione. Inoltre, in modo particolare attraverso l'analisi dell'accelerazione dei cambiamenti sociali, si rende evidente che l'accelerazione sociale coinvolge tanto i fenomeni interni alla società, come l'evoluzione tecnologica, quanto la società stessa che risulta caratterizzata da mutamenti sempre più veloci. Nell'epoca contemporanea, quindi, l'accelerazione non è un elemento marginale ma è ciò che caratterizza la società in cui viviamo la quale è appunto, ora ne comprendiamo il significato, una società dell'accelerazione.

2.1.2 La critica dei tempi sociali come critica dell'alienazione

La critica dei tempi sociali operata dal sociologo tedesco tramite la categoria di accelerazione ci permette di comprendere meglio le dinamiche proprie della società contemporanea e di dare una spiegazione ad alcuni fenomeni che sperimentiamo quotidianamente. L'analisi dell'accelerazione sociale nella sua molteplicità di aspetti

²³ *Ibidem.*

mostra dunque, in maniera chiara a mio avviso, che il vortice di velocizzazione in cui la società è immersa è qualcosa che ci riguarda, che influisce sulla nostra esistenza e determina sotto diversi punti di vista il modo in cui viviamo. Infatti, ciò che si è reso evidente dal percorso fin qui svolto passando per l'accelerazione tecnologica, dei mutamenti sociali e dei nostri ritmi di vita, è che questi processi agiscono sulla società e sul soggetto che è parte di essa e vive attraverso di essa, sul suo modo di stare al mondo, di relazionarsi con se stesso e con gli altri.

Affermare che quella contemporanea è una società dell'accelerazione significa affermare, allo stesso tempo, che il soggetto contemporaneo vive nell'accelerazione e attraverso di essa. Questa accelerazione però, come abbiamo iniziato a scorgere attraverso gli esempi citati, non va intesa come sinonimo di miglioramento della vita, né è una tendenza di cui ciascuno ha il pieno possesso e la piena gestione. Al contrario, essa appare essere una forza che subiamo in maniera più o meno conscia e che arriva sino ad opprimerci. Basta dare un'occhiata alla realtà in cui viviamo per renderci facilmente conto che la sensazione di non avere mai tempo e di dover correre sempre più in fretta è qualcosa che quotidianamente sperimentiamo e che sentiamo non dipendere da noi; nonostante tutto il nostro impegno, l'organizzazione, i mezzi sempre più potenti, la sensazione è generalmente quella di non aver fatto abbastanza, di dover fare di più e il desiderio in cui spesso ci imbattiamo è poter avere delle giornate che durino più di 24 ore. I ritmi frenetici attraverso i quali conduciamo le nostre giornate sembrano quindi essere una condizione irremovibile della vita contemporanea, a prescindere da quanto ci impegniamo e dalla nostra volontà. Nessuno infatti - credo di poter affermare senza paura di essere smentita - potendo scegliere, preferirebbe questa modalità di esistenza ad una più lenta e calma in cui si avrebbe realmente il tempo di fare tutto ciò che si vuole.

Lontana dal migliorare le nostre vite, l'accelerazione nella società contemporanea sembra manifestarsi concretamente nella nostra esistenza come una forza che ci condiziona ma che non riusciamo mai totalmente a contrastare. È in questo aspetto che si rende particolarmente chiaro il nesso tra accelerazione e alienazione. Il soggetto contemporaneo vive l'accelerazione in maniera, si potrebbe dire, del tutto passiva in quanto non riesce in nessun modo a controllarla, è incapace di comprenderla eppure risulta ad essa interamente sottoposto. Vivendo nell'accelerazione sperimentiamo cioè quella che, traslando le parole di Rosa, potremmo definire un'invisibile perdita di libertà

e di significato.²⁴ Nella condizione del soggetto contemporaneo così descritta possiamo quindi riscontrare almeno due elementi che rimandano direttamente al fenomeno dell'alienazione così come l'abbiamo analizzato nei capitoli precedenti: l'eteronomia e il dominio. Inoltre, un'esistenza in cui non riusciamo a gestire il tempo e ciò che facciamo come vorremmo, sembrerebbe ben lontana da una vita positivamente libera nel modo in cui l'abbiamo definita attraverso Jaeggi e Berlin. Accanto a questo vi è un altro elemento fondamentale per comprendere perché e in che modo la critica dell'accelerazione diventa critica dell'alienazione: l'estraneazione. Quest'ultima è rintracciabile nelle implicazioni che abbiamo sottolineato scaturire dall'accelerazione tecnologica, dei mutamenti sociali e degli stili di vita. In modo particolare il fenomeno della contrazione del presente descrive un'esistenza in cui il passato e il futuro risultano estranei e insieme ad essi i luoghi e le istituzioni in cui viviamo, ma anche gli oggetti che utilizziamo e persino le mode che seguiamo. La velocizzazione dei tempi sociali sembra dunque incidere in maniera fortemente negativa sul soggetto che risulta da essa dominato, privato quindi della sua libertà e reso estraneo a ciò che lo circonda. Ecco dunque che lo stretto legame che tiene insieme critica dell'accelerazione e critica dell'alienazione si rende evidente e conferma l'importanza dell'analisi di Rosa per il nostro percorso.

Dinanzi a fenomeni di velocizzazione sociale che tanto incidono sul modo in cui viviamo e che pure ci sfuggono, risulta non soltanto lecito ma persino necessario chiedersi se e in che modo l'accelerazione conduca a forme di alienazione. Per questo motivo nell'analisi di Rosa si passa - e si può passare - da una critica all'altra senza soluzione di continuità. La questione dell'alienazione non va però intesa come una tematica secondaria, successiva alla critica dell'accelerazione. Al contrario, mi sembra

²⁴ Mi riferisco qui ad un'affermazione presente nel testo che Hartmut Rosa scrive insieme a Klaus Dörre e Stephan Lessenich. Parlando dell'analisi sociologica quale disciplina volta ad indagare i grandi cambiamenti che interessano le condizioni di vita, Rosa sostiene vi sia una necessaria dimensione critica che rompe la neutralità di tale indagine. Quest'ultima permette di chiedersi cosa si nasconde dietro alcuni fenomeni, cosa li caratterizza essenzialmente e quali possano essere le loro implicazioni. A tal proposito egli scrive: « [...] troviamo sempre la paura di una quasi "invisibile" *perdita di libertà* celata dietro il manifesto liberalismo della modernità - o meglio, sotto la sua "gabbia d'acciaio" - e anche di una *perdita di significato*». K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Soziologie - Kapitalismus - Kritik: Eine Debatte*, Suhrkamp, 2009 (*Sociology, Capitalism, Critique*, trad. en. J. P. Herrmann, L. Balhorn, Verso Books, New York 2015, p. 69).

di poter affermare che l'alienazione sia il fulcro della critica dell'accelerazione sociale. Tutto ciò si rende evidente sin dall'inizio quando, nelle prime pagine del suo lavoro, Rosa afferma che ciò che dà avvio alla sua indagine è la domanda circa la *vita buona*,²⁵ cioè quella che, usando il lessico di Jaeggi, potremmo definire una vita riuscita. L'intento che muove l'analisi del sociologo sin dal principio è dunque quello di comprendere cosa impedisce una vita buona, cosa fa sì che noi non possiamo goderne. È in questo preciso orizzonte che la sua analisi dell'accelerazione va collocata. Rosa non intende fornire un quadro della velocizzazione contemporanea dei tempi sociali fine a se stesso; il suo scopo sin dall'inizio è comprendere se e in che modo l'accelerazione sociale si manifesti sotto forma di alienazione, cioè sia causa - o meglio, una delle cause - della mancata realizzazione della vita buona.

Che l'accelerazione abbia un notevole potenziale di alienazione risulta evidente da quanto abbiamo sin qui detto e viene anticipato da Rosa sin dal titolo del suo lavoro. Ciò non significa, però, che l'accelerazione debba essere tradotta *tout court* in termini di alienazione. Come emergerà nelle prossime pagine, la possibilità di cambiare il nostro *smartphone* con uno più nuovo ogni pochi mesi non rende di per sé la nostra esistenza alienata. Sicuramente, però, poter cambiare il cellulare di frequente rappresenta la condizione di possibilità di una *forma mentis* per cui acquistiamo e gettiamo gli oggetti a ritmi sempre più elevati, la quale può costituire un motivo di alienazione. Detto diversamente, la tesi di Rosa che tenterò di mostrare è la seguente: «l'accelerazione sociale implica scavalcare certi confini al di là dei quali gli esseri umani divengono necessariamente alienati non solo dal loro agire, dagli oggetti con cui lavorano e vivono, dalla natura, dal mondo sociale e da se stessi, ma anche dal tempo e dallo spazio».²⁶ Attraverso l'analisi delle tre categorie di accelerazione e gli esempi citati abbiamo già iniziato ad intravedere alcuni di questi aspetti. Prima di proseguire insieme a Rosa attraverso l'analisi dei fenomeni di alienazione causati e/o favoriti dall'accelerazione, mi sembra però utile soffermarmi su quanto detto tentando di delineare il concetto di

²⁵ Nell'introduzione al suo lavoro sull'accelerazione Rosa sostiene che le scienze filosofiche e sociali debbano occuparsi di questioni che risuonino nella vita delle persone, che le interessino e le muovano, lasciando da parte dibattiti e ricerche «che non innescano scintille o accendono entusiasmi». Per questo motivo egli intende poggiare la sua analisi su qualcosa che riguarda tutti cioè la domanda sul che cos'è la vita buona (*Ivi*, p. VII).

²⁶ *Ivi*, p. 97.

alienazione su cui poggia l'analisi sociologica che stiamo seguendo. Per fare ciò porrò l'attenzione su alcuni aspetti la cui importanza mi sembra centrale.

In primo luogo, l'alienazione viene considerata dal sociologo - in piena continuità con quanto abbiamo detto per Jaeggi - come un ostacolo, un limite e un impedimento nella nostra vita. In modo particolare, l'alienazione rappresenta per Rosa quel negativo che intacca la vita buona e la rende impossibile, costringendoci a vivere lontani dalla nostra piena realizzazione. Anche in questo caso, quindi, l'analisi delle forme di alienazione risulta indissolubilmente legata alla ripresa della questione etica della vita buona. Tornare a porre al centro dell'analisi filosofica, sociologica e politica la domanda «che cos'è una vita buona, e perché di fatto non l'abbiamo»²⁷ è per Rosa un passaggio fondamentale in quanto essa rappresenta «la domanda più importante che ci sia per gli esseri umani».²⁸ La critica dell'alienazione rappresenta un tentativo di rispondere a questa domanda, almeno nella sua seconda parte, poiché mette in luce quei fenomeni e quelle condizioni esistenziali che minano la realizzazione della vita buona. L'alienazione, potremmo dire, è in Rosa indice di una cattiva qualità di vita.

La ripresa della questione etica, pur essendoci spostati dall'ambito strettamente filosofico all'indagine sociologica, rimane dunque un elemento centrale per comprendere la teoria critica dell'alienazione contemporanea. La questione della vita buona appare particolarmente centrale per Rosa il quale sostiene

Che ci si creda o meno, l'oggetto ultimo della sociologia, sebbene raramente articolato (almeno non consapevolmente), è la questione della buona vita, o più precisamente: l'analisi delle condizioni sociali che rendono possibile una vita di successo. Per questo motivo la sociologia si interessa al mondo del lavoro, alla famiglia, ai rapporti politici o all'evoluzione della famiglia; nel fare ciò essa presuppone, come ha sempre fatto (anche se non sempre esplicitamente, ma per lo più tacitamente e spesso solo intuitivamente) che i rapporti familiari, i processi educativi, il lavoro ed un certo grado di influenza politica siano fattori rilevanti per quanto riguarda la possibilità di una vita umana di successo [...].²⁹

²⁷ *Ivi*, p. VII.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique*, cit., p. 67.

Non soltanto, quindi, la questione etica non può essere trascurata dalla sociologia, ma rappresenta e ha sempre rappresentato l'oggetto ultimo di questa disciplina secondo Rosa. La sociologia, infatti, indaga le condizioni sociali che rendono possibile o impediscono una vita riuscita soffermandosi su pratiche, istituzioni e processi che mai possono essere considerati neutri. La famiglia, il lavoro, la politica, incidono sull'esistenza concreta delle persone e la condizionano in maniera positiva o negativa favorendo od ostacolando una vita che possa dirsi buona. Per questo motivo il sociologo può affermare che, in maniera implicita o esplicita, centrale o marginale, la domanda etica accompagna inevitabilmente l'indagine sociologica che di questi fenomeni si occupa e si è sempre occupata. Per comprendere appieno la ripresa del concetto di alienazione da parte di Rosa occorre tener presente questo aspetto attorno cui tutto il suo pensiero si muove. La critica dell'alienazione risponde infatti alla volontà del sociologo di disseppellire la questione della vita buona e di affermare la sua centralità analitica ed euristica.

In stretta connessione con quanto abbiamo appena detto vi è un altro elemento che mi sembra importante sottolineare. L'alienazione emerge dall'analisi di Rosa come una patologia della società che si manifesta in un ostacolo alla realizzazione della propria vita. In primo luogo ciò mette in evidenza che anche il concetto di alienazione a cui egli fa riferimento va oltre il binomio dimensione oggettiva-dimensione soggettiva, e dev'essere teoreticamente posizionato nel punto di contatto tra di esse. Anche attraverso questo autore possiamo quindi affermare che un'indagine che voglia mettere a tema l'alienazione contemporanea deve muoversi all'interno di quel chiasmo descritto dall'individuo e dalla società, o, come è stato detto per Jaeggi, deve essere in grado di indagare il *tra*.

Accanto a questo vi è però un ulteriore elemento. L'analisi del sociologo- ancora una volta al pari di quella di Jaeggi - si pone in piena continuità con la declinazione più recente della teoria critica che poggia la sua analisi sulla ricerca del negativo inteso come patologia della società. In particolare mi riferisco al modo di intendere la filosofia

sociale presentato da Axel Honneth³⁰ nel suo famoso saggio già citato *Patologie del sociale*, in cui possiamo rintracciare evidenti punti di contatto con quanto abbiamo sin qui evidenziato in Rosa. La filosofia sociale, così com'è intesa da Honneth, ha come scopo quello di individuare i processi della società che pregiudicano la possibilità di una vita buona e si concentra, quindi, su quelle anomalie che fungono da ostacolo all'autorealizzazione individuale. Per il filosofo del riconoscimento: «la filosofia sociale è ancorata sin dal suo sorgere a una prospettiva etica» poiché «una rappresentazione etica della normalità sociale [...] rappresenta la scala su cui vengono misurate le patologie sociali».³¹ Stando a Honneth, quindi, il nesso tra critica sociale e dimensione etica³² è addirittura fondante in quanto rappresenta la condizione di possibilità stessa del carattere diagnostico e normativo che la teoria critica intende avere. Su questo aspetto la continuità di metodo adottata da Rosa risulta del tutto evidente.

Il riferimento a Honneth è utile per chiarire anche un altro aspetto centrale per il nostro percorso. Più volte per definire l'alienazione, sia in Jaeggi che in Rosa, abbiamo utilizzato la semantica dell'ostacolo, dell'impedimento e, nello specifico, della patologia che come tale deve essere diagnosticata. L'origine di questa terminologia va rintracciato nel breve saggio di Honneth grazie al quale possiamo chiarire le nozioni di diagnosi e patologia prese in prestito dall'ambito medico

³⁰ In realtà Honneth non è l'unico ad utilizzare la metafora medica. Se il suo saggio è uno dei riferimenti principali per chiunque intenda oggi assumere un approccio critico, l'immagine della patologia e della malattia non è però una sua invenzione in quanto era già stata usata in precedenza da Nietzsche e da Saint-Simon nel 1819. Tale aspetto è ben messo in luce da Fischbach il quale riporta la citazione di Saint-Simon che afferma: «Questi presupposti rendono chiaro che la società di oggi è veramente il mondo sottosopra: [...] poiché, in una parola, in ogni genere di occupazione, si trovano degli uomini incapaci a dirigere le persone capaci. [...] Anche se questo è un estratto molto breve, riteniamo di aver sufficientemente dimostrato che il corpo politico era malato, che la sua *malattia* era grave e pericolosa, che era la più sfortunata che potesse sperimentare, poiché risultava affetta, allo stesso tempo, nel suo complesso ed in ogni sua parte» (F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009, pp. 71-72).

³¹ A. Honneth, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, cit., p. 320.

³² L'etica a cui Honneth fa riferimento e che caratterizza l'orizzonte di riferimento della filosofia sociale è un'etica formale poiché, come abbiamo già visto in Jaeggi «quello che vale come potenziale di sviluppo o normalità in contesti sociali è sempre definito culturalmente, le funzioni sociali e i loro corrispondenti disturbi sono sempre determinati nell'esclusivo riferimento ermeneutico all'autocomprensione interna delle società» (*Ivi*, p. 318).

Con «diagnosi» si intende prima di tutto l'esatta comprensione e determinazione di una malattia che colpisce l'organismo umano. Una rappresentazione clinica dello stato di salute, che per motivi di semplicità estrema è spesso caratterizzato dalla mera capacità di funzionamento del corpo umano, svolge il ruolo di parametro per la misura dei fenomeni anormali. «Patologia» funziona in modo complementare a questo concetto di «diagnosi». Sebbene inizialmente patologia indicasse soltanto la teoria della malattia, oggi si riferisce soprattutto agli stati anormali stessi. Una patologia rappresenta così la precisa deviazione organica che deve venir scoperta o smentita nella diagnosi.³³

Da questa definizione possiamo ricavare che l'alienazione, intesa nei termini di una patologia del sociale, costituisce una deviazione negativa nella buona vita dell'organismo sociale e rappresenta quindi un vero e proprio stato di malessere. Questo è il concetto di alienazione che viene recuperato da Rosa e che dobbiamo considerare come presupposto della sua analisi.

Risulta quindi ora più facile comprendere perché per il sociologo il punto di partenza della critica non debba essere un normativismo astratto e storico, ma al contrario «la reale sofferenza umana».³⁴ Per vedere la patologia e poterla denunciare come tale occorre infatti calarsi nei fenomeni, vedere in essi la "malattia" prendere forma e manifestarsi. Come abbiamo detto per Jaeggi, quindi, anche in Rosa l'alienazione non può in alcun modo essere giudicata e indagata "da fuori", né può rimandare a forme di essenzialismo extrasociali. Per criticare l'alienazione occorre assumere uno sguardo fenomenologico che indagli i fenomeni, le istituzioni e le pratiche sociali attraverso cui ciascuno di noi conduce la sua propria esistenza, per far emergere quelle divergenze e contraddizioni che impediscono lo sviluppo individuale e sociale.

Il rimando alla vita buona, di centrale importanza per comprendere la teoria dell'alienazione in Rosa, non intende rappresentare un'impostazione paternalista che giudica apriori ciò che è buono e ciò che cattivo. Anche in Rosa rimaniamo nell'ambito di una critica che considera l'immanenza un elemento imprescindibile per la propria validità. In che modo, però, queste due caratteristiche possono essere tra loro

³³ *Ibidem.*

³⁴ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 56.

conciliabili? Per il sociologo - che in questo aspetto rende esplicita la forte influenza che sul suo pensiero ha il suo maestro Charles Taylor -³⁵ ognuno di noi in quanto attore sociale non può non avere un'idea di cosa significhi una vita buona e significativa, di cosa la renda tale e di cosa invece la ostacoli.³⁶ Secondo Rosa ogni soggetto umano in ciò che fa, nelle direzioni che intraprende e nelle scelte che abbraccia, ha come riferimento - sia esso conscio o meno - una concezione di vita buona che funge da guida. Scrive il sociologo a tal proposito: «è mia convinzione [...] che i soggetti umani, nelle loro azioni e decisioni, siano sempre guidati da una qualche concezione (conscia e frutto di riflessione o implicita e inarticolata) di vita buona. Possiamo funzionare come

³⁵ Penso in modo particolare al già citato *Che cos'è l'agire umano?* e al saggio *Animali che si autointerpretano* in cui sin dal titolo si rende esplicita la posizione di Taylor il quale scrive: «la tesi proposta è che la nostra interpretazione di noi stessi e della nostra esperienza è costitutiva di ciò che siamo e perciò non può essere considerata come una mera visione della realtà, separabile dalla realtà, né come un epifenomeno, che può essere eluso nella nostra comprensione della realtà». L'auto-interpretazione, stando a Taylor, dà forma a ciò che sentiamo in quanto i sentimenti «attribuiscono una forma a ciò che c'importa. Per esempio, nel provare rimorso per un atto di autoaffermazione, faccio esperienza di questo atto come una violazione, un tradimento, un male». In questo senso l'articolazione e l'interpretazione di noi stessi ci permettono di compiere delle distinzioni qualitative. Scrive infatti Taylor: «Le nostre emozioni ci consentono di farci un'idea di quale sia la vita buona per un soggetto; e questa idea comporta a sua volta la definizione di distinzioni qualitative tra i nostri desideri e scopi, per cui ne consideriamo alcuni superiori e altri inferiori, alcuni buoni e altri disonorevoli, altri ancora malvagi, altri veramente vitali e altri disonorevoli, ecc.». Come vedremo nelle prossime pagine, questi aspetti e questa concezione del soggetto vengono ripresi all'interno del pensiero di Rosa rendendo evidente il debito del sociologo nei confronti del suo maestro (C. Taylor, *Animali che si autointerpretano*, in P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, pp. 87-126).

³⁶ L'influenza del pensiero di Taylor su questo aspetto risulta evidente. Secondo il filosofo canadese avere l'idea di cosa sia buono, desiderabile, di cosa andrebbe o non andrebbe fatto, ecc. è uno degli aspetti che definiscono e caratterizzano l'identità di ciascuno. Egli scrive: « [...] Chi sono io? Ma a ciò non si può necessariamente rispondere dando nome e genealogia. Rispondere a tale domanda per noi significa comprendere ciò che è di importanza cruciale per noi. Sapere chi sono significa in un certo senso sapere qual è la mia posizione. La mia identità è definita dagli impegni e dalle identificazioni che forniscono la cornice o l'orizzonte entro cui posso cercare di determinare di caso in caso ciò che è buono, o prezioso, o ciò che dovrebbe essere fatto, o ciò che sostengo o contro cui mi oppongo. In altre parole, è l'orizzonte entro il quale sono in grado di prendere posizione». C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (*Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, trad. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993) p. 27.

attori sociali solo se abbiamo un'idea di dove dovremmo andare e di che cosa rende la vita buona e ricca di significato».³⁷

Questa concezione della vita buona non è però una norma esterna né un'idea di bene universale. Al contrario, essa è qualcosa che si forma sempre, allo stesso tempo, individualmente e socialmente, che tiene conto delle inclinazioni personali e del contesto sociale in cui si vive poiché è il risultato di due elementi non separabili: la propria auto-interpretazione³⁸ e l'introiezione di norme e significati sociali. Ciò deriva dal fatto che per Rosa l'essere umano è, contemporaneamente, *ciò che egli pensa di essere*³⁹ e un fenomeno sociale. Quest'ultima affermazione va intesa in almeno due sensi: l'essere umano vive nella società e attraverso di essa, il che significa che conduce la sua esistenza all'interno di istituzioni, norme, relazioni, convenzioni e significati sociali; di conseguenza, le sue convinzioni, il suo modo di essere, le sue credenze, in breve, la sua identità, si definiscono inevitabilmente all'interno della società

³⁷ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 57

³⁸ In un breve saggio intitolato *Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, Rosa presenta un modello di analisi politico-sociale basato su quattro livelli, tra loro tanto interdipendenti quanto parzialmente autonomi, che tengono insieme il fattore sociale e quello individuale. Qui il sociologo chiarisce cosa egli intenda per auto-interpretazione e quale sia il ruolo di questa dinamica all'interno della società. Leggiamo a tal proposito: «Le autointerpretazioni sono al centro delle nostre istituzioni e pratiche sociali e delle nostre abitudini individuali, molto prima che diventino esplicite nel linguaggio e nelle teorie. Ciò che si intende per autointerpretazione è quindi un certo significato di ciò che siamo come esseri umani, di ciò che è la società, di come sono le nostre relazioni nella società e verso di essa, ed un senso di ciò che la verità, il tempo e l'eternità potrebbero essere, di ciò in cui consiste una buona vita, ecc...» (H. Rosa, *Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, "Philosophy and Social Criticism", n. 5-6, 2004, pp. 691-720, p. 694).

³⁹ Attraverso questa formula mi sembra si possa riassumere il significato che Rosa, riprendendo Taylor, conferisce all'auto-interpretazione. La frase riportata è la traduzione dell'affermazione: «*a human being is what she think she is*» (*Ivi*, p. 696).

e ne risultano influenzate e modificate.⁴⁰ Detto diversamente, quando si parla di individuo ci si riferisce comunque a qualcosa di socialmente determinato poiché, come scrive Rosa: «il termine “individuale” non significa che le proprie credenze, i sentimenti o le abitudini non siano socialmente indotti o non siano essi stessi fenomeni sociali».⁴¹

Così formulata, la vita buona è quell'orizzonte individuale - inteso nel senso che abbiamo appena chiarito, verso cui agiamo e decidiamo. Il riferimento alla dimensione etica risulta quindi perfettamente conciliabile con un approccio immanente, anti-essenzialista e anti-paternalista come quello di Rosa. La ripresa della domanda sulla vita buona e la conseguente critica dell'alienazione come patologia non serve quindi a ristabilire un'idea di bene assoluto né un'essenza umana tradita dalla realtà. Scrive Rosa: «il percorso più promettente per una teoria critica [...] si basa dunque su un confronto critico tra le concezioni delle buone pratiche e istituzioni sociali e quelle realmente esistenti»⁴² e, conseguentemente «il primo obiettivo della filosofia critica devono per forza essere le condizioni sociali che, se da un lato strutturalmente inducono i soggetti a inseguire determinate concezioni del bene, dall'altro ne impediscono esse stesse la realizzazione».⁴³ La critica deve rivolgersi alle contraddizioni che creano uno scarto tra la concezione di vita buona che abbiamo in quanto attori sociali - la quale è sempre socialmente e individualmente costruita - e la sua effettiva realizzazione. È utile a tal proposito riportare un esempio citato dallo stesso Rosa per spiegare questo aspetto centrale

⁴⁰ Anche su questo aspetto risulta evidente il richiamo a Charles Taylor secondo il quale il sé esiste solamente in relazione a degli *interlocutori*. Al contrario di quanto la cultura moderna ci ha convinti, l'individuo in grado di autodefinirsi e di trovare la sua vera identità in maniera totalmente indipendente e autonoma è, si potrebbe affermare, una menzogna. Scrive infatti Taylor: «Sono un sé solo in relazione a determinati interlocutori: da un lato, in relazione a quegli interlocutori che sono stati essenziali alla mia autodefinizione; dall'altro in relazione a quelli che sono ora cruciali per la mia continua comprensione dei linguaggi di autocomprensione - e, naturalmente, questi due gruppi possono sovrapporsi. Un sé esiste solo all'interno di quelle che io chiamo “reti di interlocuzione” (*webs of interlocution*)» (C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, cit., p. 36).

⁴¹ H. Rosa, *Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, cit., p. 697.

⁴² H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 57.

⁴³ *Ibidem*.

[...] la promessa di autonomia e autodeterminazione, l'idea che a ogni individuo debbano venir riconosciuti il diritto e la possibilità di trovare un modo di vivere che corrisponda («autenticamente») ai suoi desideri, alle sue aspirazioni e capacità, e che sulla stessa base la comunità politica debba essere organizzata democraticamente per poter plasmare la società, sono il cuore della modernità, formano - per citare Habermas - il cuore del «progetto della modernità». Le condizioni sociali che minano la nostra capacità di autodeterminarci, che limitano le nostre potenzialità di autonomia individuale e collettiva, possono e devono venir identificate e sottoposte a critica, in quanto impediscono alle persone di realizzare la loro idea di bene.⁴⁴

Criticare l'alienazione significa quindi per l'autore diagnosticare le patologie sociali, individuare gli ostacoli che impediscono un'esistenza riuscita ed evidenziare i luoghi sociali in cui la promessa di una vita buona risulta infranta.

Tutti questi elementi che ho qui messo in evidenza ci permettono di comprendere il concetto di alienazione così come viene inteso da Rosa e utilizzato nella sua analisi come strumento di critica. Tenendo fermo quanto è stato detto possiamo ora procedere nel nostro percorso attraverso l'analisi dei fenomeni di alienazione legati all'accelerazione sociale.

2.2 Diagnosi della tarda modernità

2.2.1 Vivere nell'accelerazione

Fino a questo punto abbiamo analizzato l'accelerazione sociale e il concetto di alienazione così come vengono intesi all'interno del pensiero di Rosa. Il passo che faremo in queste pagine è quello di mettere insieme questi due aspetti e vedere quali fenomeni della società contemporanea caratterizzata dall'accelerazione sociale possono essere causa di alienazione e insieme, al contrario, in che modo il concetto di

⁴⁴ *Ivi*, pp. 57-58.

alienazione come «distorsione strutturale profonda delle relazioni tra il sé e il mondo, dei modi in cui il soggetto è posto o “collocato” nel mondo»⁴⁵ possa fare luce su alcuni aspetti della modernità. Per fare ciò è utile seguire il percorso svolto da Rosa il quale presenta l'analisi di cinque ambiti di alienazione - ognuno legato ad uno o più processi di accelerazione sociale - che caratterizzano la vita all'interno della società contemporanea.

1) Alienazione dallo spazio. Come abbiamo già detto parlando dell'accelerazione tecnologica, uno dei fenomeni che caratterizzano l'epoca contemporanea è uno stravolgimento della dimensione spaziale la quale risulta sia contratta, per non dire annichilita, sia smaterializzata. Tutto ciò ha delle enormi ripercussioni sulla vita individuale poiché ognuno di noi, in quanto soggetto corporeo, vive nello spazio e si percepisce come spazialmente collocato. Per riprendere l'esempio già citato, prima che gli aerei fossero inventati e diventassero un mezzo di trasporto comune, per un italiano l'America era letteralmente l'altra parte del mondo, un luogo lontanissimo, pressoché inarrivabile. Oggi, invece, per un ragazzo che vive in Italia è normalissimo pensare di andare a fare uno stage negli U.S.A e mantenere i rapporti con degli amici che vivono in Canada.

Il fatto che gli spazi si siano accorciati o diventino digitali influisce quindi sul nostro modo di stare al mondo, ma ciò non implica necessariamente conseguenze alienanti. Poter viaggiare ovunque e sentire vicine persone lontane non rappresentano un ostacolo alla vita buona anzi, al contrario, possono rappresentare delle possibilità che promuovono la propria realizzazione e il proprio benessere. L'elemento patologico sorge quando la possibilità di spostarsi ovunque diviene necessità di spostarsi continuamente da un luogo all'altro, quando non viviamo più gli spazi ma passiamo solamente attraverso di essi, quando alla vicinanza fisica si sostituisce una presenza irrealistica composta da messaggi e *reactions*. Tutto ciò rende possibile ciò che Rosa intende per alienazione dallo spazio la quale si manifesta ogniqualvolta gli spazi «rimangono “silenziosi” nel senso dei “nonluoghi” di Marc Augé: essi non ci raccontano storie, non ci restituiscono ricordi, non sono connessi alla nostra identità».⁴⁶

2) Alienazione dalle cose. Un altro aspetto legato all'accelerazione tecnologica di cui abbiamo parlato, riguarda il nostro rapporto col mondo oggettuale inteso come insieme

⁴⁵ *Ivi*, p. 98.

⁴⁶ *Ivi*, p. 99.

di tutte le cose che ci circondano e che non solo possediamo e usiamo quotidianamente, ma con le quali necessariamente ci relazioniamo nella nostra esistenza. Come abbiamo detto, l'evoluzione tecnologica rende disponibili un numero sempre più elevato di oggetti e strumenti ogni giorno più potenti che vengono continuamente migliorati. Questo processo ci interessa perché rappresenta la condizione di esistenza della mentalità che caratterizza la società contemporanea in cui il «consumo morale» prende il sopravvento su quello fisico,⁴⁷ cioè acquistiamo cose che neanche ci servono e che a volte buttiamo senza aver utilizzato, ci sbarazziamo di qualcosa non appena si rompe senza neanche provare ad aggiustarlo e cambiamo ciò che abbiamo non perché esaurito, ma perché non ci piace più o ci ha stancato. Tutto ciò può dirsi patologico dal momento in cui arriva a rappresentare il nostro unico - o comunque il nostro principale - modo di relazionarci al mondo delle cose le quali finiscono quindi col diventare qualcosa di estraneo e indifferente che non riusciamo in nessun modo ad interiorizzare e a percepire davvero come nostro, cioè come parte del nostro io.⁴⁸

Accanto a ciò, l'evoluzione tecnologica fa sì che gli oggetti diventino sempre più sofisticati e sempre più *smart*. Ciò acuisce ancora di più l'alienazione nei confronti del mondo delle cose perché rende più difficile relazionarsi con quegli oggetti. Se prendiamo ad esempio un computer di ultima generazione, ci accorgiamo subito che, pur volendo, la maggior parte di noi non riuscirebbe mai ad aggiustarlo e neanche saprebbe lontanamente da dove iniziare. Allo stesso tempo, diviene difficile persino usare quel computer in ogni sua potenzialità, conoscerne tutte le funzioni e comprendere come usufruirne. Di conseguenza, non solo tendiamo a cambiare il pc non appena si rompe, ma, finché lo possediamo, non riusciamo ad usarlo nel modo giusto. Simili esperienze mostrano che l'alienazione dalle cose può riguardare non

⁴⁷ *Ivi*, p. 100.

⁴⁸ Rosa riporta degli esempi opposti in cui è possibile sentire le cose che possediamo come qualcosa di familiare: «Un'auto che avete voi stessi aggiustato, calzini che avete voi stessi cucito, sono cose che vi appartengono di più e che assumono un carattere più "individualizzato": in breve, le interiorizzate. Esse vengono "portate dentro" ed esperite in tutte le dimensioni sensoriali, e portano tracce della vostra esperienza. Diventano parte del vostro vissuto quotidiano, della vostra identità e storia. In questo senso l'io si estende nel mondo materiale e le cose divengono abitanti dell'io» (*Ibidem*).

solamente ciò che non si possiede;⁴⁹ scrive l'autore: «mi sento anche alienato dalle cose che mi appartengono, nel senso che mi sento male perché non le tratto nel modo giusto. Mi sento colpevole nei loro confronti. Sono così preziose ed intelligenti e io le tratto come un idiota».⁵⁰

3) Alienazione dal nostro agire. Questo terzo ambito di alienazione risulta strettamente collegato agli altri due appena trattati. Nel nostro agire vengono infatti coinvolti gli spazi in cui ci troviamo e gli oggetti che utilizziamo i quali, quando diventano a noi estranei nel senso che abbiamo visto, fanno sì che le nostre azioni siano non di rado inconsapevoli. Per spiegare in cosa consista questa inconsapevolezza, Rosa cita come esempio un'esperienza che ormai quasi tutti viviamo quotidianamente, cioè, le volte in cui navigando in internet clicchiamo su "Accetta" o (non solo in internet) dichiariamo di aver letto un'informativa quando invece non l'abbiamo fatto. Questi esempi mostrano che anche nello svolgere le attività più banali e quelle in cui ci sentiamo più a nostro agio - come appunto navigare in internet - ci sia sempre qualcosa che ci sfugge, che non riusciamo completamente a controllare e che non ci fa sentire del tutto sicuri.

Questo aspetto mette in luce solo una parte di ciò in cui consiste quella patologia descritta come alienazione dal nostro agire. Accanto alla nostra inconsapevolezza vi è infatti un altro elemento che risulta più interessante ai fini di questa analisi. Esso richiama quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti circa la sensazione di essere perennemente incastrati in un vortice di accelerazione senza riuscire a controllarlo né ad uscirne. Ogni giorno, infatti, la nostra esistenza viene condotta correndo in mezzo a mille impegni, eppure la sensazione è di non aver fatto abbastanza, e, allo stesso tempo, che avremmo voluto fare altro. Non solo, quindi, il numero di cose da fare aumenta sempre di più, ma molte di esse (per non dire la maggior parte) non vorremmo farle, col risultato che non abbiamo tempo da dedicare a ciò che vorremmo fare davvero. Precisamente in questo consiste l'alienazione dal proprio agire la quale può essere così formulata: «non volere realmente ciò che stiamo facendo», anche se il nostro atto dipende solo da noi.⁵¹

⁴⁹ Penso alla critica dell'alienazione in Marx in cui la *Entfremdung* dal mondo degli oggetti si verifica in quanto il lavoratore è privato dei mezzi di produzione e dei prodotti del proprio lavoro.

⁵⁰ *Ivi*, p. 101.

⁵¹ *Ivi*, p. 104.

Tutto ciò viene confermato da quella che il sociologo chiama «retorica del dovere»⁵² la quale accompagna le nostre azioni e ci induce «a giustificare qualsiasi cosa facciamo con scuse come “dovevo proprio farlo adesso” (leggere le notizie, aggiornare il computer, compilare il modulo delle imposte, comprare nuovi vestiti e così via) e questo dimostra che sentiamo tali attività come eteronome».⁵³ Nella società contemporanea raramente riusciamo a fare ciò che ci andrebbe davvero, ciò che ci piace e a cui vorremmo dedicare il nostro tempo, mentre siamo sempre più impegnati in attività che non amiamo e che pure *dobbiamo* svolgere. Interessante è la spiegazione che egli tenta di fornire

Questa strana e in fondo nuova forma di alienazione delle nostre azioni risulta, secondo me, dalla logica autopropellente dell'accelerazione e della competizione. In un mondo strutturato da imperativi di velocità, non solo siamo incoraggiati a cercare realizzazioni a breve termine dei nostri desideri (guardare la Tv) piuttosto che un'evoluzione a lungo termine di essi (suonare il violino); siamo anche spinti [...] ad acquistare «potenzialità» e opzioni più che beni, e ciò per compensare il consumo «reale» con acquisti sempre più frequenti: non troviamo il tempo di leggere *I fratelli Karamazov*, ma compriamo *L'idiota* di Dostoevskij. Non ci prendiamo il tempo per imparare a usare il nostro telescopio [...], ma compriamo una macchina fotografica da fissare sulla lente.⁵⁴

Stando a quanto afferma Rosa, ciò che conta nella società contemporanea non è quello che realmente sappiamo fare e facciamo, ma l'aumento del nostro numero di opzioni e possibilità. In questo crescente ventaglio di cose da fare, ciò che davvero ci sta a cuore viene messo in ombra e relegato, quando va bene, allo sporadico tempo (davvero) libero. Il risultato dell'alienazione dal nostro agire pesa dunque sulla nostra esistenza in quanto, scrive il sociologo: «alla fine abbiamo la sensazione di essere qualcuno di molto diverso e non abbiamo mai trovato il tempo di essere noi stessi».⁵⁵

⁵² *Ivi*, p. 106.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 107.

⁵⁵ *Ivi*, p. 108.

Possiamo quindi già comprendere perché e come nella sua analisi Rosa passi alle altre due forme di alienazione che caratterizzano l'epoca contemporanea: l'alienazione dal tempo e l'alienazione da sé e dagli altri.

4) Alienazione dal tempo. Per spiegare ciò che accade nella moderna società dell'accelerazione, Rosa riprende la distinzione evocata da Walter Benjamin tra *Erlebnissen* ed *Erfahrungen*, termini che possono entrambi essere tradotti in "esperienza" ma che richiamano situazioni profondamente differenti tra loro. Mentre il primo termine indica degli avvenimenti, degli episodi di cui facciamo generalmente esperienza, il secondo viene utilizzato per esperienze profonde, che lasciano un segno e che viviamo come rilevanti. Detto diversamente, *Erfahrungen* indica tutto *ciò che ci tocca*. Avendo chiara questa distinzione, l'alienazione dal tempo potrebbe essere così spiegata in breve: oggi la nostra vita è sempre più ricca di *Erlebnissen* ma sempre più povera di *Erfahrungen*. A quel moltiplicarsi di luoghi, di oggetti e di possibilità che abbiamo visto fin qui, non corrisponde infatti un nostro reale attaccamento, una nostra profonda partecipazione, un nostro vero interesse. Da ciò deriva il fatto che tutto quello che facciamo tende a scivolarci addosso senza davvero incidere sulla nostra esistenza e, spesso, senza neanche lasciare tracce su di essa. L'alienazione dal tempo riguarda infatti, nell'analisi di Rosa, anche una certa alienazione, si potrebbe dire, dalla nostra memoria. La miriade di esperienze che viviamo (*Erlebnissen*) riempiono il nostro tempo solo quantitativamente ma non qualitativamente. Ciò fa sì che pur avendo trascorso molto tempo facendo ad esempio *zapping*, o navigando in internet, quel tempo sembrerà come evaporato.⁵⁶ In questo senso Rosa afferma che nell'età contemporanea il tempo «sembra fuggir via da entrambe le estremità: scorre veloce e scompare dalla memoria»⁵⁷ e per questo lo viviamo come qualcosa di *alieno*.

5) Alienazione da sé e dagli altri. Infine l'ultimo ambito di alienazione che il sociologo mette a tema nella sua analisi riguarda il rapporto con noi stessi e con gli altri il quale risulta *disintegrato* ed *eroso*⁵⁸ dalla società dell'accelerazione e da tutti quei fenomeni che abbiamo sin qui descritto. Allo stesso modo di quanto abbiamo detto in Marx, il rapporto con se stessi e con gli altri risulta profondamente distorto e impoverito da tutte

⁵⁶ Questi esempi sono riportati dallo stesso Rosa (*Ivi*, pp. 109-110).

⁵⁷ *Ivi*, p. 112.

⁵⁸ Rosa scrive: «In un certo senso l'accelerazione conduce direttamente alla disintegrazione e all'erosione delle nostre relazioni sociali» (*Ibidem*).

le altre forme di alienazione che coinvolgono, secondo Rosa, il rapporto col mondo oggettuale, le proprie azioni, il tempo e lo spazio in cui si vive. Accanto a questo, il sociologo sottolinea un ulteriore fenomeno tipico della società contemporanea che contribuisce al sentirsi estranei da se stessi e dagli altri: la *saturazione*,⁵⁹ la quale deriva dall'elevato numero di persone con le quali quotidianamente ci relazioniamo o che semplicemente incontriamo. Il numero di coloro con cui veniamo a contatto e la varietà delle relazioni che ci coinvolgono rendono il nostro sé talmente pieno di contatti umani che «diventa strutturalmente improbabile che ci relazioniamo davvero gli uni con gli altri».⁶⁰ Ciò fa sì che, al pari di quanto abbiamo visto per le esperienze vissute, anche le relazioni che intratteniamo siano quantitativamente elevate ma qualitativamente vuote. Le relazioni profonde richiedono infatti impegno e tempo, due elementi che la società dell'accelerazione tende sempre più a far scomparire. Questo modo di relazionarci agli altri, ma anche al nostro spazio, al nostro tempo, ai nostri oggetti e alle nostre azioni, ha delle conseguenze spaventose sul nostro sé e sul nostro senso dell'io il quale nasce appunto «dalle nostre azioni, esperienze e relazioni, dal modo in cui siamo collocati (e ci collochiamo) nel mondo sociale e spazio-temporale e nel mondo delle cose».⁶¹

Ecco dunque che alla fine di questo percorso attraverso i molteplici fenomeni di alienazione contemporanea, dimensione soggettiva e oggettiva dell'alienazione risultano indissolubilmente legate come era stato anticipato. La *Entfremdung* nella società dell'accelerazione riguarda ogni rapporto individuale e sociale e si manifesta come una distorsione e un impedimento nella propria autodeterminazione e nello sviluppo di una dimensione sociale buona. Per Rosa: «L'alienazione dal mondo e l'alienazione da sé non sono due cose separate, ma due facce della stessa medaglia. Esse persistono quando gli “assi di risonanza” tra l'io e il mondo divengono silenziosi».⁶²

⁵⁹ Sul tema del rapporto tra saturazione ed identità personale nella società contemporanea si veda K. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991.

⁶⁰ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 113.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 114. Qui il richiamo a Taylor e alla sua categoria di *assi di risonanza* viene chiaramente esplicitato da Rosa. Si veda C. Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, Harvard 2007 (*L'età secolare*, trad. it. P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009).

2.2.2 Alienazione e patologie contemporanee

Il percorso fenomenologico compiuto dal sociologo attraverso molteplici ambiti di alienazione ci ha permesso di comprendere in che modo e perché questo concetto venga ripreso all'interno del suo pensiero. L'alienazione serve al sociologo per descrivere la distorsione dei rapporti con se stesso e col mondo che il soggetto contemporaneo, cioè colui che vive nella società dell'accelerazione, subisce. L'alienazione, quindi, serve al sociologo per esplicitare la sua critica nei confronti della società contemporanea. La ripresa di un concetto di alienazione che richiama per diversi aspetti quello marxiano⁶³ rende infatti evidente la volontà di Rosa di rompere ogni neutralità e denunciare la società contemporanea in quanto fonte di estraneità, scissione e sofferenza per l'uomo. Rosa vuole, come abbiamo detto prima, comprendere cosa impedisca una vita buona e realizzata ed è dunque necessario per lui vedere in atto, comprendere e chiamare per nome quel negativo che permea la società.

L'alienazione è dunque anche per il sociologo un concetto plurale che tiene insieme diverse categorie. Accanto all'eteronomia, al dominio e alla negazione della libertà

⁶³ Rosa stesso indica Marx come fonte principale da cui riprende le sue argomentazioni sull'alienazione e si mostra consapevole del fatto che questa scelta possa non essere condivisa. Egli scrive: «il concetto o “vero significato” della parola “alienazione” nel discorso sociale non è mai stato univoco e molti marxisti conservatori hanno finito per rinunciare alla nozione. Allo stesso modo, i sociologi ancora discutono sul fatto che il capitalismo davvero e necessariamente crei tutte (o anche solo alcune di) queste proclamate forme di alienazione. Tuttavia, in questo capitolo conclusivo intendo presentare una tesi che riprende in buona parte le argomentazioni di Marx [...]» (H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 97). Nel percorso che abbiamo svolto nelle pagine precedenti, il richiamo al concetto marxiano di alienazione risulta facilmente riscontrabile in quanto, come per Marx, anche per il sociologo l'alienazione rappresenta una distorsione o addirittura una frattura dei rapporti fondanti per l'uomo. Volendo riprendere quanto scritto per Marx, anche nell'analisi di Rosa l'uomo contemporaneo risulta estraneo alla propria attività, al mondo degli oggetti, agli altri e a se stesso e, accanto a queste dimensioni, il sociologo aggiunge l'alienazione dallo spazio e dal tempo. Tutto ciò restituisce l'immagine di un soggetto estraneato e dominato da un sistema che lo schiaccia e non lascia spazio alla sua libertà, un soggetto che, pur con molte differenze, mi sembra richiamare quello dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

positivamente intesa - elementi su cui ci siamo già soffermati - al termine dell'analisi fenomenologica possiamo individuare altri modi in cui l'alienazione si dice in Rosa. In primo luogo l'alienazione è estraneazione intesa marxianamente come il divenire estraneo di ciò che è proprio. Come abbiamo visto, "ciò che proprio" non deve essere interpretato - o almeno non solamente - in termini di possesso, ma in senso più ampio indica ciò che concerne il proprio sé, *ciò che ci riguarda*. In questo senso possono divenire estranei gli oggetti che non possediamo o che possediamo, e anche gli spazi che abitiamo, le azioni che facciamo, le scelte che prendiamo, le relazioni che tessiamo. Anche dall'analisi di Rosa, quindi, emerge la descrizione dell'uomo contemporaneo come di uno *straniero* nel mondo che lui stesso ha costruito.⁶⁴

A tal proposito è interessante notare come nel concetto di alienazione ripreso dal sociologo confluisca quel doppio significato del termine "straniero" che troviamo nella lingua francese e che abbiamo richiamato nel primo capitolo parlando di Albert Camus. L'uomo contemporaneo è tanto estraneo quanto straniero al mondo - che è suo e che ha costruito - perché non solo non lo vive come proprio, ma neanche si sente a casa in esso né parla il suo stesso linguaggio.⁶⁵ Ciò è risultato particolarmente evidente quando abbiamo analizzato l'alienazione dallo spazio. Vivere in maniera alienata la propria relazione con l'ambiente significa infatti non riuscire ad entrare in dialogo con esso, viverlo come un mondo muto⁶⁶ che attraversiamo senza neanche percepire. L'opposto di questo modo estraneato di relazionarsi al mondo è invece la confidenza intesa come la capacità di sentirsi a casa nel luogo in cui si vive e, si potrebbe aggiungere, come la possibilità di instaurare con esso un dialogo. Essere in confidenza con qualcuno o qualcosa significa infatti potergli parlare direttamente, dargli del tu. Capiamo quindi

⁶⁴ Traduzione di: «*a stranger in the world that he himself has made*» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 36).

⁶⁵ Come il concetto di risonanza di cui parleremo nel paragrafo successivo metterà bene in evidenza.

⁶⁶ L'immagine di un mondo che non ci racconta storie, con cui non riusciamo ad instaurare alcun dialogo e che possiamo definire muto ai nostri occhi rappresenta un altro punto di contatto tra Rosa e Camus. Per quest'ultimo, infatti, l'assurdo che permea l'esistenza umana è il risultato di un mondo che percepiamo come ammutolito poiché, scrive Camus: «l'assurdo nasce dal confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo». Lo scrittore francese mette quindi in evidenza la mancanza di un dialogo tra l'uomo e il mondo che lo circonda, dialogo che è costitutivo dell'uomo ma che risulta impossibile dinanzi ad un mondo vissuto come *étranger*. Si veda A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, cit., p. 28.

perché, per indicare un possibile contrario dell'alienazione dallo spazio, Rosa richiami la parola tedesca *Heimat* la quale, generalmente traducibile in "patria", indica secondo il sociologo «esattamente questo, che siamo in intimità con un certo spazio, nonostante vi siano parti e segmenti che non usiamo e che non ci servono». ⁶⁷

Accanto all'estraneazione e alle altre categorie che abbiamo già incontrato nei capitoli precedenti, l'alienazione in Rosa assume una connotazione nuova che possiamo indicare col termine *saturazione* che abbiamo già incontrato parlando dell'alienazione da sé e dagli altri. Attraverso questo concetto la *Entfremdung* risulta strettamente connessa ad un'esistenza quantitativamente piena, eppure lontanissima dall'autorealizzazione e da un senso di vero appagamento. La saturazione dell'uomo contemporaneo è una diretta conseguenza dell'accelerazione sociale intesa nella sua molteplicità di fenomeni, e in quanto tale rappresenta un elemento di novità all'interno del discorso sull'alienazione. Il sé contemporaneo è pieno di oggetti, di luoghi, di informazioni, di relazioni e di possibilità e *deve* esserlo per tenere il passo e non rimanere indietro. Questa pienezza, però, finisce col riempire l'uomo contemporaneo fino a nausearlo senza di fatto nutrirlo e senza lasciare alcuno spazio. Scrive Rosa: «Così le nostre forze potenziali, opzioni e possibilità crescono incessantemente, mentre le nostre capacità reali o "realizzate" diminuiscono progressivamente. Possediamo più libri, Cd, Dvd, telescopi, pianoforti che in passato, ma non li *digeriamo* (corsivo mio)». ⁶⁸

Il concetto di alienazione in Rosa si arricchisce quindi di un'ulteriore sfumatura che coglie un particolare aspetto della vita contemporanea caratterizzata da una sorta di imperativo categorico del *di più*: occorre fare di più, avere di più, essere di più. Il problema sta nel fatto che raramente questo incremento rappresenta un reale miglioramento nella propria esistenza, cioè, un avvicinamento a quell'idea di vita buona e desiderabile da cui tutti siamo mossi. Per questo motivo il *di più* conduce sempre più spesso a fenomeni di saturazione, stress, depressione e *burn-out* psicologico. In modo particolare quest'ultimo è considerato dal sociologo come un'odierna ed estrema forma di alienazione che va ricondotta alla perdita di significato nelle proprie azioni e all'introiezione di quell'imperativo a dover fare sempre di più. Scrive infatti Rosa

⁶⁷ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 99.

⁶⁸ *Ivi*, p., 107.

Il *burn-out* si verifica quando i successi, anziché essere riconosciuti o celebrati, sono vissuti come mere «tappe intermedie in una sequenza infinita», quando non si ottiene più riconoscimento (condizione nota anche come «crisi di gratificazione»), quando vengono erose o strumentalizzate le relazioni e interazioni personali autentiche, quando i progressi lavorativi non sono più motivati intrinsecamente, quando viene meno la passione genuina per il lavoro in quanto attività significativa. In breve, il *burn-out* è ciò che accade quando sul posto di lavoro gli «assi di risonanza» ammutoliscono (*verstummen*) [...]. Questo ammutolirsi di tutti gli assi di risonanza rappresenta l'incarnazione di una condizione di alienazione.⁶⁹

Attraverso il *burn-out* scorgiamo quindi un'altra caratteristica alienante della società contemporanea, cioè quella che Rosa chiama logica dell'*escalation*. Il problema non è solamente quanto dobbiamo correre e quanto dobbiamo fare ma, accanto a questo, il fatto che a tutto questo continuo superarsi non ci siano mai una fine né un fine. Nell'epoca contemporanea si comprano sempre più cose, si fanno sempre più attività, si viaggia sempre di più e si fa tutto sempre più velocemente semplicemente perché, riprendendo la retorica del dovere di cui abbiamo parlato prima, si *deve* farlo. Il continuo incremento in ogni campo serve semplicemente a tenere il passo con tutto il resto e non ha uno scopo né un punto di arrivo. All'interno di questa logica, estremamente alienante e logorante, vanno rintracciate le cause delle patologie contemporanee come il *burn-out* appunto, ma anche lo stress, i casi di esaurimento e di depressione sempre più diffusi nelle società occidentali.

All'interno dell'analisi di Rosa, quindi, l'alienazione si lega ad una pluralità di aspetti alcuni dei quali sono più classici, altri nuovi e originali, tutti indissolubilmente legati alla critica della società contemporanea. Il soggetto che conduce la sua esistenza all'interno di quest'ultima è, almeno potenzialmente, un sé alienato che vive costantemente col rischio di oltrepassare il limite della sanità fisica e mentale pur di assecondare gli imperativi dettati dalla continua competizione ed *escalation*. A tal proposito il sociologo ricostruisce euristicamente quattro diversi idealtipi identitari che descrivono le diverse

⁶⁹ H. Rosa, *Se il nostro problema è l'accelerazione, la «risonanza» può essere la soluzione? La crisi della stabilizzazione dinamica e le prospettive di una critica del presente*, "Annali di Studi Religiosi", n.18, 2017, pp. 7-36, p. 26.

tipologie di soggetto contemporaneo: *The Surfer*, *The Drifter*, *The Depressive*, *The Fundamentalist*.⁷⁰

Il surfista è colui che governa le onde, che senza una qualche stabilità, sale e scende cercando di cogliere il momento esatto in cui l'onda migliore arriva. Questo modello raccoglie tutti quei soggetti contemporanei che non hanno - o rifiutano - un percorso già stabilito, né aderiscono ad un progetto di vita confezionato ma vivono cogliendo l'attimo, tentando di restare a galla e il più a lungo possibile sulla cresta dell'onda. Scrive Rosa: «In questo modo egli (il surfista) può ancora rappresentarsi come il padrone della propria vita, sebbene non come l'autore di una *life-story*. Egli è chiaramente un personaggio "other directed" in quanto lascia gli obiettivi che si pone in balia dell'incontrollabile gioco delle opportunità e degli ostacoli[...]».⁷¹ Al contrario, invece, il *drifter* è colui che si lascia trasportare dalle acque, che vive in balia della corrente. Allo stesso modo del surfista, anche questo idealtipo rinuncia a qualsiasi percorso già tracciato, ma mentre il surfista governa *the waves of life*,⁷² egli ne è piuttosto una vittima.

Tanto il surfista quanto colui che vive alla deriva delle onde sono continuamente esposti al *burn-out* e a quelle patologie che abbiamo prima elencato, e possono quindi sovrapporsi, non di rado, al terzo modello identitario, il *depressive*. Entrambi questi modi di vivere possono infatti causare un vero e proprio esaurimento psicologico nei soggetti che li adottano poiché questi non riescono a controllare ciò che li circonda, né possono prevedere quello che capiterà e, conseguentemente, è per loro impossibile avere una qualche stabilità o fare piani a lungo termine. Le modalità di esistenza descritte dal *Surfer* e dal *Drifter* risultano perciò estremamente frammentate, esposte a quel ritmo sempre più veloce di cambiamento che caratterizza la società

⁷⁰ Questi quattro modelli vengono presentati da Rosa nel breve saggio *Terrorist and High-Speed Surfers* e vengono da lui ripresi più volte nel corso dei suoi interventi e seminari. Si veda H. Rosa, *Terrorists and high-speed surfers. Towards a sociological conception of performative identity*, "BIOS — Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen", n. 24, 2011, pp. 204–223; il già citato H. Rosa, *Se il nostro problema è l'accelerazione, la «risonanza» può essere la soluzione? La crisi della stabilizzazione dinamica e le prospettive di una critica del presente*.

⁷¹ H. Rosa, *Terrorists and High-Speed Surfers. Towards a Sociological Conception of Performative Identity*, cit., p. 219.

⁷² *Ibidem*.

contemporanea il quale non permette altro se non vivere un presente sempre più breve a ritmi sempre più elevati. Ciò può condurre a sviluppare un fenomeno depressivo che Rosa, riprendendo le osservazioni di Lothar Baier e Robert Levine, definisce *temporal soffocation*

“Per i soggetti depressi, il tempo è legato in nodi, è vissuto come una soffocazione temporale. Non c’è una connessione di significato tra passato, presente e futuro, non c’è “flusso” temporale. Ciò a sua volta rinforza il sentimento di essere tagliati fuori dal “tempo storico”. Generalmente i soggetti depressi sembrano sperimentare un tempo di vita “congelato”. Sicuramente tutto questo si estende velocemente anche alla loro quotidianità: nella depressione, ogni rilevanza si perde dietro ad uno spesso velo di indifferenza ed inerzia, per cui è estremamente difficile persino strutturare una routine quotidiana.⁷³

Anziché percepirsi come soggetto unitario, con una storia, un presente e una direzione, inquadrato in un arco temporale che scorre fluidamente - quello appunto della propria vita, il sé contemporaneo vive a intermittenza un tempo frammentato fatto di segmenti scollegati e privi di significato che si susseguono sempre più velocemente. Ciò fa sì che sia il *surfer* che il *drifter* sfocino quasi inevitabilmente in forme depressive o in altre patologie psicologiche e psicosomatiche più o meno gravi le quali caratterizzano - ormai quotidianamente- l’esistenza contemporanea. Inoltre possiamo comprendere facilmente che questi modi di vivere sono intrinsecamente alienanti. Non solamente, infatti, essi descrivono un’esistenza permeata dall’eteronomia perché totalmente in balia delle circostanze storiche, economiche e politico-sociali altalenanti,⁷⁴ ma anche un’esistenza necessariamente scissa e frammentata. Che cavalchino le opportunità o si lascino trascinare da esse, i soggetti che presentano forme depressive o di *burn-out* psicologico, così descritti da Rosa, sembrano totalmente incapaci «di

⁷³ *Ivi* p. 220.

⁷⁴ Come esempi è sufficiente pensare alla facilità con cui oggi si perde e si cambia lavoro, o, spostandoci ai macro-fenomeni, all’avvento improvviso (o almeno così vissuto dalla grande maggioranza della popolazione) della crisi finanziaria e al ritorno, specialmente in questi ultimi anni, di partiti e movimenti neofascisti.

raccontare una storia di appropriazione di se stessi coerente»,⁷⁵ incapaci di viverci e raccontarsi come veri autori della propria vita, incapaci quindi di condurre la loro esistenza in maniera non alienata.

L'ultimo modello presentato da Rosa è quello chiamato *the fundamentalist* descritto come alternativa, sia per i soggetti più simili al surfista che a quelli più vicini alla categoria del *drifter*, a forme depressive e problemi psicosomatici. Nella frammentazione e precarietà che caratterizzano la vita odierna, il fondamentalista è colui che cerca la sua ancora di salvezza in una qualche verità o certezza assoluta e trascendente che gli permetta di dire "qualsiasi cosa accada, tu sarai con me".⁷⁶ In questo modo egli oppone la sua fede irremovibile e non modificabile all'incessante richiesta di cambiamento, flessibilità e incremento delle possibilità su cui la società contemporanea si basa. Detto diversamente, ad un dinamismo totale si oppone una rigidità altrettanto totale. Ciò spiega per quale motivo l'atteggiamento del fondamentalista non vada secondo il sociologo circoscritto solamente agli estremismi religiosi poiché, scrive: «Esistono altri candidati che rappresentano degli ancoraggi quasi-trasendenti dell'identità, come il nazionalismo, il razzismo o il radicalismo politico». ⁷⁷ In quest'ultimo modello, quindi, rientra il modo di vivere di tutti coloro che, idealmente, si pongono agli antipodi della dinamicità sociale e non concedono - né tollerano - altre possibilità o margini di cambiamento. Se il modello del surfista e il suo opposto conducono a forme di esaurimento e depressione, il modo di vivere del fondamentalista descrive un'esistenza sociale disturbata che tende - ormai sempre più spesso - a sfociare in azioni violente e discriminatorie, in sentimenti di odio e rabbia verso ciò che è diverso o verso chi non condivide la stessa verità/certezza.

Nessuno di questi quattro modelli elaborati da Rosa per descrivere i modi in cui il soggetto contemporaneo tenta di vivere nell'accelerazione e nella dinamizzazione della società è quindi eticamente buono né desiderabile. Al contrario, come è emerso, ognuno di essi è foriero di disturbi psicologici, patologie psicosomatiche, forme di

⁷⁵ Essere capaci di raccontare una storia di appropriazione significa per Rahel Jaeggi riuscire a rimanere fedeli a se stessi, quindi, condurre un'esistenza non alienata (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 252).

⁷⁶ Traduzione dell'affermazione: «*Whatever may happen to me, thou shalt be with me*» riportata da Rosa quale formula standard che funziona come *identity-insurance* contro ciò che di peggio può contingentemente accadere (*Ivi*, pp. 220-221).

⁷⁷ *Ivi*, p. 221.

alienazione e persino odio e violenza. Ciò conferma, ancora una volta, il quadro di una società malata che ostacola la salute e il benessere dei singoli che attraverso di essa conducono la loro esistenza. Una società nei confronti della quale occorre essere lucidi e critici, come Rosa ci mostra, mettendo in evidenza il negativo e le crisi che la attraversano per comprenderne le cause e le implicazioni. Solo così diviene possibile tentare, in un secondo momento, di tracciare la strada verso un positivo possibile che indichi un modo *altro* di condurre la propria esistenza nella società.

2.3 Per una società diversa: la risonanza col mondo

2.3.1 Un tentativo necessario

La ripresa del concetto di alienazione all'interno dell'analisi sociologica di Hartmut Rosa coincide con la necessità dell'autore di criticare la società contemporanea - o tardomoderna - in quanto luogo di fenomeni, logiche e dinamiche che ostacolano, deviano o addirittura rendono impossibile lo sviluppo personale e sociale. L'alienazione risponde alla seconda parte della questione etica evocata dallo stesso autore chiamando in causa una molteplicità di aspetti e significati i quali spiegano perché, di fatto, quella che abbiamo oggi non è una vita che possa dirsi buona né riuscita. All'interno di questa spiegazione la critica dei tempi sociali rappresenta un punto fondamentale; se, infatti, è forse errato affermare che l'alienazione derivi direttamente dai fenomeni di accelerazione, è invece certo che da essi viene resa possibile e incrementata.

Nell'analisi dell'alienazione contemporanea svolta attraverso il pensiero di Rosa si alternano quindi, necessariamente, risultati della ricerca teorica e di quella empirica condotte parallelamente al fine di restituirci una diagnosi della società odierna. Quest'ultima, come abbiamo visto, è caratterizzata da un processo di accelerazione che riguarda tanto la sua totalità, quanto i singoli fenomeni che la compongono e, accanto a questo, è permeata da una logica dell'*escalation* che rende la crescita, lo sviluppo e il continuo superamento tre comandamenti intoccabili. Due sono secondo Rosa i

principali fattori che hanno permesso e favorito la normalizzazione di tali dinamiche: il principio di competizione - intrinseco alle leggi del sistema capitalista - e quello che viene definito un motore culturale, cioè la promessa dell'eternità.⁷⁸ La competizione, fondata sull'ottimizzazione della prestazione, nell'epoca moderna ha infranto gli argini dell'economico divenendo mano a mano principio dominante di tutti gli ambiti della vita sociale e individuale. Accanto a questo, l'accelerazione, la competizione e l'*escalation* hanno potuto attecchire sino a divenire i principi dominanti della società, perché all'interno di essa hanno ricoperto un ruolo equivalente a quello religioso della vita eterna. In una società secolarizzata, cioè in una società in cui «in termini culturali l'enfasi maggiore è posta sulla vita prima della morte»,⁷⁹ è infatti divenuto fondamentale vivere appieno questa vita in ogni suo aspetto e potenzialità. Scrive Rosa: «*Gustare la vita in tutte le sue altezze e i suoi abissi* è divenuta l'aspirazione principale dell'uomo moderno»⁸⁰ e la dinamizzazione della società si è subito dimostrata pronta a promettergli che poteva riuscirci.

Quanto abbiamo detto sin qui mostra ampiamente che questa promessa si è però rivelata essere un'illusione pericolosa che anziché fornire agli uomini gli strumenti per una vita desiderabile e realizzata, ha causato e causa alienazione, patologie mentali e sofferenza. Accanto a queste l'analisi di Rosa mostra che vi sono anche altre disfunzioni connesse al sistema moderno. Il sociologo evidenzia infatti l'esistenza di tre crisi - all'interno delle quali la critica dell'alienazione viene ricompresa - che paralizzano la società contemporanea: la crisi ecologica, la crisi della democrazia e la crisi psicologica del *burn-out*. L'ipotesi sostenuta da Rosa è che queste abbiano un'origine

⁷⁸ H. Rosa, H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 26.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 27.

comune nella crisi della *stabilizzazione dinamica*,⁸¹ cioè di quel sistema che definisce le società moderne e rappresenta il loro vero cuore. Stando al sociologo, infatti, una società può dirsi moderna quando la sua riproduzione e il mantenimento della sua stabilità socio-economica, istituzionale e strutturale dipendono dalla crescita, dall'*escalation*, dall'innovazione e dall'accelerazione.⁸² Nella società moderna, detto diversamente, vi è una sistematica esigenza di crescere a ritmi sempre più veloci se non si vuol rimanere indietro e per questo precipitare nel *ranking* sociale. La stabilità non è dunque qualcosa che può considerarsi raggiunta, ma è piuttosto un traguardo che si sposta sempre in avanti a ritmi frenetici. Come su un *tapis roulant* che non arresta mai la sua corsa ma anzi aumenta la sua velocità, si deve correre sempre di più perché fermarsi o rallentare significherebbe cadere. Ciò rappresenta un cambiamento di prospettiva fondamentale che ci aiuta a fare luce sulle dinamiche di alienazione che abbiamo esaminato. Scrive infatti il sociologo

Nell'auto-percezione culturale della tardomodernità, è stato raggiunto un punto di non ritorno oltre il quale la crescita, l'accelerazione e l'innovazione non figurano più come obiettivi motivazionali e promesse ispiratrici, ma come delle forze "cieche" e degli imperativi che devono essere rispettati per evitare il caos e il disastro. Invece che muovere in avanti, i soggetti moderni sentono di dover correre sempre più veloce solo per stare al passo; essi non corrono verso un obiettivo, ma fuggono da un abisso. La paura, e non la promessa, è la forza dinamizzante che domina il piano culturale.⁸³

⁸¹ Rosa spiega questo concetto in maniera chiara e sintetica nelle primissime pagine del suo testo sulla Risonanza. Leggiamo: «Ciò significa che la società moderna capitalista, per riprodurre culturalmente e strutturalmente se stessa, per mantenere il suo *status quo* formativo, deve sempre espandersi, crescere e innovarsi, aumentare la produzione e il consumo come pure le opzioni e le opportunità di connessione - in breve: deve sempre mantenersi in un'accelerazione dinamica». È importante notare l'accento che Rosa pone sull'obbligatorietà e sulla necessità di crescere ed espandersi le quali sono davvero ineludibili per le odierne società contemporanee. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016 (*Resonance. A Sociology of Our Relationship to the world*, trad. en. J. C. Wagner, Polity, Cambridge 2019, p. 1).

⁸² Si veda K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique*, cit., in particolare pp. 280-305.

⁸³ *Ivi*, p. 282.

Il sé della tardo modernità è un soggetto che ha introiettato la logica dell'*escalation* e, pur vedendo tradita la promessa di una piena realizzazione, continua ad avvertire l'esigenza di correre semplicemente per sopravvivere. Ecco il cambiamento: se all'inizio della modernità dietro alla crescita e all'accelerazione vi era una promessa di miglioramento, oggi è evidente che si trattava di una menzogna.⁸⁴ Per questo motivo Rosa può affermare che nella società odierna non si corre verso qualcosa, ma piuttosto si scappa da un abisso fatto di esclusione sociale, declassamento, povertà e tutto ciò che nel sentire comune percepiamo possa accadere se rallentassimo o addirittura ci fermassimo.

La società contemporanea ha bisogno di crescere e di farlo sempre più velocemente semplicemente per poter mantenere il suo *status quo*. Questa esigenza si scontra però con alcuni limiti invalicabili dando vita ai fenomeni di alienazione che abbiamo visto e alle crisi prima elencate le quali sono ormai quotidianamente davanti ai nostri occhi. Esse possono essere considerate delle crisi di desincronizzazione in quanto ciò che avviene in questi ambiti è una desincronizzazione, cioè un'impossibile armonizzazione tra i ritmi sempre più accelerati della società capitalista e la strutturale incapacità della natura, della democrazia, dei nostri corpi e delle nostre menti di stare al passo con essa. Le forme di alienazione esaminate nei precedenti paragrafi hanno messo bene in mostra le difficoltà dei singoli individui nel sostenere ritmi sempre più serrati e schiacciati che da un lato riducono l'esistenza ad una lunga lista di cose da fare il più velocemente possibile, mentre dall'altro la destabilizzano, svuotano e frammentano. Il *burn-out*, i casi sempre più frequenti di depressione, lo stress e l'esaurimento diffusi

⁸⁴ Rosa sostiene che l'*escalation*, la corsa alla crescita e la competizione, le quali rappresentano degli imperativi irrinunciabili per qualsiasi società capitalista contemporanea, da un lato mostrano quanto il sistema capitalista odierno sia *perverso*, dall'altro rendono evidente l'avvenuto tradimento della promessa che la modernità portava con sé. Egli scrive a tal proposito: «Se oggi - come ho cercato di mostrare - accade il contrario, se la condotta umana di vita è sempre più determinata dalla competizione nella sfera economica, se le possibilità di condurre una vita autodeterminata e di un'organizzazione politica della società cadono allo stesso modo preda degli imperativi senza limiti legati al mantenimento ed alla crescita della competitività individuale e collettiva, allora tutto questo è espressione non solo della perversione della dominante idea culturale capitalista, ma anche di un tradimento costitutivo del progetto e della promessa fondamentale della modernità» (*Ivi*, p. 75).

sono una prova tangibile della tossicità di questo continuo premere sull'acceleratore che si rivela distruttivo in ogni ambito.⁸⁵

Questo *gap* incolmabile tra un imperativo di *escalation* e i limiti strutturali della natura, dell'umano e della politica è il luogo da cui bisogna oggi partire secondo Rosa per comprendere le nuove forme di destabilizzazione sociale e le nuove forme di alienazione. Egli ci mostra quindi che anche in sociologia il ritorno ad una teoria critica della società e ai suoi concetti ausiliari - come l'alienazione - è oggi necessario e, mi sembra di poter aggiungere, urgente dinanzi ad un contesto sociale, economico, politico e ambientale come quello in cui ci troviamo. I processi che abbiamo descritto mettono infatti bene in evidenza quanto le dinamiche e i fenomeni che attraversano la modernità siano complessi e nocivi, non solo potenzialmente. Per questo motivo occorre che la ricerca sociologica si faccia critica così da riuscire a descrivere ciò che la circonda e, allo stesso tempo, si dimostri capace di giudicare ciò che non va.

Come abbiamo visto fin qui, il pensiero di Rosa svolge entrambe queste funzioni dimostrandosi analiticamente ricco e criticamente valido. Oltre a descrivere e a giudicare, vi è però anche un terzo compito a cui la ricerca del sociologo si dedica e cioè quello di tentare di rispondere alla prima parte della domanda etica. «Che cos'è una vita buona, e perché di fatto non l'abbiamo» è la questione dalla quale siamo partiti per spiegare e giustificare la ripresa da parte di Rosa del concetto di alienazione. Finora abbiamo visto in che modo l'autore risponda alla seconda parte della domanda: riassumendo, egli descrive la società attraverso le categorie di accelerazione e stabilizzazione dinamica, la critica tramite il concetto di alienazione e ne denuncia gli aspetti tossici. Tuttavia il suo compito non si limita a questo. Rosa dedica infatti una parte del suo lavoro - quella più recente e ancora in corso d'opera - allo studio di un tipo di società diversa da quella che abbiamo sin qui descritto e tenta di delineare un modello di vita che differisca dall'alienazione, dalla competizione e dalla logica dell'*escalation*. Il sociologo prova cioè a dire cosa significhi e in cosa consista una vita buona, e elabora a tal proposito la categoria di risonanza sulla quale ci soffermeremo, seppur brevemente, nelle prossime pagine.

⁸⁵ Senza aprire una discussione che richiederebbe da sola molteplici lavori di ricerca, vorrei solamente richiamare come ulteriore esempio di questa tossicità alla portata di tutti la crisi climatica dovuta ad un inquinamento e ad uno sfruttamento delle risorse a dir poco spregiudicati i quali hanno totalmente stravolto l'ecosistema per permettere una crescita economica - ormai dovrebbe risultare chiaro a tutti - insostenibile.

Prima di vedere di cosa la risonanza si tratti e quali concetti chiami in causa, mi sembra importante comprendere le motivazioni che stanno dietro questo tentativo. In primo luogo va sottolineata ancora una volta la rilevanza della domanda etica considerata dal sociologo tedesco la questione più importante che ci sia per gli esseri umani. Egli intende mantenere fede alla sua promessa di occuparsi della questione della vita buona rimettendola al centro dell'indagine della teoria critica, per questo motivo non può solamente limitarsi all'analisi del negativo senza tentare di restituire alcun riferimento positivo. Per lui ciò significherebbe, infatti, contribuire al processo di privatizzazione della questione etica, dare in qualche modo conferma all'idea generalizzata per cui «Ognuno deve decidere per se stesso cosa sia una vita buona».⁸⁶ Al contrario, il sociologo è invece convinto del fatto che si possa dire qualcosa di *sostanziale e sistematico*⁸⁷ sulla vita riuscita senza per questo cadere in mere speculazioni o negare il pluralismo etico. È a tal fine che egli elabora il suo lavoro sul concetto di risonanza il quale intende essere a tutti gli effetti una *sociologia della vita buona*.

In secondo luogo il tentativo di individuare un riferimento positivo proviene, a mio avviso, dalla tragicità del negativo di fronte a cui, come abbiamo visto, ci troviamo.⁸⁸ Il quadro che emerge dalla critica della società presentata da Rosa descrive infatti una situazione drammatica sotto più punti di vista. Senza cadere in allarmismi né complottismi, il sociologo mostra che la modernità così come la conosciamo non è già più sostenibile dal punto di vista ambientale, democratico e umano. Di fronte a tale scenario, immaginare un altro modo di vivere e provare a delineare un cambiamento diviene non solo possibile ma anche necessario. Per questo motivo, attraverso il concetto di risonanza, Rosa vuole davvero tentare di mostrare un'alternativa. Dinanzi ad un mondo che corre verso la sua stessa distruzione, egli non si accontenta di fermarsi sul piano della critica ma tenta di far sì che il suo pensiero diventi propositivo.

⁸⁶ H. Rosa, *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the world*, cit., p. 4.

⁸⁷ *Ivi*, p. 5.

⁸⁸ Questa affermazione mi sembra confermata dal fatto che il testo sulla Risonanza muove da quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, cioè dalla descrizione delle crisi della società contemporanea, dalla tesi della stabilizzazione dinamica, dalla necessità di denunciare nella tardomodernità un circolo vizioso di *escalation* che permea ogni dimensione vitale.

Questa seconda motivazione evidenzia un altro aspetto rilevante: per Rosa un altro modo di vivere le relazioni con noi stessi, con la società e col mondo è possibile. Il tentativo di delineare un riferimento positivo che dica in cosa una vita buona consista si fonda infatti sulla convinzione che le cose possano cambiare nonostante il processo da avviare sia lungo e complesso. Secondo Rosa esiste uno spazio di possibilità per cui la competizione, l'*escalation* e l'alienazione, che descrivono un certo modo di stare al mondo, vengano superate e sostituite da modalità differenti, cioè, da relazioni di risonanza. Ciò viene più volte reso esplicito dallo stesso autore il quale, sin dall'inizio del suo lavoro, sottolinea

Superare potenzialmente questa moderna modalità della stabilizzazione dinamica in modo che la crescita, l'*escalation* e l'accelerazione non funzionino più come dei requisiti strutturali di riproduzione, richiederà non solo delle specifiche riforme economiche o politiche, ma anche una trasformazione del nostro rapporto con il mondo. [...] Ciò significa che *un altro modo di stare al mondo è possibile*, ma solo come risultato di una rivoluzione simultanea e concentrata della cultura, della politica e dell'economia. Lo scopo di questo libro è quello di capire quali possano essere la forma e il contenuto di questo rapporto nuovo con il mondo e di esplorare potenziali percorsi per la realizzazione di tale trasformazione.⁸⁹

Questa possibilità viene lungamente indagata attraverso il confronto con innumerevoli autori e discipline e diviene un libro denso di riferimenti e di contenuti che tracciano la categoria di risonanza. Mi sembra importante dedicare le pagine conclusive di questo capitolo al concetto di risonanza per un duplice motivo: da un lato esso rappresenta un ulteriore passo all'interno del pensiero del sociologo utile a coglierne la ricchezza e la molteplicità di spunti; dall'altro lato - ed è questo l'elemento più interessante ai fini del percorso che stiamo svolgendo - esso ci permette di completare il nostro quadro della ripresa del concetto di alienazione in Rosa e di intravedere, seppur brevemente, una semantica di disalienazione.

⁸⁹ *Ivi*, p. 28.

2.3.2 Risonanza e disalienazione

Come viene esplicitato da Rosa sin dal sottotitolo del suo lavoro, la risonanza ha a che fare con la nostra relazione col mondo. In modo particolare, se l'alienazione come abbiamo visto, rappresenta una *cattiva* relazione col mondo, con gli altri e con noi stessi, la risonanza indica invece una relazione riuscita.

Il primo elemento che va dunque sottolineato e che risulta essenziale è il legame col mondo inteso non solamente in senso naturalistico; il mondo è piuttosto la totalità della dimensione oggettiva, soggettiva e sociale che descrive la nostra esistenza. Il presupposto da cui Rosa muove, e che sostiene non solo la sua teoria della risonanza ma anche quanto abbiamo detto sin qui, è dunque il seguente: «Gli esseri umani sono irrevocabilmente relazionati con il mondo (*être au monde* come dice Merleau-Ponty) e sono definiti da questa relazione, della quale tutti gli aspetti si sovrappongono».⁹⁰ Quindi, come abbiamo affermato per Jaeggi, anche per Rosa il soggetto è inevitabilmente relazionale ed è il modo in cui instaura le sue relazioni a definire la qualità della sua esistenza. Al contrario di quanto l'odierno sistema capitalista ci convince, non è quindi la quantità delle nostre risorse o delle nostre possibilità a dire qualcosa sulla qualità della nostra vita, ma il modo in cui tessiamo e viviamo le nostre relazioni, la forma del nostro rapporto col mondo.⁹¹

Andando ancor più nello specifico, per Rosa gli esseri umani sono dei soggetti che *incontrano* il mondo e che rispondono *intenzionalmente* ad esso⁹² e la risonanza o l'alienazione indicano la buona riuscita o meno di questo incontro e di questa risposta. Come si intuisce, quindi, la risonanza e l'alienazione rappresentano due diversi modi di relazionarsi al mondo e, più precisamente, due modi complementari i quali si definiscono in relazione l'uno con l'altro. La riflessione sulla risonanza è dunque, necessariamente, anche riflessione sull'alienazione. Per questo motivo non bisogna stupirsi del fatto che, indagando la risonanza, Rosa fornisce forse l'unica vera

⁹⁰ *Ivi*, p. 76.

⁹¹ Questo viene indicato da Rosa come punto di inizio della sua teoria della risonanza. Si veda *ivi*, pp. 26-31.

⁹² «I soggetti sono quindi entità che incontrano il mondo e che rispondono ad esso intenzionalmente» (*Ivi*, p. 34).

definizione concettuale - o perlomeno la più puntuale - dell'alienazione la quale è, secondo il sociologo

[...] un modalità di relazionarsi al mondo in cui il soggetto incontra il soggettivo, l'oggettivo, e/o il mondo sociale in maniera indifferente o repulsiva. L'alienazione denota quindi una situazione in cui il soggetto sperimenta il suo corpo o i suoi sentimenti, l'ambiente materiale e naturale o le relazioni sociali come esterni, non-connessi, non-responsivi, in una parola: muti.⁹³

In questa definizione ritroviamo molte delle categorie e degli elementi che abbiamo incontrato sin qui: l'alienazione è per Rosa un modo di relazionarsi a se stessi, agli altri e al mondo in maniera *repulsiva* o *indifferente*, vivere in maniera alienata significa cioè condurre la propria esistenza all'interno di relazioni che ci risultano *mute*.

Partendo da questa definizione, la risonanza può essere compresa esattamente come *l'altro dell'alienazione*. Scrive infatti il sociologo: «L'«altro» dell'alienazione deve quindi essere un differente tipo di relazione - una relazione di relazionalità. Ho cercato di definire la risonanza come tale tipo di relazione responsiva e rilevante. Questa è quindi la tesi centrale di questo libro: la risonanza è l'«altro» dell'alienazione».⁹⁴ Se l'alienazione descrive cioè una relazione muta col mondo, che non ci dice più nulla e che per questo arriva a causarci dolore e/o paura, la risonanza è invece il concetto che, in maniera complementare, esprime una relazione responsiva e accogliente in cui dialoghiamo realmente con ciò che ci circonda e in cui viene meno la distinzione soggetto-oggetto.

Quest'ultimo aspetto rappresenta un passaggio centrale per comprendere l'impostazione del sociologo e il suo modo di intendere una relazione col mondo che abbia luogo in maniera disalienata. Attraverso il concetto di risonanza Rosa intende proporre una relazione capace di andare oltre la dicotomia soggetto-mondo la quale poggia su una netta distinzione tra queste due dimensioni e in quanto tale rappresenta la condizione di esistenza di ogni pensiero della divisione e dello sfruttamento. Alla scissione tra un soggetto-agente e un mondo in cui l'azione è semplicemente collocata, Rosa intende sostituire un pensiero che sfumi i confini tra queste due dimensioni sino a

⁹³ *Ivi*, pp. 178-179.

⁹⁴ *Ivi*, p. 178.

cancellarli. Riprendendo il pensiero di altri autori - tra i quali mi sembra importante evidenziare il già citato Charles Taylor e Merleau-Ponty -⁹⁵ Rosa rigetta l'idea di un soggetto preformato che incontra un mondo già definito e sostiene al contrario che entrambe queste realtà prendano forma e si modellino solamente attraverso la loro reciproca relazione. Scrive il sociologo: «I soggetti non stanno quindi in opposizione al mondo ma piuttosto si ritrovano già sempre in un mondo con il quale sono interconnessi [...]».⁹⁶ La risonanza diviene comprensibile solamente se si coglie l'*entrelacs*⁹⁷ tra uomo e mondo, il chiasmo che unifica queste due dimensioni e mostra l'insufficienza, la menzogna e la pericolosità di qualsiasi opposizione soggetto-oggetto. Prendendo in prestito le parole di Merleau-Ponty, il soggetto a cui Rosa fa riferimento è dunque un sé «*qui est pris entre des choses*»,⁹⁸ che esiste nel mondo, si trova, agisce e vive sempre all'interno di esso. Il mondo quindi, non è semplicemente un oggetto X né lo scenario passivo delle nostre azioni ma, al contrario, soggetto umano e mondo costituiscono un tutto inseparabile.

L'intreccio col mondo - inteso nella sua triplice accezione di mondo oggettivo, mondo sociale e mondo interiore - è dunque costitutivo e ineliminabile. Per questo motivo per Rosa indagare la dimensione relazionale risulta davvero fondamentale, una reale necessità come egli stesso esplicita affermando: «Mi preoccupo solo di stabilire la rilevanza, anzi la necessità, di una sociologia del nostro rapporto con il mondo».⁹⁹ È

⁹⁵ In modo particolare M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964 (*L'occhio e lo spirito*, trad. it., A. Sordini, SE, Milano 1989) ; *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1976 (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965); *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996 (*Senso e non senso*, trad. it. P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1967).

⁹⁶ *Ivi*, p. 33.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, cit., p. 16. In questa breve opera Merleau-Ponty insiste sul legame tra *voyant* e *visible*, tra soggetto, in particolare l'artista, e il mondo che lo circonda. Secondo il filosofo francese qualsiasi visione separi queste due dimensioni e ponga l'uomo come osservatore esterno, distaccato e superiore finisce con l'essere un pensiero *operativo* che fa dell'uomo un *manipulandum* e del mondo un insieme di oggetti di laboratorio. Questo tipo di pensiero è per Merleau-Ponty un artificialismo assoluto in quando non coglie la vera natura delle cose la quale risiede appunto nell'*entrelacs*, nel chiasmo esistente tra cose e soggetto, tra uomo e mondo i quali sono fatti *della stessa stoffa*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 19.

⁹⁹ H. Rosa, *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the world*, cit., p. 26.

proprio all'interno dell'indagine della relazione col mondo che vanno collocate la sua analisi dell'alienazione e della risonanza in quanto il *discrimen* tra una vita alienata e un'esistenza risonante sta per il sociologo nel modo in cui viviamo la nostra dimensione relazionale. Questo *discrimen* infatti, come abbiamo visto per Jaeggi, non va ricercato in ciò che facciamo, scegliamo o possediamo ma nel *come* lo facciamo, lo scegliamo e lo possediamo. Per questo motivo due vite tra loro esternamente molto simili - ad esempio, per conformazione familiare, *status-quo*, lavoro e attività extra - possono invece rivelarsi qualitativamente differenti ed essere quindi vissute come fonte di soddisfazione e affetto da una persona, e come luogo di dolore e costrizione da un'altra.¹⁰⁰ Non si tratta perciò di invidiare quello che manca, ciò che si è perso, né di ampliare il proprio ventaglio di possibilità; la distinzione tra una vita alienata, vissuta in maniera estranea o addirittura come qualcosa da cui vorremmo fuggire, e un'esistenza in cui invece ci riconosciamo, ci sentiamo realizzati e per la quale ci sentiamo grati, dipende dal modo in cui facciamo esperienza del mondo, ci relazioniamo ad esso e ce ne appropriamo - inteso nel senso espresso da Charles Taylor. Per questo motivo il sociologo non è interessato a fornire un concetto materiale o sostanziale da opporre all'alienazione ma intende elaborare un concetto *relazionale* che indichi, cioè, e descriva un particolare tipo di relazione.

La risonanza è per Rosa questo particolare tipo di relazione in grado di descrivere un modo di stare al mondo altro dall'alienazione, dall'accelerazione, dalla competizione e da tutte le categorie che descrivono la società capitalista tardomoderna con le sue crisi. Così Rosa descrive la risonanza

Rispetto ad una teoria delle relazioni umane con il mondo, quindi, la risonanza descrive un modo di essere al mondo, cioè un modo specifico in cui il soggetto e il mondo entrano in relazione l'uno con l'altro [...]. L'idea centrale qui è che le due entità in relazione, in un *medium* vibrante (o spazio risonante), si influenzano a vicenda in un modo tale che

¹⁰⁰ Il testo di Rosa sulla Risonanza è colmo di esempi del genere i quali mettono bene in luce, sin dalle prime pagine, quanto la qualità e il benessere delle nostre vite abbiano poco a che fare con ciò che abbiamo e facciamo. In modo particolare, l'esempio delle due vite tanto simili quanto qualitativamente diverse di Hannah e Anna mette bene in luce quanto stiamo affermando. Si veda *ivi*, pp. 6-9.

possono essere comprese come reciprocamente rispondenti, pur parlando ciascuna, allo stesso tempo, con la sua propria voce.¹⁰¹

Ciò che possiamo dedurre da questa definizione è innanzitutto il fatto che la risonanza si oppone ad ogni relazione meramente strumentale concependo, al contrario, le realtà che attraverso di essa si rapportano come soggetti tra loro in relazione. In questo senso la risonanza indica un modo di stare al mondo che differisce diametralmente da quanto abbiamo descritto nei paragrafi precedenti. Se si guarda, ad esempio, alla tipologia di rapporto che si instaura in quella che abbiamo descritto come alienazione dalle cose, ci si accorge subito che il senso di estraneità o persino di impotenza nei confronti di ciò che abbiamo o utilizziamo è incrementato da logiche che ostacolano e impediscono qualsiasi tipo di risonanza. L'usa e getta, l'acquisto compulsivo, il consumismo impediscono infatti lo stabilirsi di qualsiasi relazione di appropriazione con gli oggetti con cui trascorriamo la nostra esistenza. Allo stesso modo, un luogo in cui ci si reca solamente per scattare dei *selfie* o che si attraversa il più velocemente possibile viene esperito come un mezzo per raggiungere uno scopo o come un mero sfondo e come tale risulta pertanto sterile, cioè non causa alcuna affezione in chi vi è immerso. Al contrario, la risonanza descrive invece quel tipo di relazione che ci lega a luoghi come ad esempio la montagna, che richiedono tempo per essere raggiunti, magari anche fatica, ma che ci restituiscono sempre qualcosa; quei luoghi in cui, anche banalmente, diciamo di sentirci vivi o in cui sentiamo di aver trovato il nostro posto.

Questi brevi esempi servono ad indicarci che la risonanza può essere compresa come una relazione responsiva tra due realtà. Essa pertanto non indica solamente un sentimento ma piuttosto una particolare modalità di relazione. Ciò che va sottolineato è che la relazione di risonanza ha luogo solamente tra due realtà che si corrispondono realmente, cioè, che rispondono ciascuna con la propria voce senza che l'una prevarichi od oscuri l'altra. In questo senso la risonanza, ci avverte Rosa, non va in nessun modo confusa con l'eco il quale può superficialmente sembrare una risposta ma è invece il risuonare di un solo soggetto. Andando più nello specifico, il sociologo ci indica che la risonanza deve essere pensata come una relazione tra tre realtà: corpo, spirito e mondo ciascuna delle quali può favorire o inibire questa relazione. Ogni

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 166-167.

qualvolta si instaura una relazione responsiva è infatti in atto quella che potremmo definire una “trisonanza”, cioè una dinamica di convergenza tra queste tre realtà. Per rendere più comprensibile questo aspetto Rosa cita degli esempi tratti dalla vita di ogni giorno

Il benessere fisico, come dinanzi ad un tramonto o con un piacevole sottofondo di musica, può aiutarci a proiettare la nostra interpretazione di noi stessi e del mondo in una luce più positiva, magari ispirati da una poesia - e questo stesso accordo può invece essere interrotto o addirittura distrutto da un'improvvisa raffica di freddo o da uno scroscio di pioggia, da un mal di stomaco o dal pensiero di una lite per un'eredità; allora si può dire che questo triplice rapporto è divenuto una *stonatura*.¹⁰²

Questo aspetto mi sembra particolarmente importante per la nostra analisi perché ci indica che la pluralità, quindi la differenza e anche ciò che ci è esterno ed estraneo, non sono di per sé fonte di alienazione. Attraverso il concetto di risonanza intesa come relazione tra due entità che si corrispondono ciascuna con la propria voce, diviene evidente che *l'étranger* non è *tout court* alienante ma è anzi su di esso che poggia la capacità di risonanza. Scrive infatti Rosa: «La capacità di risonanza poggia su precedenti esperienze di ciò che è estraneo, irritante, inappropriato e, specialmente, di ciò che è inaccessibile in quanto elude la propria comprensione e le proprie aspettative [...]».¹⁰³ L'incontro con ciò che ci è estraneo è pertanto l'inizio di un processo dialogico che conduce ad esperienze di risonanza; alienante è l'impossibilità o l'incapacità di stabilire queste esperienze, di instaurare un dialogo, una relazione responsiva. Di conseguenza, il concetto di risonanza ci aiuta a mettere in evidenza che la disalienazione non è mai un appiattimento o addirittura un annullamento della differenza, della dualità.

Quando vi è risonanza, infatti, ciò che inizialmente ci era estraneo entra in dialogo con noi pur rimanendo altro da noi. Detto diversamente: possiamo stabilire una relazione responsiva solo con una controparte di cui non possiamo mai totalmente

¹⁰² *Ivi*, p. 169.

¹⁰³ *Ivi*, p. 185.

appropriarci.¹⁰⁴ Ciò significherebbe infatti sentir risuonare una sola voce, cioè, cadere in un vuoto eco che, come abbiamo detto, poco ha a che fare con la risonanza. La vita buona sulla quale ci stiamo interrogando sin dall'inizio ha piuttosto a che vedere con la capacità di comprendere il proprio tempo e quello degli altri, di accordarsi e riscoprirsi in sintonia, pur nella diversità di voci. Scrive Rosa nelle pagine conclusive del suo testo: «Una vita buona, quindi, è una vita ricca di esperienze di risonanza e che ha a disposizione assi di risonanza stabili».¹⁰⁵

Questo aspetto ci mostra anche un altro elemento di centrale importanza: la risonanza non si instaura in un contesto fiabesco di pura armonia né nasce laddove non vi è alienazione. Al contrario, la risonanza emerge dal dissidio, dall'opposizione, persino dalla lotta, e si manifesta in un *flash of hope*,¹⁰⁶ nella capacità di pensare una trasformazione possibile, nell'inaspettata connessione che avvertiamo con ciò che ci circonda pur vivendo all'interno di un mondo che il più delle volte ci appare ostile. Se la risonanza è questo flash, essa non deve in alcun modo essere considerata come un approdo sicuro,¹⁰⁷ duraturo e stabile. La risonanza, in quanto modo di relazione col mondo, con gli altri e con se stessi, si modifica al variare delle realtà in gioco, delle condizioni, degli imprevisti e delle occasioni, e può amplificarsi o addirittura arrivare ad annullarsi sfociando nel suo "altro". Ancora una volta quindi, risonanza e alienazione risultano intrinsecamente intrecciate al punto che il sociologo arriva ad affermare che la risonanza è necessariamente costituita dal suo "altro" cioè da ciò che è estraneo ed alieno.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Scrive Rosa: «Possiamo stabilire una relazione responsiva solamente nei confronti di una controparte di cui non possiamo completamente appropriarci o che non possiamo del tutto trasformare in modo adattivo, la quale quindi rimane in ultima istanza estranea e per noi inaccessibile nella sua interezza» (*Ibidem*).

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 451.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 187.

¹⁰⁷ Paolo Costa analizzando il concetto di risonanza di Rosa sottolinea l'aspetto di instabilità di questa esperienza. Scrive: «Se entrare in risonanza con il mondo significa sentirsi a casa in esso, questo prendere dimora non è allora da intendersi come un approdo sicuro. Va visto, piuttosto, come un modo diverso di abitare il reale: fiducioso, ricettivo, non utilitaristico, ma non per questo meno titubante, modulato, intermittente» (P. Costa, *Risonanza: una soluzione nuova per un problema antico?*, "Annali di studi religiosi", n.18, 2017, pp. 45-51, p. 51).

¹⁰⁸ H. Rosa, *Resonance. A Sociology of our Relationship to the World*, cit., p. 186.

Questo breve percorso all'interno della categoria di risonanza ci ha dunque permesso di comprendere ancor meglio il concetto di alienazione ripreso ed elaborato da Rosa. Tentando di delineare un altro modo di stare nel mondo, siamo infatti riusciti ad avere una definizione più precisa dell'alienazione e a comprenderla come esperienza complementare e persino costitutiva della risonanza. Accanto a ciò questo concetto positivo ci ha permesso di familiarizzare con un lessico diverso da quello dei paragrafi precedenti attraverso il quale possiamo tentare di delineare una (seppur del tutto parziale) semantica della disalienazione. Quest'ultima include al suo interno i concetti di responsività, affezione, dialogo, relazione, appropriazione, connessione i quali descrivono un *come* diverso da quello dei paragrafi precedenti, un modo di stare al mondo focalizzato sulla qualità delle nostre relazioni costitutive che intende rappresentare un antidoto¹⁰⁹ all'accelerazione, alla competizione e all'efficacia su cui poggia la società contemporanea.

2.4 Alcuni punti critici

Il pensiero di Rosa passa attraverso una molteplicità di ambiti e di riferimenti e chiama in causa un ampio ventaglio di fenomeni e dinamiche che rendono i suoi lavori di centrale importanza per l'odierno dibattito della nuova teoria critica. La sua ripresa del concetto di alienazione mette in dialogo i risultati della ricerca sociologica con le categorie filosofiche restituendo un'analisi capillare irrinunciabile a chiunque intenda parlare di alienazione contemporanea. Ciò diviene possibile poiché egli rifiuta l'immagine della sociologia come disciplina che si limita a descrivere i fenomeni nella maniera più distaccata possibile¹¹⁰ e abbraccia, al contrario, la convinzione che essa

¹⁰⁹ Nella prima pagina del testo sulla risonanza Rosa descrive questa categoria come una soluzione e afferma: «Se l'accelerazione è il problema, la risonanza può essere la soluzione». Tuttavia, come abbiamo già iniziato ad evidenziare, il concetto di risonanza non va mai inteso come uno stato permanente di disalienazione né come una possibile condizione raggiungibile una volta per tutte. In questo senso mi sembra più appropriato parlare di "antidoto" anziché di soluzione (*Ivi*, p. 1).

¹¹⁰ Egli critica apertamente coloro che ritengono la sociologia critica non scientifica e meno valida perché non neutrale. Si veda K. Döre, S. Lessenich, H. Rosa, *Sociology, Capitalism, Critique*, cit., pp. 68-70.

debba sempre contenere un'analisi critica delle relazioni sociali. La sociologia deve tornare ad essere, secondo Rosa, *diagnostica* e in particolare deve dimostrarsi in grado di mettere in luce le condizioni sociali e le conseguenze perverse generate dal capitalismo come forma di accumulazione del profitto privato.¹¹¹

La necessità di dare vita ad una sociologia critica è dunque strettamente connessa alla necessità di criticare il capitalismo contemporaneo il quale, nella sua forma corrente non si adatta al mondo.¹¹² Tuttavia nel percorso che abbiamo seguito sin qui attraverso il concetto di alienazione, è possibile evidenziare una sorta di atteggiamento ambivalente del sociologo nel proporre la sua critica del capitalismo. Attraverso la categoria di accelerazione abbiamo infatti evidenziato le contraddizioni della società contemporanea e della tardomodernità, che sono appunto capitaliste, senza però focalizzare la critica sul sistema socio-economico. Ciò è dovuto al fatto che l'autore non chiarisce mai quanto l'accelerazione sociale, con tutte le implicazioni sulle quali ci siamo soffermati, sia causata dall'economia di mercato capitalista e sostiene esplicitamente di essere convinto «che le forze che guidano l'accelerazione sociale nella società moderna sorpassino l'ambito del capitalismo economico».¹¹³ Egli ritiene persino tale argomento non essenziale ai fini della sua trattazione dell'alienazione e lascia, almeno in un primo momento, aperta la questione. Se ci si sposta all'analisi della crisi del modello della stabilizzazione dinamica, la critica al capitalismo da parte di Rosa diviene invece più diretta. La stabilizzazione dinamica viene infatti presentata come quel modello che caratterizza la società capitalista la quale viene per questo motivo definita dal sociologo una *spirale di dinamizzazione*. L'*escalation*, i fenomeni alienanti come il *burn-out* e le diverse crisi contemporanee di cui abbiamo parlato possono dunque dirsi causate da un sistema capitalista perverso che plasma la società tardomoderna sui principi della cieca crescita e della continua accelerazione. Tuttavia a mio avviso questa affermazione non deve essere letta come una risposta alla questione lasciata aperta da

¹¹¹ Rosa, Dörre e Lessenich scrivono coralmemente nell'introduzione al loro lavoro: «Il nostro impulso critico poggia sull'intuizione che nella società "moderna" - anche nella sua attuale formazione "tardo moderna" - le diagnosi sociologiche della società e la critica sociale devono primariamente e soprattutto essere mirate al capitalismo come forma di accumulazione di profitto privato, ed alle condizioni sociali e conseguenze che esso genera» (*Ivi*, p. 4).

¹¹² *Ivi*, cit., p. VII.

¹¹³ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, cit., p. 98.

Rosa. Ciò che egli intende mostrare è che nelle dinamiche di alienazione e di crisi contemporanee sono in gioco una molteplicità di fattori non riducibili alla sola dimensione economica la quale è senza dubbio rilevante, ma non basta da sola a spiegare la complessità della tardomodernità. In tal senso condivido l'affermazione di Giorgio Fazio il quale evidenzia in Rosa uno scetticismo nei confronti di un'interpretazione rigidamente materialista e afferma: «Egli intende dimostrare, weberianamente, che le forze che guidano il moderno regime di stabilizzazione dinamica sorpassano l'ambito del capitalismo economico».¹¹⁴ Per questo motivo Rosa focalizza la sua analisi sulla dimensione temporale e non su quella meramente economica così da poter allargare il suo campo di indagine e da essere in grado di individuare anche altri motori dell'accelerazione sociale, come ad esempio quello che abbiamo chiamato "motore culturale".

Rosa riprende il concetto marxiano di alienazione di cui difende e riabilita il ruolo critico e diagnostico, ma allo stesso tempo mantiene una sua originalità e per alcuni aspetti si distacca da esso. Il doppio movimento di ripresa e superamento che nelle prime pagine di questo capitolo abbiamo anticipato come caratteristica centrale del pensiero di Rosa diviene quindi ora evidente. Esso risulta in un certo senso chiaro sin dal titolo del testo su cui ci siamo soffermati, *Accelerazione e alienazione*, in cui al concetto classico di *Entfremdung* viene accostata una categoria analitica totalmente assente non solo in Marx, ma anche in tutti gli altri autori dell'alienazione, quella appunto della *Beschleunigung*. Nel percorso svolto attraverso le diverse tipologie di accelerazione sociale e i diversi tipi di alienazione questa coesistenza di "vecchio e nuovo" è più volte emersa e ha caratterizzato la definizione dell'alienazione che si è qui delineata.

Quest'ultima include al suo interno una pluralità di categorie concettuali e di fenomeni sociali che vanno dall'eteronomia al *burn-out*, dall'estraneazione alla saturazione rendendo evidente la vastità e la profondità della patologia. Dinanzi alle crisi, alle implicazioni e alle varie dinamiche di alienazione descritte dal sociologo ciò che si avverte è una vera e propria urgenza la quale si dirige contemporaneamente verso una doppia direzione: da un lato verso la necessità di proseguire e approfondire l'analisi critica della società mantenendo uno sguardo fenomenologico - inteso nel

¹¹⁴ G. Fazio, *Autonomia o risonanza? La teoria critica di Hartmut Rosa tra pluralismo diagnostico e monismo normativo*, "Annali di studi religiosi", n.18, 2017, pp. 53-64, pp. 55-56.

senso che abbiamo indicato anche con Jaeggi; dall'altro, verso la ripresa della dimensione etica attraverso la quale giudicare il reale e tentare di riorientare lo sguardo. La categoria di risonanza prova a dirigersi verso questa direzione. Poggiando sulla fiducia in un mondo altro, attraverso la risonanza Rosa tenta di rispondere alla domanda «che cos'è la vita buona» delineando una categoria positiva in grado di riconoscere questo *altro* e di costituire un criterio normativo. Secondo l'autore infatti, la qualità della vita dipende non da quello che facciamo o possediamo, ma dalla capacità di risonanza la quale diviene dunque un'unità di misura della vita riuscita e viene presentata come metacriterio per una filosofia sociale normativamente orientata.¹¹⁵

Il concetto di risonanza può quindi in questo senso essere letto come il primo passo verso quel modo altro di instaurare le nostre relazioni col mondo, quindi, i rapporti personali e sociali. Tuttavia - come Rosa ricorda - esso non va in alcun modo confuso con una dottrina della salvezza né può promuovere da solo una nuova cultura di libertà dall'alienazione la quale è di fatto impossibile. Scrive infatti Rosa: «l'alienazione, nel senso della continua esistenza di un Altro che non può essere trasformato in modo adattivo, è una condizione costitutiva della possibilità di risonanza».¹¹⁶ Il sociologo attraverso la categoria di risonanza non intende perciò in nessun modo restituire un positivo stabile e universale in quanto questo si rivelerebbe totalitario e lontano da quel concetto relazionale che abbiamo descritto sin qui. Anche attraverso la categoria di risonanza, quindi, Rosa evita ogni paternalismo limitandosi a descrivere, in maniera complementare rispetto all'alienazione, non un *cosa* ma un *come*, un modo buono di stare al mondo che, al pari della *Entfremdung*, sperimentiamo nella nostra esistenza.

Tuttavia la categoria di risonanza mi sembra si affacci solamente verso l'orizzonte di una possibile *pars costruens*. In primo luogo condivido l'osservazione mossa da Giorgio Fazio che sottolinea come ad una pluralità di livelli di indagine e di critica, la quale risponde ad un'elevata complessità dei fenomeni indagati, Rosa contrapponga un unico criterio positivo come soluzione possibile. Scrive Fazio: «Rosa giunge ad una conclusione che di fatto nega lo stesso approccio pluralistico che abbiamo ricostruito finora: ossia la tesi che il concetto di risonanza può da solo diventare l'unica indicazione terapeutica ai mali della tarda modernità, addirittura l'unico criterio di una generale

¹¹⁵ Si veda H. Rosa, *Resonance. A Sociology of our Relationship to the World*, cit., pp. 171-174, 449-452.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 451.

rifondazione monistica della teoria critica della società [...]».¹¹⁷ In secondo luogo, pur promuovendo un cambiamento di paradigma, il concetto di risonanza sembra incapace di ispirare nella coscienza collettiva la svolta verso la nascita di un movimento sociale emancipativo in quanto non ha lo spessore di un progetto politico. Piuttosto esso si rivela essere un concetto dotato sì di forza evocativa, ma ancora sfocato nel chiarire le dinamiche della possibile disalienazione personale e sociale.

In ogni caso l'indagine di Rosa sulla risonanza, che come si è visto deriva essenzialmente dalla critica dell'alienazione, rappresenta comunque l'unico tentativo nel quadro della teoria dell'alienazione contemporanea, di individuare un riferimento positivo che cerchi di recuperare - o almeno di rievocare- quel pensiero critico che non si limitava a descrivere e giudicare la realtà, ma intendeva anche cambiarla radicalmente.

¹¹⁷ G. Fazio, *Autonomia o risonanza? La teoria critica di Hartmut Rosa tra pluralismo diagnostico e monismo normativo*, cit. p. 64.

Capitolo 3 Fenomenologie dell'alienazione nella filosofia francese contemporanea

Attraverso il pensiero di Jaeggi e Rosa siamo stati in grado di ricostruire in che modo la contemporanea critica dell'alienazione viene ripensata all'interno di quella che è considerata la nuova generazione della Scuola di Francoforte. Ciò che questi autori hanno reso evidente è la possibilità - che a tratti si rivela una vera e propria necessità - di recuperare oggi il concetto di alienazione per chiamare per nome, per spiegare e denunciare alcuni fenomeni negativi che caratterizzano la vita nella società contemporanea. Da entrambi gli autori sin qui trattati l'alienazione è stata descritta come un ostacolo, un impedimento al nostro processo di realizzazione e al nostro percorso di vita buono, un'interferenza di intensità e gravità variabili nei nostri rapporti con noi stessi, con gli altri e col mondo. In questo senso il concetto di alienazione contemporaneo descritto dai due studiosi tedeschi, oscilla necessariamente tra la dimensione personale e quella sociale e la sua analisi richiede un approccio immanente in grado di esaminare il punto di contatto tra queste due realtà inestricabilmente legate.

Il contesto tedesco non è però l'unico ambito culturale in cui, negli ultimi anni, si è riaperto il dibattito attorno all'idea di alienazione. In generale, come abbiamo iniziato ad intravedere, la tematica attraversa la filosofia sociale contemporanea e assume un ruolo particolarmente importante nel contesto francese. Qui la riflessione sull'alienazione trova un terreno estremamente fertile nel contesto di una critica sociale in grado di elaborare nuove categorie analitiche come la sofferenza,¹ la precarizzazione e l'insicurezza sociale,² e di prestare attenzione al modo in cui cambiano fenomeni già conosciuti - in questo secondo caso rientrano, ad esempio, lo studio del nuovo

¹ Penso in modo particolare al testo di E. Renault, *Souffrances sociales: sociologie, psychologie et politique*, La Découverte, Paris 2008

² Cfr. R. Castel, *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003; G. Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Seuil, Paris 2007; S. Paugman, N. Duvoux, *La régulation des pauvres*, PUF, Paris 2013.

capitalismo³ e la riflessione sulle attuali condizioni lavorative.⁴ Negli ultimi decenni la teoria critica e la sociologia francese si sono infatti dimostrate molto attente ad intercettare i cambiamenti della società e a riflettere su di essi attraverso concetti nuovi o rinnovati tra cui, appunto, quello di alienazione.

Quest'ultimo è stato ed è oggetto del dibattito francese che si divide tra il superamento e la messa da parte di questo concetto da un lato, e un suo possibile e auspicabile ritorno dall'altro.⁵ In linea con questo secondo atteggiamento troviamo il pensiero di Franck Fischbach e Stéphane Haber per i quali l'idea di alienazione, ricollocata e ripensata, può assumere un ruolo decisivo nella teoria critica contemporanea. Come vedremo, attraverso il loro pensiero la rinnovata categoria di alienazione si arricchisce ulteriormente nella sua pluralità di significati e fenomeni, e si radica ancor più in profondità nell'analisi della società. La nozione ripresa e rielaborata dai due filosofi francesi ci permette quindi di proseguire il nostro percorso all'interno dell'evoluzione del concetto di alienazione ritrovando da un lato molti degli elementi che abbiamo sottolineato sin qui, dall'altro riferimenti e aspetti inediti che ci permettono di rendere più completo il nostro quadro. Se, infatti, l'idea di alienazione da cui entrambi gli autori muovono è quella di *Entfremdung* marxiana e i concetti da loro utilizzati ricomprendono molte delle categorie semantiche che abbiamo sin qui definito più classiche, accanto a questo Fischbach e Haber aprono il concetto a declinazioni non ancora emerse e si confrontano con il pensiero di altri autori più o meno "nuovi" nel nostro percorso. Fischbach, ad esempio, fa iniziare la sua riflessione sull'alienazione da una citazione di Deleuze⁶ e ritorna più volte nei suoi scritti a vari autori tra cui

³ Mi riferisco nello specifico all'ormai celebre testo L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999 (*Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014).

⁴ Si vedano gli già citati lavori di Christophe Dejours, di fondamentale importanza nel dibattito francese sui diritti dei lavoratori e il testo L. Le Guillant, *Le drame humain du travail. Essais de psychopathologie du travail*, Érès, Toulouse 2006.

⁵ Il riferimento qui è al saggio di Emmanuel Renault in cui lo studioso francese mette al centro, sin dal titolo, la questione del superamento o del possibile ritorno del concetto di alienazione per descrivere la società contemporanea (E. Renault, *Du fordisme au post-fordisme; dépassement ou retour de l'aliénation?*, "Actuel Marx", n. 39, 2006, pp. 89-105).

⁶ «Le fait moderne, a écrit Deleuze, c'est que nous ne croyons plus en ce monde» scrive Fischbach nella primissima pagina del suo testo F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 7.

particolarmente importante è Žižek; in Haber, invece, troviamo una molteplicità di rimandi che ci portano da Foucault a Emmanuel Renault, da Habermas a Honneth.⁷

Passare attraverso il contributo dei due autori mi sembra dunque importante in questo lavoro per una pluralità di motivazioni: innanzitutto perché attraverso di essi riusciamo ad ingrandire ulteriormente la categoria contemporanea di alienazione che ho definito essere più una costellazione che un concetto monolitico; in secondo luogo, attraverso di essi emerge - come abbiamo già visto in Jaeggi ma qui in maniera forse ancor più evidente - la necessità di concepire l'alienazione come una delle categorie della critica sociale quindi di mantenerla in costante dialogo con tutte le altre tra cui, in modo particolare, la sofferenza. In questo modo i concetti rielaborati da Fischbach e Haber, pur nella loro diversità, ci permettono di toccare con mano la negatività e la tragicità dei fenomeni descritti dall'alienazione e proprio in questo va a mio avviso rintracciato il loro scopo primario: metterci davanti a *ciò che non va*. In questo senso le idee di alienazione da essi elaborate mi sembra tentino di essere, in un qualche modo, non soltanto descrittive e critiche, ma anche militanti. Vedremo alla fine di questo capitolo se, quanto e in che modo questo intento possa dirsi rispettato.

3.1 L'alienazione secondo Franck Fischbach

3.1.1 Un soggetto *senza-oggetto*

Nella visione di Franck Fischbach la ripresa del concetto di alienazione è strettamente legata ad una reinterpretazione del pensiero di Karl Marx⁸ e in modo

⁷ Questi e molti altri autori costituiscono il panorama di riferimento a partire da cui Haber scrive i suoi testi. Oltre a quelli citati mi sembra importante richiamare Freud a cui Haber dedica nello specifico una parte in S. Haber, *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital, aliénation*, Les prairies ordinaires, Paris 2013.

⁸ Fischbach sottolinea che Marx non è l'inventore del concetto di alienazione ma che, senza dubbio, è lui che ha introdotto questo concetto nella teoria sociale allontanandolo dal campo dello studio della teoria della religione in cui era nato. Si veda F. Fischbach, *Activité, Passivité, Aliénation. Une lecture des Manuscripts de 1844*, cit. pp. 13-14.

particolare dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Lo studioso ha infatti dedicato numerosi scritti alla rilettura del pensiero marxiano e ha lavorato ad una traduzione francese dei *Manoscritti*⁹ pubblicata assieme ad una sua lunga introduzione in cui possiamo rintracciare numerosi elementi utili al nostro percorso.

Tra questi, per prima cosa mi sembra interessante sottolineare che lo studio di Fischbach dei manoscritti parigini muove proprio da una particolare attenzione al concetto di alienazione sviluppato da Marx e al modo in cui questa alienazione viene espressa nel testo. Come abbiamo già mostrato all'inizio del lavoro, soprattutto attraverso Hegel, nella lingua tedesca «alienazione» si dice in diversi modi e ognuno di essi presenta delle differenze. Ciò che interessa Fischbach nelle primissime pagine dei «suoi» *Manoscritti* è chiarire l'utilizzo che di questi diversi termini fa Marx. Se, infatti, è evidente che *Entfremdung* può essere tradotto in «alienazione», si pone il problema di quale significato dare all'altro termine utilizzato da Marx e cioè *Entäußerung*. Confermando quanto abbiamo già detto attraverso il lavoro di Marcella D'Abbiere,¹⁰ Fischbach sottolinea la differenza tra Hegel e Marx sull'utilizzo dei termini: mentre in Hegel ad una diversità di parole utilizzate corrisponde una differente valutazione dell'alienazione, Marx conferisce un significato *strettamente* negativo sia alla *Entfremdung* che alla *Entäußerung*. Per questo motivo Fischbach ritiene non corretto tradurre questo secondo termine in «esteriorizzazione» poiché questa traduzione condurrebbe ad una cattiva interpretazione: essendo il giudizio di Marx sulla *Entäußerung* esclusivamente negativo, ciò porterebbe a pensare che nella visione marxiana l'esteriorizzazione sia qualcosa da condannare. La *Entäußerung* non può essere pensata come mera esteriorizzazione, ma neanche può essere ridotta ad un sinonimo intercambiabile della *Entfremdung*. A differenza di quanto abbiamo detto attraverso D'Abbiere, infatti, il filosofo francese sostiene che questi due termini mantengano in Marx una differenza che diviene particolarmente evidente se si presta attenzione ai concetti ai quali essi si oppongono, o meglio, alla perdita che essi indicano. Nello specifico

⁹ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. fr. F. Fischbach, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2007.

¹⁰ Si veda il già citato M. D'Abbiere, «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*.

[...] per Marx, l'alienazione (*Entfremdung*) si oppone all'appropriazione (*Aneignung* o *Gewinnung*), allo stesso modo in cui l'esteriorizzazione (*Entäußerung*) si oppone all'espressione (*Äusserung*). In tutti i termini negativi della serie, il prefisso ent- significa una perdita, una separazione o un allontanamento: perdita di sé o di ciò che è proprio nella *Entfremdung*, perdita dell'oggetto o dell'oggettività nella *Entgegenständlichkeit*, perdita di realtà nella *Entwirklichung* e perdita di espressione di sé nella *Entäußerung*.¹¹

Possiamo quindi iniziare a comprendere perché *Entäußerung*, generalmente tradotto in esteriorizzazione, secondo Fischbach debba invece essere inteso come *perdita di espressione*. Questa traduzione permette allo studioso di salvare la differenza tra i termini utilizzati ma rimane fedele al valore strettamente negativo dato da Marx tanto alla *Entfremdung* quanto alla *Entäußerung*.

Questa breve parentesi sui termini e sulla loro traduzione mi sembra importante perché ci permette di capire sin da subito alcuni elementi fondamentali nel pensiero di Fischbach e nella sua reinterpretazione dell'alienazione. Innanzitutto egli si concentra sulla traduzione di *Entäußerung*, ai suoi occhi problematica, perché ritiene fondamentale chiarire che l'esteriorizzazione¹² e l'oggettivazione non significano immediatamente alienazione e non indicano dei processi patologici. Fischbach decide di abbandonare la traduzione generalmente accettata e rende *Entäußerung* con «perdita di espressione» così da sottolineare, fin dal suo utilizzo dei termini, che l'esteriorizzazione in sé non ha nulla di alienante. Infatti, scrive: «Esteriorizzarsi, significa esprimersi e quindi anche oggettivarsi - cosa che non soltanto non è alienante secondo Marx, ma è per lui sinonimo di realizzazione».¹³ A sostegno di questa

¹¹ *Ivi*, p. 19.

¹² Secondo Fischbach questo termine corrisponderebbe nel lessico marxiano a *Veräußerung*, concetto che abbiamo già incontrato nella trattazione hegeliana dell'alienazione. Stando allo studioso francese però, *Veräußerung* non esprime il significato giuridico dell'alienazione (com'era in Hegel in base a quanto abbiamo visto nella d'Abbiere), ma piuttosto il movimento verso l'esterno quindi, appunto, l'esteriorizzazione. Egli scrive: «In questo senso, la *Veräußerung* (esteriorizzazione) esprime un concetto positivo al pari del concetto di *Verwirklichung* (realizzazione); al contrario, la *Entäußerung* e la *Entgegenständlichkeit*, allo stesso modo della *Entwirklichung* (la de-realizzazione) esprimono per Marx dei movimenti o dei processi negativi che, come tali, rilevano l'alienazione (*Entfremdung*) [...]». L'esteriorizzazione è quindi un movimento positivo che conduce il soggetto alla sua realizzazione e in quanto tale è l'opposto dell'alienazione (*Ivi*, p. 21).

¹³ *Ivi*, p. 20.

posizione lo studioso francese sottolinea che la visione antropologica marxiana su cui poggia la critica dell'alienazione vede l'uomo come essere vivente, cioè come un essere che necessariamente esce da se stesso, esprime la sua vita, la manifesta esteriormente e oggettivamente. Il soggetto della *Entfremdung* è infatti, in quanto essere naturale (*Naturwesen*), un *être objectif*¹⁴ cioè un essere per cui l'oggettività è essenziale.¹⁵ Se quest'ultima viene allontanata, manipolata, resa impossibile, se cioè l'uomo perde questa sua dimensione oggettiva che lo caratterizza in quanto essere naturale, allora egli diviene alienato, sperimenta cioè la *Entfremdung*.

Affermare che l'uomo è un essere naturale, però, non significa dire che egli è un soggetto che ha come oggetto la natura; gli esseri umani sono esseri oggettivi nel senso che sono parte della natura, si trovano cioè, come delle parti, all'interno della natura che è il loro tutto. In tal senso l'uomo ha necessariamente al suo esterno i suoi oggetti e ciò che gli serve per realizzarsi e soddisfare i suoi bisogni. Di conseguenza, nella visione marxiana non può darsi alcuna vita che non sia necessariamente e nello stesso tempo *Äußerung* di se stessa cioè fuoriuscita, spinta verso l'esterno, espressione la quale va intesa nel senso etimologico del termine come *ex-pressio*.

Il contrario di questo processo è appunto la *Entäußerung* cioè la negazione dell'espressione di sé propria dell'uomo in quanto essere naturale e per questo a lui nociva. Da ciò si deduce quindi che alienante non è il fatto che l'uomo nella sua attività fuoriesca da se stesso e produca qualcosa di esterno a lui, un oggetto appunto come avviene durante la produzione lavorativa; il problema si presenta quando l'uomo perde il

¹⁴ F. Fischbach, *Activité, Passivité, Aliénation. Une lecture des Manuscrits de 1844*, cit., p. 21.

¹⁵ Nei suoi scritti Fischbach ritorna più volte su tale aspetto in quanto ritiene essenziale, per una corretta comprensione del pensiero di Marx e del concetto di alienazione, chiarire che l'esteriorizzazione e l'oggettivazione non sono affatto dei processi nocivi ma che, al contrario, sono fondamentali per l'uomo in quanto essere naturale. In un intervento pubblicato per *Actuel Marx* egli scrive: «Il processo di oggettivazione è per Marx un processo eminentemente positivo in quanto è attraverso di esso che gli uomini confermano il senso del loro proprio essere, quello di essere loro stessi degli esseri oggettivi [...], cioè degli esseri iscritti nel tutto dell'oggettività (o nella «natura»), degli esseri in relazione di dipendenza vitale con l'oggettività, degli esseri che attestano a loro stessi la loro natura di esseri oggettivi producendo degli oggetti e modificando, attraverso la loro attività, l'oggettività immediata e data. Gli uomini sono degli esseri oggettivi che esprimono la loro oggettività essenziale oggettivando il loro proprio essere attraverso lo svolgimento della loro attività di produzione» (F. Fischbach, «*Possession* » versus «*expression*»: *Marx, Hess et Fichte*, in E. Renault (a cura di), *Lire les Manuscrits de 1844*, PUF, Paris 2008, p. 74).

rapporto con questo oggetto - il quale diventa autonomo - e per questo non lo riconosce come suo (*Entfremdung*), né riesce a riconoscerlo come espressione del suo sé (*Entäußerung*). In questo senso l'alienazione deve essere intesa come una versione patologica dell'oggettivazione, un'oggettivazione fallita o impossibilitata. Scrive Fischbach per sottolineare tale aspetto: «Per un essere di questo genere, cioè per quello che Marx chiama un *Naturwesen* - e l'uomo ne è uno tra gli altri - ciò che è alienante non è avere al di fuori di sé l'oggettività, né essere in rapporto con l'oggettività esteriore, ma è al contrario essere privato di questo rapporto, essere isolato dall'oggettività». ¹⁶

A questo punto riusciamo a comprendere ancor meglio l'importanza della traduzione e della ridefinizione compiute da Fischbach: l'alienazione indica una *perdita* di quell'oggettività che intrinsecamente costituisce l'uomo in carne e ossa. Ciò significa due cose: il soggetto alienato è privato degli oggetti necessari alla sua esistenza e, contemporaneamente, perde la capacità di esprimere il proprio sé, processo fondamentale alla propria realizzazione.

L'attenzione di Fischbach a mantenere entrambi i termini utilizzati da Marx non va dunque fraintesa con un mero gioco linguistico. La distinzione tra *Entfremdung* ed *Entäußerung* serve allo studioso francese per mantenere l'estensione del concetto marxiano di alienazione e mostrare la sua profondità. Essa intende sottolineare che la perdita subita dai lavoratori descritti da Marx è realmente radicale e non va ridotta solamente all'appropriazione da parte del capitalista degli oggetti del proprio lavoro, ma è anche e soprattutto ciò che questa appropriazione significa: perdita della propria oggettività e dell'espressione del proprio sé. Scrive lo studioso francese: «la perdita di oggettività subita dal lavoratore alienato è molto più radicale della sola perdita dell'oggetto da lui prodotto. Ciò che egli perde, ci dice Marx, sono gli oggetti necessari alla vita e gli oggetti del lavoro (*die Arbeitsgegenstände*) [...]. Così che ciò di cui il lavoratore alienato è privato è infine il lavoro stesso in quanto oggetto necessario alla sua propria vita». ¹⁷ Il lavoro è infatti concepito come quell'attività vitale attraverso cui l'uomo si realizza, cioè sviluppa ed esprime la sua dimensione oggettiva ossia il suo essere naturale. Nella società capitalista però «l'attività di produzione è divenuta l'attività attraverso cui la *Vergegenständlichung* (l'oggettivazione) si rovescia in

¹⁶ F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 148.

¹⁷ F. Fischbach, *Activité, Passivité, Aliénation. Une lecture des Manuscrits de 1844*, cit., p. 20.

Entgegenständlichung (in de-oggettivazione), la *Verwirklichung* (la realizzazione) in *Entwirklichung* (in de-realizzazione) e la *Äusserung* (l'espressione) in *Entäusserung* (in perdita dell'espressione)».¹⁸

Tentando di riassumere quanto detto fin qui con una frase, l'alienazione descritta nei manoscritti parigini è secondo Fischbach un'oggettivazione mancata la quale ha come effetto una *déréalisation* anziché la realizzazione del proprio sé. Possiamo quindi ora comprendere che per il filosofo francese il processo del divenire-oggetto, o meglio di reificazione,¹⁹ non è in sé alienante come invece alcuni studiosi dell'alienazione hanno sostenuto: «Si tratta di comprendere che non soltanto l'oggettivazione non ha nulla di alienante, ma che l'alienazione consiste piuttosto nella *perdita dell'oggetto* (*Verlust des Gegenstandes*), nella *de-oggettivazione*».²⁰

Questa non è però l'unica accezione della *Entfremdung* su cui Fischbach insiste. Un altro elemento emerge, secondo la sua analisi, dalle pagine dei *Manoscritti* come diretta conseguenza della perdita dell'oggettività subita dal lavoratore alienato: la perdita della propria passività la quale risulta *trasferita* a qualcun altro. La dimensione passiva è qualcosa di proprio all'uomo in quanto essere vivente e indica tutta quella sfera dei bisogni e delle affezioni che contraddistinguono ognuno di noi. In quanto tale, questa caratteristica viene chiamata da Fischbach *passivité originelle* poiché essa non esprime nient'altro che «il fatto che in quanto parti della natura, gli uomini non possono non essere innanzitutto affetti dalle altre parti della natura».²¹ La passività così intesa non

¹⁸ F. Fischbach, «*Possession* » versus « *expression* »: *Marx, Hess et Fichte*, cit., p. 75.

¹⁹ Secondo Fischbach il concetto di reificazione messo da molti interpreti al centro della concezione marxiana dell'alienazione non solo non rende giustizia a ciò che realmente significa la *Entfremdung* descritta da Marx, ma rappresenta addirittura un *ostacolo epistemologico* alla vera comprensione. Il concetto di reificazione, infatti, non spiega e nasconde il vero stato delle cose e dona, allo stesso tempo, l'illusione di aver compreso tutto. Per capire cos'è realmente l'alienazione occorre dunque metterlo da parte. Scrive lo studioso francese: «Il lavoratore, sosteniamo, non è trasformato in una cosa, al contrario, è considerato e messo a lavoro *in quanto vivente*, e ciò che il capitalista paga al lavoratore è l'equivalente della quantità di lavoro contenuto nelle condizioni che permettono di mantenere e rinnovare la sua vita. In cambio di questo equivalente, il lavoratore lascia che il capitalista disponga per un tempo determinato delle sue forze e delle sue capacità di essere vivente. È a questo punto che intervengono il concetto di reificazione e l'illusione di comprensione che esso produce» (F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 177).

²⁰ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, cit., p. 24.

²¹ *Ivi*, p. 22.

significa quindi in alcun modo alienazione né è da ricondurre ad una qualche eteronomia negativa. Allo stesso modo di quanto abbiamo mostrato per l'oggettività, Fischbach sembra rovesciare un po' le carte in gioco: ciò che è problematico e segno di alienazione non è il fatto che l'uomo abbia dei bisogni, né il fatto che l'oggetto di questi bisogni sia esterno all'uomo stesso; nociva e pericolosa è al contrario la perdita di questa exteriorità e, quindi, anche della propria passività.

Attraverso questo ulteriore elemento siamo in grado di cogliere ancor meglio la radicalità della perdita subita dal lavoratore salariato descritto nei *Manoscritti* e ripreso da Fischbach. Egli è privato della sua dimensione oggettuale, della possibilità di realizzare ed esprimere il proprio sé e persino della sua passività. Tutta la sfera dei suoi bisogni e desideri, infatti, non gli appartiene ed egli è costretto a rinunciarvi e ad annullarsi sino a regredire ad una sorta di stadio bestiale. Come abbiamo già visto parlando dei *Manoscritti* nel primo capitolo di questo lavoro, il lavoratore alienato è infatti da un lato privato dei suoi desideri e bisogni, persino di quelli più elementari come il respirare aria pulita, dall'altro è indotto dal sistema a provarne altri come quello di accumulare sempre più denaro.

Questo aspetto non è però l'unico su cui si sofferma Fischbach quando afferma che per Marx la perdita dell'oggettualità significa anche perdita della passività la quale deve dunque essere considerata come un'altra dimensione centrale della *Entfremdung*. Vi è infatti un'ulteriore dinamica a cui dobbiamo prestare attenzione, ossia quello che è chiamato *meccanismo di trasferimento della passività*. Quest'ultimo è così descritto

Da una parte, ciascuno lavora al prezzo di un trasferimento dei suoi propri bisogni ad un altro il quale lavora per soddisfarli senza saperlo, e, dall'altra parte, ciascuno lavora in vista di soddisfare dei bisogni che non può provare come tali, nella misura stessa in cui sono quelli di qualcun altro. La società di mercato suppone così che nessuno sia più realmente affetto dai suoi stessi bisogni poiché ogni produttore si mette a lavoro solamente per soddisfare i bisogni *degli altri* grazie allo scambio, e dunque *posticipando* la soddisfazione dei suoi propri bisogni la quale dovrà attendere per aver luogo, per produrre qualcosa da scambiare. E si ritrova qui l'alienazione come trasferimento di passività ad un altro.²²

²² F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 204.

Non soltanto, quindi, nello *entfremdete Arbeit* il lavoratore è privato dei suoi bisogni, persino di quelli più elementari, ma la sua passività intesa come caratteristica propriamente umana dell'essere affetti dai propri bisogni, risulta trasferita a qualcun altro ed egli non può in alcun modo soddisfarla direttamente.²³

Perdita dell'oggetto e perdita della propria passività - intesa anche nel senso del trasferimento di cui abbiamo appena parlato - sono dunque i due elementi che stando alla reinterpretazione di Fischbach descrivono l'alienazione in Marx. Come vedremo nelle pagine successive, questi due aspetti rappresentano il fulcro del concetto di alienazione recuperato e riletto dallo studioso francese il quale compie quindi un doppio movimento: da un lato riprende e rinnova l'idea di alienazione tentando allo stesso tempo di liberarla da alcune interpretazioni che egli considera illusorie (come appunto la centralità della reificazione); dall'altro egli radica questa sua rilettura all'interno dei testi e della visione marxiana. Per Fischbach, infatti, l'alienazione come perdita dell'oggetto, della propria dimensione oggettiva, della propria espressione e della propria passività non rappresentano degli elementi di totale novità da lui elaborati ma risultano perfettamente rintracciabili nei *Manoscritti* come pure nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Fischbach sostiene infatti, al contrario della tesi althusseriana della rottura epistemologica, estremamente diffusa, che il concetto di alienazione non venga abbandonato dal Marx maturo. Esso attraversa invece tutto il suo pensiero sino al *Capitale* e non deve pertanto essere circoscritto ai soli manoscritti parigini. Certo i termini impiegati per descrivere la *Entfremdung* e la *Entäußerung* si modificano e scorrendo in avanti tra le opere si trova sempre più raramente una semantica dell'alienazione, ma i concetti che abbiamo sin qui descritto permangono. Secondo Fischbach «un esame, anche superficiale, dei *Grundrisse*, delle *Teorie sul plusvalore* e

²³ Su tale aspetto mi sembra di poter rintracciare un punto di evidente contatto con quanto abbiamo detto in Hegel in conclusione del paragrafo 1.1. Negli scritti del periodo jenesi il filosofo tedesco evidenzia una separazione tra il prodotto del proprio lavoro e la soddisfazione dei propri bisogni la quale rappresenta il punto centrale qui messo a tema da Fischbach. Questa separazione è secondo Hegel favorita dalla divisione sociale del lavoro la quale fa sì che il prodotto del proprio lavoro non sia qualcosa che soddisfi direttamente i propri bisogni, i quali risultano sempre mediati dal denaro, e che ognuno, lavorando, produca sempre qualcosa che soddisfi i bisogni di qualcun altro e mai direttamente i propri. Pur non essendo citato direttamente in questi passaggi da Fischbach, il riferimento a tale intuizione di Hegel mi sembra dunque evidente.

del primo libro del Capitale, mostra il contrario (della tesi di Althusser)»²⁴ e ciò può essere facilmente verificato se si presta attenzione non tanto ai termini utilizzati, ma alle condizioni e alle dinamiche descritte da Marx. A tal proposito Fischbach riporta alcune citazioni prese soprattutto dal capitolo 21 del primo libro del Capitale dove si legge, ad esempio

[...] l'operaio esce costantemente dal processo così come vi era entrato - fonte personale della ricchezza, ma spoglio di tutti i mezzi con cui realizzare per sé questa ricchezza. Il suo lavoro, essendogli stato *alienato* prima ancora della sua entrata nel processo, essendoselo il capitalista appropriato incorporandolo al capitale, si *oggettiva* pure costantemente, durante il processo, in *prodotto* altrui.²⁵

Nel primo libro del Capitale la permanenza del concetto di *Entfremdung* è particolarmente evidenziabile secondo il filosofo francese e possiamo scorgere due diversi terreni di alienazione a seconda della perdita che essa indica: l'alienazione come perdita dell'oggetto e de-oggettivazione ha luogo nella sfera della produzione, mentre invece l'alienazione come privazione e *transfert* della propria passività avviene nel mercato.²⁶

Tutto ciò serve a farci comprendere quanto la ripresa del concetto di alienazione da parte di Fischbach sia radicata nel pensiero di Marx in maniera ancor più profonda di quanto abbiamo visto sin qui negli altri autori. Lo studioso francese, infatti, compie quella che è a tutti gli effetti una rilettura dell'idea di alienazione senza - a parer suo - allontanarsi dalla formulazione marxiana, ma rimanendo al contrario perfettamente aderente ad essa la quale è stata spesso oggetto di fraintendimenti e interpretazioni illusorie. Allo stesso tempo, però, Fischbach esprime una sua originalità ed elabora un concetto che si inserisce perfettamente nel nostro percorso all'interno dell'odierna teoria

²⁴ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, cit., p. 38.

²⁵ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 732.

²⁶ Scrive Fischbach esplicitando questa doppia posizione dell'alienazione: «Quando Marx riprende nel *Il Capitale* l'alienazione come de-oggettivazione ed essere senza-oggetto, si è appena visto che egli la situa nel dominio della produzione e nel cuore del processo di lavoro così come si svolge nel capitalismo. Per quanto riguarda l'alienazione come trasferimento di passività, come essere-passivo-in-un-altro, il suo luogo proprio non è la produzione né il processo di lavoro: il suo elemento è lo scambio e il suo luogo proprio è *il mercato*» (F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 199).

dell'alienazione. Il continuo rimando ai testi di Marx e alla *Entfremdung* messa a tema nei *Manoscritti del 1844* infatti non deve farci pensare che Fischbach si limiti ad interpretare e a denunciare la società di quell'epoca. Al contrario, la perdita dell'oggettività e della propria passività sono due caratteristiche che egli intercetta nell'uomo contemporaneo il quale si rivela appunto un essere *sans objet*.

3.1.2 Una realtà intollerabile

Quanto abbiamo visto sin qui passando attraverso la reinterpretazione del concetto marxiano ci permette di comprendere meglio la critica mossa da Fischbach alla società contemporanea e il ruolo che il concetto di alienazione può ancora avere. Anticipando quanto vedremo, nella visione del filosofo francese quest'ultima ha di nuovo senso se e solo se attraverso di essa si descrive il non-rapporto che abbiamo col mondo o, meglio, la *perte du monde* che caratterizza la società odierna. Com'era per la condizione dell'operaio dell' '800, anche l'alienazione contemporanea ha dunque a che fare con una perdita, una mancanza e, nello specifico, un allontanamento della nostra dimensione oggettiva.

Il primo elemento che deve essere sin da subito specificato è che tale perdita del mondo non va intesa come un modo di dire, né come una sorta di stratagemma teorico; la *perte du monde* è per Fischbach un fatto, anzi *il fatto* che caratterizza la società moderna in cui conduciamo le nostre esistenze.²⁷ Il secondo elemento che vorrei sottolineare è quello che possiamo concepire come un capovolgimento: non tanto la perdita dell'aldilà, della dimensione trascendentale, della fiducia in un mondo dopo la morte (questioni che pure occupano un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo e penso in particolare al tema della secolarizzazione)²⁸ caratterizzano l'epoca a noi contemporanea, ma, innanzitutto, la perdita di questo mondo qui, la rottura del legame con esso.

²⁷ Su tale aspetto Fischbach riprende in maniera evidente Deleuze il quale in *Cinema 2* scrive: «Il fatto moderno, è che noi non crediamo più in questo mondo» G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, Paris, 1985 (*L'immagine-tempo*, trad. it. L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989) p. 223.

²⁸ Basti pensare, ad esempio, all'importante lavoro di Charles Taylor a riguardo. Si veda il già citato C. Taylor, *L'età secolare*.

Secondo Fischbach il punto di partenza per comprendere la condizione dell'uomo odierno e denunciarne l'alienazione è prendere coscienza della perdita del mondo dell'immanenza all'interno del quale viviamo. Tale affermazione potrebbe sembrare a prima vista contraddittoria. Come si può, infatti, perdere qualcosa con cui siamo costantemente in contatto e da cui mai possiamo concretamente separarci? La rilettura dei *Manoscritti* da cui siamo partiti può a mio avviso risultarci estremamente utile per comprendere sin da subito tale aspetto. La perdita del mondo che caratterizza le società contemporanee va infatti intesa nei termini di quella dinamica di perdita dell'oggettività la quale rappresenta una privazione patologica e radicale che poco ha a che fare con una perdita meramente materiale. Essa significa la perdita di quell'unità organica che sta alla base della concezione dell'uomo come *Naturwesen*, come parte all'interno di un tutto naturale più ampio. Solo attraverso questi riferimenti possiamo subito iniziare a comprendere la profondità di «Ciò che si è prodotto nella modernità o ciò che la modernità ha prodotto» ovvero «la rottura del legame dell'uomo e del mondo».²⁹

Nell'epoca in cui viviamo l'esistenza di *questo* mondo è divenuta problematica³⁰ e assieme ad essa, inevitabilmente, anche la nostra esistenza. È questa rottura tra noi e il mondo a rappresentare il terreno di indagine e di denuncia che un rinnovato concetto di alienazione può e deve percorrere. Esso viene dunque frainteso ogniqualvolta viene impiegato per descrivere l'estraniamento del proprio sé nel mondo perché non è tale dinamica a mostrarsi negativa per coloro che la subiscono. L'alienazione coincide piuttosto con la perdita, da parte del soggetto, del mondo, cioè con lo spossessamento del reale e la conseguente incapacità di percepirlo come proprio. Il mondo, ossia ciò in cui l'uomo vive e attraverso cui vive, è divenuto per l'uomo una cosa estranea. Ecco la rottura, ecco il problema, ecco l'alienazione.

Per vedere nello specifico quali siano le implicazioni di questa perdita e ciò che essa oggi comporta, mi sembra importante tentare di comprendere le sue cause. Perché abbiamo perduto il mondo? Fischbach risponde a questa domanda inizialmente in maniera quasi istintiva dicendo: «Perché il mondo non è più tale che noi possiamo ancora crederci, non è più tale che possiamo ancora considerarlo come nostro, né

²⁹ Fischbach cita direttamente Deleuze da cui prende in prestito queste parole (F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p.7).

³⁰ *Ivi*, p. 8.

come un mondo per noi».³¹ Non possiamo più credere a questo mondo né possiamo considerarlo come nostro perché esso è divenuto *intollerabile* e invivibile nella sua quotidianità. L'origine del suo ragionamento è dunque la presa d'atto dell'insopportabilità³² della vita di tutti i giorni, vita che è per una larga parte delle persone realmente penosa, difficile, motivo di sofferenza e, non di rado, senza speranza alcuna. Scrive chiaramente lo studioso per esplicitare la sua posizione su tale aspetto

Non faccio parte di coloro i quali, oggi, vorrebbero rilanciare la filosofia critica poggiando sulle fonti del quotidiano e della vita ordinaria. Il punto di partenza mi sembra debba essere al contrario fornito dalla constatazione del carattere invivibile della vita ordinaria e del carattere intollerabile dell'esistenza quotidiana per la grande maggioranza dell'umanità vivente sotto il regime del capitale globalizzato, cioè dalla constatazione di un esaurimento delle risorse del quotidiano [...]. È per questo che, secondo me, ci sono oggi più elementi in una sociologia della *miseria del mondo* che in una filosofia della *vita ordinaria*.³³

Sotto l'odierno regime capitalista globalizzato il reale è divenuto intollerabile nella sua quotidianità e l'esistenza ordinaria è ormai avvertita come invivibile e intollerabile dalla grande maggioranza dell'umanità. In questo senso, l'intollerabile non è, come saremmo portati a pensare, una situazione eccezionale, né un fenomeno transitorio, ma al contrario, è il mondo ordinario della banalità quotidiana.³⁴

³¹ *Ivi*, pp. 8-9.

³² La denuncia dell'*insupportable* è una tematica che troviamo anche in Emmanuel Renault il quale rappresenta uno dei riferimenti essenziali per Fischbach. Renault mette a tema l'insopportabile attraverso il concetto di sofferenza sociale nel quale rilegge in chiave critica quella che è solo in apparenza una sensazione meramente psichica e individuale. La connessione tra sofferenza e ciò che è intollerabile - inteso nel senso che stiamo qui delineando in Fischbach - è molto forte in quanto: «Il proprio del termine "sofferenza" è quello di poter essere impiegato per enunciare l'insopportabile». In tal senso, ci mostra Renault, la sofferenza esprime molto più di un qualcosa che ci dà fastidio e vorremmo sempre fuggire; la sofferenza come enunciazione dell'insopportabile diviene un concetto polemico e critico della società (E. Renault, *Souffrances sociales*, cit., p. 86).

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

La vita di tutti i giorni risulta depauperata e svilita e l'uomo contemporaneo si trova a vivere una realtà insopportabile che chiude ogni spiraglio di speranza e fiducia. Per questo motivo, oggi, non è possibile credere al mondo in cui si vive, avere fede in esso e percepirlo come qualcosa di cui siamo parte. Esso, lontano dall'essere un luogo in cui sentirsi a casa propria e realizzarsi, è il palcoscenico di quella sofferenza che ci opprime e ci schiaccia sempre più. Anche in questo aspetto mi sembra interessante sottolineare un ulteriore capovolgimento operato da Fischbach: ciò che è intollerabile non è un qualcosa di straordinario, come ad esempio, un delitto efferato o un crimine spaventoso che balza agli onori della cronaca; intollerabile è l'*ingiustizia ordinaria* in cui si è costretti a vivere la propria quotidianità.

Questo aspetto risulta a mio avviso particolarmente importante perché mette in luce la profondità della lacerazione del rapporto uomo-mondo. Denunciare l'intollerabile come qualcosa di eccezionale avrebbe significato mantenere ancora aperta la possibilità di un qualche rapporto, una qualche fiducia in un mondo che a volte viviamo come insopportabile ma che possiamo ancora percepire come nostro nel resto del tempo. Ponendo l'uguaglianza tra ciò che è ordinario e ciò che è intollerabile Fischbach afferma invece la radicalità dello squarcio nel legame uomo-mondo. Per questo motivo abbiamo sin dall'inizio parlato di una *perdita del mondo* e non di una deviazione nel rapporto con esso.

Tale è la condizione dell'uomo contemporaneo il quale si trova nel mondo come all'interno di una situazione puramente ottica e sonora, scrive Deleuze³⁵ rendendo in maniera chiara ciò che Fischbach intende qui denunciare. Questa immagine mi sembra descriva perfettamente la situazione in cui ci troviamo: viviamo nel mondo come degli automi che vedono e ascoltano ciò che accade loro e semplicemente portano avanti le loro vite come personaggi passivi di un *mauvais film* in cui sono capitati. Scrive Deleuze: «abbiamo perduto il mondo e non crediamo ad esso né, di conseguenza agli avvenimenti che ci accadono, l'amore, la morte, come se essi non ci riguardassero che a metà. Non siamo noi a fare del cinema, è il mondo che ci appare come un brutto film».³⁶

In una tale condizione, distaccati e privati del mondo di cui siamo parte, non siamo più capaci di immaginare né di fare una realtà diversa. L'uomo contemporaneo in

³⁵ G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, cit., p. 223.

³⁶ *Ibidem*.

quanto automa spirituale³⁷ è totalmente incapace non soltanto di agire per cambiare le cose, ma anche di pensare un mondo altro, sia esso terreno o non. L'individuo moderno è dunque caratterizzato da quella che Fischbach definisce una doppia perdita, di questo e di un altro mondo. Tale aspetto mette a mio avviso in luce due elementi. In primo luogo lo studioso capovolge nuovamente il pensiero comune in quanto pone la perdita della trascendenza come diretta conseguenza della perdita del mondo dell'immanenza. Non è una radicale presenza al mondo materiale e solo in esso a causare il distacco dalla fede e l'incapacità di credere a qualcosa d'altro; è la perdita di questo mondo in cui poggiamo i piedi e della possibilità di credere ad esso che occlude ogni possibilità a qualsiasi altra fede e credenza. Fischbach arriva a questa riflessione grazie anche ad Hannah Arendt³⁸ la quale, egli sostiene: «ha perfettamente visto che le cose non sono avvenute nel modo che comunemente si crede».³⁹ Non soltanto, infatti, la filosofa ha compreso che la perdita della relazione col mondo della trascendenza non è prima, essa ha anche ben evidenziato che il soggetto moderno non è affatto ripiegato nel mondo terreno

[...] anche se ammettiamo che l'età moderna cominciò con un'improvvisa e inesplicabile eclissi della trascendenza, della fede in un'aldilà, da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario, l'evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi. Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il suo più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l'io, in quanto distinto dall'anima o dalla persona o dall'uomo in generale, un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come di tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l'uomo e se stesso.⁴⁰

Il secondo elemento che vorrei inoltre sottolineare è che la perdita vissuta dal soggetto senza-mondo è da considerarsi doppia in un duplice senso: da un lato, come abbiamo detto, significa la perdita di questo mondo e, conseguentemente, di qualsiasi altro; dall'altro, è l'incapacità degli individui di pensare e di agire. Ciò rende evidente

³⁷ *Ivi*, p. 221.

³⁸ In particolare si veda il già citato H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*.

³⁹ F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 10.

⁴⁰ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 187.

quanto dicevamo prima attraverso Deleuze: la condizione dell'uomo moderno è quella di uno spettatore totalmente impotente, rilegato in se stesso e per questo incapace di agire sia a livello pratico, sia sul piano del pensiero perché privato della sua capacità di immaginare un mondo che possa sentire davvero suo. In questo senso l'uomo contemporaneo è ridotto ad essere un *voyant*⁴¹ cioè uno spettatore bloccato ed impotente di fronte ad una tragedia che lo riguarda ma dinanzi alla quale rimane indifferente. Per lui non c'è più niente da fare se non rassegnarsi all'intollerabile.⁴²

Arrivati a questo punto la radicalità della perdita che contraddistingue la nostra esistenza diviene finalmente evidente. È in questa condizione che il concetto di alienazione può e deve trovare oggi il suo terreno di indagine, nella perdita del mondo e nell'esperienza che facciamo di noi stessi come osservatori impotenti e distaccati, privati del reale e, di conseguenza, di noi stessi. Scrive infatti Fischbach

Si inizia a comprendere meglio in cosa possa consistere l'alienazione intesa come perdita del mondo, come perdita del legame col mondo: essa è tutta interna all'esperienza che facciamo di noi stessi come di spettatori impotenti nel pensiero e nell'azione, bloccati nella posizione di chi vede meglio che mai il mondo come intollerabile, ma resta pietrificato davanti allo spettacolo di questo intollerabile.⁴³

La perdita del mondo e la conseguente incapacità di agire sul reale risultano fortemente alienanti e si manifestano sul piano soggettivo nella figura dell'uomo contemporaneo incapace di agire, totalmente svuotato e sradicato. Detto diversamente, ciò che rimane al soggetto senza-oggetto è vivere in maniera mutilata e attutita, come fosse il fantoccio di un uomo. Per questo motivo senza mondo e fuori dal mondo, la soggettività contemporanea non può dirsi in alcun modo sana; al contrario essa si rivela «psicotica, completamente contratta in se stessa, totalmente separata e recisa da ogni legame col mondo circostante (una *Umwelt*)».⁴⁴

⁴¹ Ancora una volta Fischbach riprende Deleuze il quale afferma che la rottura del legame uomo-mondo rende l'uomo un *voyant* «colpito da qualcosa di intollerabile nel mondo e messo di fronte a qualcosa di impensabile nel pensiero» (G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, cit., pp-220-221).

⁴² F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 11.

⁴³ *Ivi* p. 14.

⁴⁴ *Ivi*, p. 16.

La separazione dal mondo che caratterizza il soggetto moderno non va dunque vista in alcun modo come una sua liberazione né come una dichiarazione di autentica autonomia. Essa è al contrario la traccia di una profonda alienazione e di un totale svuotamento. Per questo motivo il pensiero di Fischbach ci invita a diffidare dal modello, ovunque idolatrato, di soggetto autonomo, disimpegnato, totalmente concentrato su se stesso e disinvolto - inteso nel senso letterale del termine - in quanto manifesta qualcosa di estremamente patologico. Esso va infatti in opposizione alla descrizione dell'uomo come *Naturwesen* - come parte all'interno di un tutto più ampio che è appunto il mondo che lo circonda - e fa del soggetto isolato una realtà originaria da porre al centro di tutto. Tale modello priva l'uomo del *suo* mondo e nasconde questa perdita dietro un'illusoria autonomia che è in realtà una condizione di alienazione non troppo diversa da quella che abbiamo descritto attraverso i manoscritti parigini. Il soggetto è infatti privato di quella dimensione oggettuale fondamentale alla sua autopoiesi e allo sviluppo delle sue potenzialità ed è pertanto ridotto ad essere un vuoto automa al servizio di un sistema contro cui non può opporsi. Il *self-made man* viene cresciuto con l'illusione⁴⁵ di poter fare e diventare qualsiasi cosa ma in realtà non può essere nient'altro che un impotente⁴⁶ prodotto del sistema. Spiega infatti Fischbach: «il soggetto ritiratosi dal reale, il soggetto de-oggettivato, svuotato di ogni sostanza non è altro che il soggetto prodotto dal capitalismo in quanto soggetto che conviene ad esso e che è omogeneo al suo funzionamento».⁴⁷

⁴⁵ Fischbach nota a tal proposito quella che egli definisce un'*ingiunzione paradossale*: il soggetto contemporaneo - e in modo particolare il lavoratore contemporaneo - è spinto ad agire come soggetto libero e autonomo ma gli viene costantemente sottratto e impedito l'accesso a tutta quella serie di condizioni e mezzi oggettivi che davvero gli permetterebbero di essere tale (*Ivi*, p. 256).

⁴⁶ Tale elemento di impotenza viene più volte sottolineato da Fischbach il quale lo riconosce come segno evidente dell'alienazione contemporanea: «Consiste in questo il secondo aspetto dell'esperienza di alienazione vissuta da colui che non è niente di più che un *voyant*: dopo lo stupore e la "pietrificazione", l'alienazione è un'esperienza vissuta di *impotenza*» (*Ivi*, p. 13).

⁴⁷ Fischbach riprende a tal proposito alcuni passaggi dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari (*Ivi*, p. 21).

L'idea di soggetto⁴⁸ come entità separata dalla realtà, de-mondanizzata, opposta all'oggetto e de-oggettivata (nel senso che abbiamo chiarito in precedenza) rappresenta qualcosa di patologico e di alienante, un modello totalmente agli antipodi di ciò che è la realizzazione dell'uomo. Il punto di contatto con quanto abbiamo visto nella rilettura dei *Manoscritti* operata da Fischbach diviene dunque evidente. La perdita del mondo che caratterizza l'epoca moderna è indice di alienazione poiché taglia il legame uomo-mondo, impedisce l'oggettivazione necessaria all'uomo per lo sviluppo delle sue capacità e lo rende così un soggetto vuoto e impotente; allo stesso modo, nell'analisi del lavoro salariato la privazione degli oggetti - nel senso dei mezzi di produzione e del prodotto del lavoro - causa la *Entfremdung* e la *Enttäberung* del lavoratore il quale risulta perciò abbruttito e persino privato della sua dimensione passiva.

Le dinamiche che abbiamo evidenziato nei *Manoscritti* non sono quindi qualcosa di superato e risolto. Esse continuano ancora oggi a permeare la società ed è per questo motivo che un concetto di alienazione correttamente ripensato è estremamente utile alla comprensione delle patologie e dei fenomeni potenzialmente negativi che caratterizzano la nostra epoca. Un perfetto esempio di ciò mi sembra essere rappresentato dalla lettura che del concetto di *interpassività* elaborato da Žižek compie Fischbach. Tale idea, perfettamente contemporanea e apparentemente lontana dal mondo del lavoratore salariato di metà Ottocento, può secondo il filosofo francese rendere perfettamente conto dell'alienazione come perdita e trasferimento di passività odierne.

Žižek elabora il concetto di interpassività intendendo attraverso di esso l'altro lato della medaglia dell'interattività, ovvero il processo in cui è l'oggetto che sto utilizzando o l'altra persona con cui sto interagendo ad essere passivo al posto mio, ad essere affetto da ciò che sto facendo o guardando. L'esempio forse più conosciuto per spiegare tale fenomeno - sebbene ormai già superato - è quello del videoregistratore attraverso cui è possibile appunto accumulare un enorme numero di film.⁴⁹ Il fatto di possedere molte

⁴⁸ Nello studio della soggettività moderna centrale è il riferimento a Žižek. In particolare si veda S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999 (*Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trad. it. D. Cantone, L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003).

⁴⁹ Tale esempio può essere rimpiazzato perfettamente dagli odierni decoder con cui salviamo programmi e film che possiamo rivedere o, ancora meglio, dalle piattaforme in cui accumuliamo materiale che, già sappiamo, non visioneremo mai per intero.

registrazioni, ci dice Žižek, non significa che effettivamente ne godremo guardandole perché la realtà dei fatti conferma che, al contrario, non avremo tempo per vedere la maggior parte di esse. Ciò di cui noi godiamo effettivamente, quindi, è del semplice fatto di averle a disposizione mentre soltanto l'oggetto attraverso cui li abbiamo registrati è "direttamente toccato" dai film. In questo va colta l'interpassività: «Benché io non guardi realmente quei film, la sola consapevolezza che le pellicole che amo siano archiviate nella mia videoteca mi dà una profonda soddisfazione, permettendomi talvolta di indulgere alla dolce arte del *far niente*, come se il videoregistratore le stesse, in qualche modo, *guardando per me, al mio posto*».⁵⁰

Tale concetto ci permette di compiere, secondo Fischbach, un cambiamento di prospettiva fondamentale: il fulcro della dinamica evidenziata dal filosofo sloveno non sta nel fatto che l'oggetto che utilizzo sia attivo al mio posto - dinamica classicamente considerata centrale nella teoria dell'alienazione - ma nel fatto che esso sia *passivo* al posto mio. Ecco cosa c'è di veramente inquietante nei nuovi media «il fatto che le macchine digitali ci privano della dimensione passiva del nostro vissuto: esse sono "passive per noi"».⁵¹ Possiamo facilmente constatare questo fenomeno mentre guardiamo un programma tv o una serie televisiva in cui vengono utilizzate delle risate pre-registrate. Mentre guardiamo le immagini è come se lo schermo stesso, colpito da una battuta o da una scena divertente, letteralmente ridesse al nostro posto mentre noi possiamo tranquillamente restare impassibili sul nostro divano.

Il fenomeno dell'interpassività mette dunque in evidenza la dinamica attraverso cui cediamo la nostra passività, o meglio, siamo passivi attraverso qualcos'altro o qualcun altro. In quanto tale esso esprime perfettamente, secondo l'idea di Fischbach, quanto abbiamo già evidenziato descrivendo l'alienazione come trasferimento di passività nel lavoratore salariato. Il concetto elaborato da Žižek, quindi, è utile allo studioso francese in un doppio senso: innanzitutto esso sembrerebbe spiegare e confermare la centralità della dinamica della perdita di passività sulla quale la critica dell'alienazione non ha sufficientemente insistito finora; di conseguenza, mette ancora una volta in luce la

⁵⁰ S. Žižek, *The interpassive subject*, in id., *How to read Lacan*, W.W. Norton & Company, New York 2007, pp. 22-39 (*Il soggetto interpassivo: Lacan fa girare un mulino di preghiera*, in id., *Leggere Lacan: guida perversa al vivere contemporaneo*, trad., it. M. Nijhuis, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 44-60) p. 24.

⁵¹ F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 158.

necessità di ripensare il concetto di alienazione liberandolo da interpretazioni errate. Un'idea di alienazione che voglia dimostrarsi ancora utile alla critica della società deve dunque indagare la lacerazione del rapporto uomo-mondo e spostare il suo *focus* sulla de-oggettivazione così da essere in grado di mettere in luce la radicalità della perdita - la quale è di fatto plurale - subita dal lavoratore e dal soggetto contemporaneo. In questo sta il fulcro dell'interpretazione di Fischbach la quale credo possa essere brevemente espressa dalla seguente affermazione: «l'alienazione consiste secondo me in una perdita d'oggetto che si accompagna ad una soggettività impoverita e vuota, ad una soggettività della *miseria* (corsivo mio) [...]».⁵²

3.1.3 L'alienazione come concetto della filosofia sociale

Riassumendo quanto detto sin qui, ciò che il concetto di alienazione esprime e ha sempre indicato secondo Fischbach, è una mancata oggettivazione vissuta tanto dal lavoratore privato degli oggetti del proprio lavoro, quanto dal soggetto contemporaneo privato del mondo dell'immanenza. Questa de-oggettivazione si manifesta come una perdita radicale che rende impossibile la piena realizzazione dell'uomo in quanto essere naturale il quale risulta privato non solo della sua attività di autorealizzazione, ma persino della sua passività che viene sfruttata dal sistema capitalista e delegata ad altri o ad altro. L'uomo che emerge da questo processo, osservatore impotente della sua stessa sofferenza, presenta non poche somiglianze con l'immagine del *moncherino* che abbiamo evocato parlando dei manoscritti parigini nel primo capitolo di questo lavoro. Privato di questo mondo e insieme ad esso di qualsiasi altro, il soggetto contemporaneo è infatti incapace di pensare e agire diversamente e continua a vivere nell'intollerabile ricadendo in schemi illusori che gli promettono la libertà ma non fanno altro che appesantire le sue catene.⁵³ Secondo Fischbach o il concetto di alienazione serve a comprendere, descrivere e denunciare tutto questo, o rischia di diventare anch'esso illusorio e persino nemico di una corretta analisi del reale.

⁵² *Ivi*, p. 257.

⁵³ Come quelle del proletariato di cui parlava Marx in conclusione al suo Manifesto (K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p.50).

Ancora una volta, dunque, l'idea di alienazione per essere fedele al reale e scorgere in esso il patologico dev'essere declinata al plurale. È interessante sottolineare come nella molteplicità di significati e fenomeni che abbiamo sin qui esaminato, lo studioso francese mantenga principalmente il campo semantico che abbiamo definito più classico - in quanto parla di perdita, spossessamento, estraneazione ed estraneità - ma cambi il nucleo attorno cui esso ruota: l'alienazione muove dall'impossibilità dell'uomo di appropriarsi - riprendendo un termine che abbiamo visto essere centrale in Jaeggi - del mondo, non da una perdita del proprio sé. Questo cambiamento di prospettiva permette al concetto di aprirsi a sfumature nuove come la de-oggettivazione, la perdita di espressione, il trasferimento della propria passività, l'impotenza e la condizione di *voyant* in cui versa l'uomo contemporaneo dinanzi alla condizione insopportabile in cui vive. L'alienazione di cui parla Fischbach è quindi la *Entfremdung* marxiana ma è anche, e allo stesso tempo, il concetto attraverso cui comprendere e denunciare fenomeni patologici strettamente contemporanei⁵⁴ come quelli che abbiamo ripercorso anche attraverso Jaeggi e Rosa.

Vi è con questi ultimi un ulteriore punto di contatto che va a mio avviso sottolineato. Allo stesso mondo in cui Jaeggi muove da un'analisi fenomenologica e Rosa da un'indagine sociologica, anche Fischbach parte, si potrebbe dire, "dal basso" cioè dal negativo vissuto per poterne esaminare le condizioni e le ragioni, e rifiuta di far nascere le sue considerazioni "dall'alto" cioè da criteri apriori secondo i quali una vita potrebbe dirsi riuscita. L'alienazione ha luogo nella realtà di tutti i giorni e ha un volto ben preciso che è quello del lavoratore e dell'uomo costretto all'intollerabile. Scrive lo studioso francese: «Ai miei occhi dunque, sembra prioritario esaminare per quali ragioni un individuo possa pensare che la sua vita sia parzialmente o totalmente un fallimento, piuttosto che cercare di determinare *d'emblée* i criteri di una vita riuscita».⁵⁵ Secondo Fischbach qualsiasi critica e teoria dell'alienazione deve partire dalla sofferenza vissuta e non può fare altrimenti per un motivo molto semplice: perché gli uomini costatano e sperimentano innanzitutto *ce qui ne va pas*, ed è solo a partire da questa esperienza

⁵⁴ Ad esempio la condizione di spettatore impotente e incapace di prendere in mano la propria vita descritta da Fischbach mi sembra perfettamente in linea con i modelli di soggetto contemporaneo descritti da Rosa attraverso le immagini del *surfer* e del *drifter*, e ancora, l'intollerabile dinanzi cui conduciamo le nostre vite credo emerga perfettamente dall'analisi del lavoro contemporaneo operata da Rahel Jaeggi.

⁵⁵ F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit., p. 13.

che tentano poi di comprendere e cercare dei rimedi affinché *ça aille mieux*.⁵⁶ In questo senso anche per lo studioso francese un rinnovato concetto di alienazione deve innanzitutto saper diagnosticare all'interno delle forme e delle esperienze di vita ciò che le rende ostacolate, degradate e spesso intollerabili, e deve saper prendere parte dinanzi ad esse, puntare il dito contro il negativo, rompendo qualsiasi pretesa di neutralità.

Così ripensato quello di alienazione diviene a tutti gli effetti un concetto della filosofia sociale la quale è intesa da Fisachbach come un approccio alternativo tanto alla filosofia politica quanto alla filosofia morale,⁵⁷ un approccio che, aprendosi ai risultati delle scienze umane e sociali, mira alla formulazione di norme *incarnate* senza la paura di prendere parte, di giudicare e di esporsi. La filosofia sociale, scrive lo studioso

non pretende di scoprire norme universali, né di occupare un punto di vista imparziale o neutro: al contrario, essa non arretra di fronte alle prese di posizione, compresa (o innanzitutto) quella politica, e si interessa ad una normatività sempre particolare, locale ed incarnata assunta e messa in opera dalle pratiche degli individui e dei gruppi in cerca di condizioni oggettive che permettano loro una maggiore affermazione di se stessi.⁵⁸

Così intesa la filosofia sociale risulta strettamente legata ad un concetto come quello di alienazione che abbiamo descritto in queste pagine, un concetto cioè capace di indagare il particolare e di indicare il negativo presente all'interno di esso riconoscendolo come tale. Il concetto di alienazione presenta un altro aspetto fondamentale per la filosofia sociale: esso lega la dimensione individuale e la questione della vita buona che essa porta con sé da un lato, e la dimensione sociale che si manifesta concretamente nelle forme ed esperienze di vita dall'altro. Detto diversamente, il concetto di alienazione indaga sempre la sfera individuale e le condizioni esterne, la questione etica e la dimensione sociale, la vita buona e le condizioni socio-economico e politiche in cui essa tenta di realizzarsi. Tale congiunzione è fondamentale per la filosofia sociale la quale ha come soggetto un individuo o un

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Su tale aspetto va notata una netta somiglianza con la filosofia sociale così com'è intesa da Jaeggi e Celikates. Si veda il paragrafo 1.3 di questa seconda parte del lavoro.

⁵⁸ *Ivi*, p. 18.

gruppo di individui iscritti in un contesto sociale e muove dall'indagine su quest'ultimo per tentare di identificare le condizioni che creano e permettono forme di vita patologiche.

Da quanto detto sin qui dobbiamo sottolineare due aspetti importanti. In primo luogo, il negativo è il punto di partenza dell'analisi della filosofia sociale per la quale l'elaborazione di criteri, sempre particolari, per una vita riuscita può avvenire solo in un secondo momento. Per questo motivo, come abbiamo rilevato sopra, una critica dell'alienazione collocata in tale contesto non può coincidere con un qualche paternalismo ma deve emergere dalla concretezza dei fenomeni di sofferenza e fallimento, deve dimostrarsi in grado di comprenderli e sufficientemente audace da puntare il dito contro di essi. Solo a tal punto l'indagine può volgersi al positivo, guarendo il patologico che tocca con mano. In questo senso la normatività a cui la teoria sociale declinata da Fischbach aspira non è mai imposta dal filosofo o dal sociologo; essa emerge dagli agenti sociali stessi che distinguono sulla loro pelle quali condizioni favoriscono il loro sviluppo e quali invece sono luogo di alienazione. Tale aspetto rappresenta per lo studioso un elemento fondamentale su cui ritorna più volte nel suo Manifesto per una filosofia sociale e scrive

Nell'articolazione di questa diagnosi della patologia sociale, vediamo che non si tratta di una normatività importata dal filosofo e da lui imposta agli agenti sociali, ma di una normatività di cui questi ultimi sono portatori nella misura in cui sono loro a distinguere tra una sofferenza sociale normale ed una sofferenza sociale che essi stessi giudicano anormale, e ciò in vista di criteri, di aspettative e di speranze di autorealizzazione che le condizioni sociali in cui vivono non permettono loro di raggiungere o realizzare. Se dunque esiste un orizzonte normativo, questo orizzonte è quello della vita sociale stessa e dei suoi attori, ed è l'orizzonte di aspettativa di coloro che partecipano alla vita sociale

aspettandosi da questa partecipazione che essa procuri loro le condizioni per una vita compiuta e riuscita.⁵⁹

Il secondo elemento, strettamente collegato a questo, concerne la natura degli agenti e degli individui su cui la filosofia sociale e il suo concetto-chiave di alienazione si fondano. Su tale aspetto ritroviamo ancora una volta molti punti di contatto con quanto abbiamo già visto, in modo particolare in Jaeggi ma anche in Rosa. La filosofia sociale considera l'individuo innanzitutto come un essere relazionalmente costituito, quindi, come un essere che, smentendo il moderno imperativo di autonomia assoluta, necessariamente si lega ad altro e dipende da altro da sé. Ciò è strettamente legato al secondo aspetto di tale caratterizzazione: il soggetto di cui parliamo è un essere naturale, cioè un *Naturwesen* nel senso che abbiamo visto brevemente in precedenza. Dire che l'uomo è un essere naturale significa infatti, stando a Fischbach, affermare che egli è un essere *de besoins*⁶⁰ cioè un essere che ha dei bisogni, delle affezioni ed è per questo motivo, in quanto tale, dipendente da altro e da altri al di fuori di lui. Il soggetto umano cioè non può, per sua stessa costituzione, bastare a se stesso e realizzarsi in sé e per sé. Egli dipende da ciò che sta fuori di lui anche per il raggiungimento della sua piena realizzazione e in questo senso il suo compimento passa necessariamente attraverso le condizioni esterne, che sono naturali e sociali. Queste condizioni possono favorire il suo sviluppo o al contrario limitarlo, ostacolarlo e addirittura impedirlo. In tali casi si manifestano tutti quei fenomeni patologici che stiamo qui tentando di comprendere alla luce del concetto contemporaneo di alienazione.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 151-152. In queste righe il rimando al lavoro di Emmanuel Renault sulla sofferenza sociale risulta evidente. In modo particolare la distinzione tra una sofferenza normale e una anormale è uno degli elementi messi in evidenza nell'analisi di Renault il quale scrive: «Gli individui pervengono spesso ad integrare la loro propria sofferenza attraverso un processo di soggettivazione soddisfacente; essa resta allora una componente normale della loro vita. Ma il termine sofferenza comporta anche una dimensione critica quando designa il fatto che la vita degli individui non “giri più bene”, quando nomina dei processi che “vanno storti” poiché in essi risulta minato quel rapporto a se stessi e al mondo senza il quale la vita perde valore e qualità, processi che conducono gli individui sopraffatti dalla sofferenza sulla scia di un rapporto insopportabile a se stessi ed al mondo». In questa seconda accezione il concetto di sofferenza fuoriesce dal campo meramente psichico e mette in luce molteplici connessioni tra sofferenza (anormale) e la sfera del sociale. Si veda E. Renault, *Souffrances sociales*, cit., pp. 43-45.

⁶⁰ *Ivi*, p. 50.

Quanto detto fin qui non rappresenta una novità rispetto a quanto già visto attraverso Jaeggi e Rosa per i quali ogni uomo è costitutivamente un essere relazionale la cui realizzazione si gioca sempre nella natura e nel sociale. L'aspetto a mio avviso interessante della posizione di Fischbach - attraverso cui siamo in grado di aggiungere un ulteriore tassello alla nostra analisi - sta nella considerazione che egli muove come conseguenza di questo discorso: «Tutti questi aspetti» egli scrive «ci indicano che l'uomo della filosofia sociale è anche, ed essenzialmente, un essere vulnerabile e un essere capace di *sofferenze*, e in modo particolare di sofferenze che hanno la particolarità di poter arrivare a lui dalla società». ⁶¹ Il fatto che l'uomo sia essenzialmente, cioè *vitalmente*, dipendente da condizioni oggettive a lui esterne e da lui non interamente governabili lo rende un essere per sua stessa natura vulnerabile ed esposto alla sofferenza. Come abbiamo già visto, infatti, le condizioni naturali e sociali in cui ognuno di noi vive e conduce la propria esistenza possono favorire la nostra realizzazione ed essere quindi per noi e per il nostro accrescimento un terreno fertile, ma possono anche dimostrarsi a noi ostili ed estranee sino al punto di arrivare ad ostacolare le relazioni che per nostra stessa costituzione tessiamo con gli altri, con il mondo e con noi stessi. Questo impedimento non è qualcosa che può essere trascurato poiché in esso va rintracciata l'origine dell'alienazione e della sofferenza che rende le nostre vite intollerabili.

L'uomo che descrive Fischbach quando parla di alienazione e declina la sua idea di filosofia sociale è quindi un soggetto relazionale che dipende da altro da sé, vulnerabile e per questo costitutivamente esposto alla sofferenza. Detto diversamente, l'uomo è un essere necessariamente *precario* la cui realizzazione e felicità risultano continuamente messe in pericolo. Questa caratterizzazione non va però letta come il segno di un'intrinseca debolezza; la vulnerabilità e la sofferenza umane sono una diretta conseguenza della capacità dell'uomo di accrescersi e realizzarsi e non una traccia della sua totale impotenza. Scrive Fischbach

Questa dipendenza essenziale nei confronti delle condizioni naturali e sociali oggettive genera una fondamentale *precarietà* dell'esistenza umana che non deve essere compresa nel senso di una debolezza costitutiva ed essenziale, ma nel senso in cui l'affermazione stessa della loro potenza rimanda gli uomini a delle condizioni oggettive

⁶¹ *Ibidem*.

che favoriscono e accrescono, o, all'inverso, impediscono e limitano, le loro possibilità e capacità di affermazione e di realizzazione di sé.⁶²

Va sottolineato che la precarietà che caratterizza l'essere umano proviene quindi da due elementi: da una parte è una diretta conseguenza della relazionalità costitutiva dell'uomo; da un'altra dipende dalla qualità delle condizioni oggettive in cui l'uomo vive. Così descritta la precarietà rappresenta una condizione intoglibile dell'essere umano all'interno della quale si gioca la possibilità di alienazione che indica appunto un *échec*,⁶³ un fallimento nel processo, mai garantito, di affermazione del proprio sé.

In questo senso la sofferenza, la vulnerabilità e la precarietà sono caratteristiche dell'essere umano che Fischbach mostra essere assolutamente centrali per la critica dell'alienazione contemporanea e per l'indagine della filosofia sociale. Tale centralità, si potrebbe dire, vale anche a parti invertite: per lo studioso francese, infatti, la filosofia sociale può e deve oggi elaborare o riprendere concetti come quello di alienazione che abbiamo sin qui descritto, cioè concetti capaci di esprimere il negativo vissuto dagli agenti sociali e di mostrare per quali ragioni essi necessitino una trasformazione delle loro condizioni. Attraverso simili concetti la precarietà, la sofferenza e l'intollerabilità non soltanto vengono chiamate per nome e denunciate, ma acquistano una concretezza e una visibilità che altrimenti non avrebbero avuto.⁶⁴ Tale visibilità è secondo Fischbach fondamentale perché può produrre sui soggetti che vivono in prima persona l'esperienza del negativo «un effetto di *empowerment* che apre la via alla mobilitazione politica».⁶⁵ Un concetto critico come quello di alienazione che stiamo tentando di tracciare può quindi non soltanto essere uno strumento di critica e di

⁶² *Ivi*, p. 51.

⁶³ Termine che Fischbach utilizza numerose volte per indicare l'idea di alienazione a cui fa riferimento.

⁶⁴ In ciò consiste una delle specificità proprie della filosofia sociale la quale si distingue dalla sociologia con cui lavora a stretta vicinanza. La filosofia sociale, sostiene Fischbach, rimane una filosofia in quanto produce dei concetti che, ritagliati e congiunti all'analisi sociologica, accrescono la comprensione della società. Concetti come quello di alienazione, scrive lo studioso: «hanno la funzione fondamentale di confermare, di legittimare le differenti forme dell'esperienza negativa del sociale: raggruppata, riassunta e chiaramente nominata e designata attraverso questo concetto, una tale esperienza negativa del sociale ottiene una visibilità che prima non aveva [...]» (*Ivi*, p. 143).

⁶⁵ *Ibidem*.

denuncia della società contemporanea, ma può persino rappresentare un primissimo passo verso rivendicazioni sociali e politiche. Occorre quindi essere in grado di riprenderlo e reinterpretarlo correttamente comprendendo che il suo senso non è qualcosa già fissato una volta per tutte ma va piuttosto ritagliato costantemente sulle esperienze sociali.

3.2 Il punto di vista di Stéphane Haber

3.2.1 Rigenerare il concetto: la *dépossession*

L'ultimo autore su cui vorrei soffermarmi è Stéphane Haber attraverso il quale siamo in grado di ampliare il nostro sguardo sulla teoria critica contemporanea francese e di aggiungere ulteriori elementi di riflessione alla nostra analisi. Il testo in cui Haber si concentra maggiormente sul concetto di alienazione è senza dubbio il suo *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*⁶⁶ ma il suo interesse per questa tematica non può certo dirsi esaurito in queste pagine. Quello di alienazione è per Haber un tema centrale nell'analisi della società contemporanea⁶⁷ e per questo motivo il suo concetto richiede oggi di essere correttamente ripensato. Nello specifico, secondo l'autore l'idea di alienazione è, e ha dimostrato di essere, un paradigma esplicativo capace di ben evidenziare e descrivere alcune tendenze storiche. La scomparsa dell'utilizzo di questo concetto non deve quindi farci pensare ad una sorta di infatuazione già finita nei confronti di una nozione ormai inutile; la teoria critica e in generale l'indagine sociale stanno oggi riprendendo, seppur timidamente, questa idea perché essa ha ancora molto da dirci.

⁶⁶ S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*.

⁶⁷ Ad esempio in un articolo viene chiesto esplicitamente ad Haber se secondo lui l'odierna critica dei bisogni - quindi la distinzione tra bisogni veri e bisogni falsi - e insieme la critica della società del consumo debbano fare ricorso al concetto di alienazione ed egli risponde: «Sì [...] significa ritornare nei paraggi di concettualizzazioni all'interno delle quali il tema dell'alienazione occupava un posto importante» (AA. VV., *L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux. Entretien avec Stéphane Haber*, "Mouvements", n. 54, 2008/2, pp. 41-53, p. 47).

Come abbiamo già detto molte volte all'interno di questo percorso, tutto ciò può avvenire se e solo se il concetto di alienazione viene correttamente ripensato o meglio, *salvato*.⁶⁸ Per tentare di operare questo salvataggio Haber fa innanzitutto ricorso al tema della *dépossession*. L'espropriazione è infatti secondo lo studioso il concetto soggiacente a molti degli usi che dell'idea di alienazione vengono fatti. Ciò non significa affermare che tutti i fenomeni in cui possiamo constatare un'espropriazione coincidano *tout court* con casi di alienazione, ma è secondo Haber possibile affermare il contrario. L'originalità del concetto di alienazione risiederebbe quindi nella sua capacità di evidenziare azioni, fenomeni, condizioni in cui risuliamo privati di qualcosa. In questo senso, scrive Haber: «La nozione di alienazione si presenta come un modo di parlare del risultato di una perdita di *libertà* intesa nel senso di poter disporre di qualcosa che normalmente ci è proprio, è proprio al sé».⁶⁹

Dunque, in che cosa consiste questa perdita che subiamo nell'alienazione come *dépossession*? In una perdita di noi stessi la quale va letta nel senso di uno *svilimento* e di una perdita di libertà positivamente intesa. Possiamo quindi innanzitutto notare che, come abbiamo visto in Fischbach, la perdita descritta dal concetto di alienazione va ben oltre il piano del puro avere e indica piuttosto una mancanza radicale che intacca il nostro essere. Nell'alienazione siamo privati di qualcosa di costitutivo per il nostro sé e per questo risuliamo deturpati, sviliti. Tale svilimento è espresso da Haber attraverso il termine *amoindrissement*⁷⁰ il quale risulta difficilmente traducibile in italiano attraverso una sola parola. Esso contiene al suo interno *moins* che subito ci rimanda ad una riduzione, ad una diminuzione la quale - e questo è il punto centrale - non è meramente

⁶⁸ «Salvare un concetto malato» è il titolo che Haber sceglie per l'introduzione del suo libro sull'alienazione. Significativa è anche la citazione che egli riporta, scritta da Ricoeur e presa alla voce «Aliénation» dell'Encyclopedia Universalis, la quale afferma: «La parola "alienazione" è, oggi,[...] una parola malata. [...] La questione che si pone a proposito di questa malattia è sapere se occorra ucciderla o guarirla» (S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, cit., p. 16).

⁶⁹ *Ivi*, p. 33.

⁷⁰ Per comprendere appieno tale termine è a mio avviso utile accostarlo al concetto di *Entwertung* utilizzato da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Tradotto in italiano con «svalorizzazione», il termine *Entwertung* intende appunto indicare la negazione, la sottrazione di valore (*Wert*). Inteso in tal direzione, *amoindrir* dovrebbe quindi essere tradotto con l'italiano «sminuire» più che col solo «ridurre». Nel corso del testo *amoindrissement* verrà reso con «svilimento» o verrà lasciato in francese.

quantitativa ma è di ordine ontologico in quanto sviscerisce il nostro essere, ci sottrae qualcosa di costitutivo. È in questo senso che l'alienazione si manifesta anche come una perdita di libertà intesa come capacità di poter disporre di se stessi, come abbiamo già visto in precedenza in Jaeggi. Il soggetto alienato non può più propriamente dirsi libero perché risulta in un certo senso alterato, ha perso qualcosa di sé.⁷¹

Iniziamo dunque a comprendere la natura e l'estensione del concetto di *dépossession* descritto da Haber: esso indica una perdita a causa della quale non siamo più in grado di disporre di alcune capacità proprie al nostro essere. Quando parliamo di alienazione ci riferiamo a tale dinamica, ad una perdita ontologicamente rilevante per l'individuo. Haber insiste in maniera particolare su questo aspetto attraverso il quale diviene a suo avviso evidente che l'idea di alienazione serve ad indicare qualcosa di diverso dalla sola espropriazione degli oggetti del proprio lavoro (come vorrebbe la più classica teoria dell'alienazione oggettiva); essa denuncia l'impoverimento che consegue da una perdita più ontologica che materiale, la quale letteralmente erode l'essere di coloro che la subiscono. Al lato opposto, però, la perdita descritta dall'alienazione non va neanche intesa come qualcosa che riguarda solamente l'individuo che la vive. L'alienazione è sempre un fenomeno psicosociologico⁷² in quanto ha luogo in quel terreno comune che unisce soggetto e società. Tale terreno comune permette di far emergere un elemento importante che è quello della giustizia. L'alienazione è infatti una perdita che si manifesta a causa di determinate dinamiche, o per la mancanza (o presenza) di alcune condizioni che hanno come conseguenza quella di impedire al soggetto di vivere pienamente la sua esistenza. In questo senso tali mancanze, condizioni, dinamiche, ecc. rappresentano una vera e propria ingiustizia nei confronti dei soggetti che conducono la loro esistenza attraverso di esse.

La ripresa del concetto di alienazione può quindi contribuire a riaccendere la questione della giustizia sociale poiché permette di evidenziare quali condizioni e meccanismi favoriscono l'alienazione e sono quindi da modificare o da combattere. Il tema della giustizia ci aiuta così a mettere in luce anche un ulteriore aspetto: affermare che le condizioni negative che causano l'*amoindrissement* dell'umano sono ingiuste e

⁷¹ Torna qui quell'accezione di libertà positiva che abbiamo visto in Jaeggi e l'importanza del poter disporre di sé di cui già abbiamo parlato nel paragrafo 1.2 nella seconda parte di questo lavoro.

⁷² *Ivi*, p. 342.

che in quanto tali vanno modificate e migliorate, significa evidenziare che esse non hanno alcuna necessità intrinseca e sono quindi qualcosa che poteva - e avrebbero dovuto - essere evitato. Da qui possiamo trarre una sorta di indicazione *incarnata*,⁷³ per utilizzare un termine caro a Fischbach, di che cosa significhi una vita alienata: «Una vita è alienata quando subisce delle sofferenze o risulta intrappolata in alcune limitazioni dovute a fattori che non hanno necessità intrinseche, pur risultando talvolta profondamente radicati. Senza questi fattori tale vita potrebbe essere differente e migliore».⁷⁴ È verso questi fattori che la critica deve rivolgersi per poter contribuire ad elaborare una certa normatività sociale che tenti di migliorare le condizioni di vita. Ancora una volta quindi, ciò verso cui il concetto di alienazione è chiamato a guardare non è una definizione generale di vita buona o cattiva, ma piuttosto *ce qui se passe*.

Il concetto di alienazione così come viene inteso da Haber ci rimanda quindi ad una semantica che già conosciamo, quella della perdita, dell'espropriazione, della diminuzione, della privazione, e accanto a questa mette in luce altri aspetti come l'*amoindrissement* e l'ingiustizia. Volendo ampliare questa semantica, un altro termine che mi sembra importante aggiungere è quello di *contraddizione*. È lo studioso stesso a sottolinearne la centralità quando afferma

L'alienazione è dunque la *contraddizione* (corsivo mio), portatrice di una deformazione della nostra storicità, attraverso la quale diveniamo assenti alla nostra possibilità di apertura all'essere. Più precisamente, è la contraddizione a causa della quale ci mettiamo a distanza e non possiamo abitare né esplorare empaticamente ciò con cui siamo necessariamente in un rapporto attivo in quanto esseri umani viventi.⁷⁵

Detto in maniera diversa, l'alienazione causa una cesura in quel legame costitutivo del nostro essere che è l'apertura verso il reale. Quest'ultimo va inteso in senso plurale come l'insieme del nostro io, degli altri e del mondo, dimensioni verso le quali siamo

⁷³ Utilizzo questo termine perché è Haber stesso a criticare la pretesa di sviluppare un criterio generale in grado di verificare se qualcuno o qualcosa possa dirsi a priori alienato o alienante. Il suo scopo non è quindi quello di fornire un criterio che funga da *passe-partout* di tutte le situazioni, ma sottolineare la possibilità di "riempire" il significato di una vita impedita individuando una serie di fattori che favoriscono o diminuiscono l'alienazione.

⁷⁴ *Ivi*, p. 326.

⁷⁵ *Ivi*, p. 333.

necessariamente esposti in quanto esseri viventi, agenti e dotati di parola.⁷⁶ Ciò che l'alienazione causa è la deformazione di questa nostra apertura, quindi una sorta di distanziamento da una realtà dalla quale non possiamo mai separarci per nostra stessa natura. Ecco dunque la contraddizione.

Attraverso questa ulteriore definizione dell'alienazione riusciamo meglio a comprendere la perdita ontologica subita nella *dépossession*. Ciò di cui siamo privati nell'alienazione è del nostro rapporto con i "tre mondi" vitali al nostro essere: *Selbstwelt*, *Mitwelt* e *Umwelt*. In questo senso la vita alienata è di fatto una vita *alterata* in cui perdiamo il potere di essere noi stessi poiché il nostro rapporto con il nostro sé, con gli altri e col mondo risulta distorto. Al contrario, poter essere se stessi significherebbe, stando a Haber, *être présent* e *s'exposer*⁷⁷ in e verso questi tre mondi, annullare cioè qualsiasi distanza con essi. Ancora una volta possiamo quindi constatare che la caratteristica preminente del soggetto umano al centro dell'analisi è la sua relazionalità, o meglio ancora - utilizzando un termine caro a Jaeggi - la sua *mondanità*. Quest'ultima fa sì che l'individuo sia necessariamente aperto a ciò che è altro da lui e in tal senso determina il suo essere vulnerabile poiché l'apertura all'altro potrebbe attuarsi in un insuccesso. La vulnerabilità, che abbiamo già evidenziato all'interno del pensiero di Fischbach, viene dunque ripresa anche da Haber il quale la posiziona nello spazio di incertezza proprio dell'umano sporgersi all'alterità. È l'intrinseca vulnerabilità dell'umano a far sì che l'individuo possa arrivare a *mancarsi* radicalmente, inteso nel senso dell'interessante *se manquer* utilizzato da Haber.⁷⁸

Riassumendo, l'apertura al mondo è ciò che maggiormente caratterizza il soggetto umano ed è all'interno della possibilità di successo o di insuccesso di questa apertura che si apre lo spazio dell'alienazione. Il concetto di *Entfremdung* serve dunque a descrivere una certa mancanza interna alla capacità del soggetto di investire il reale; esso denuncia cioè una *restrizione esistenziale*.⁷⁹ Attraverso questa ulteriore definizione

⁷⁶ Il riferimento direttamente citato da Haber è *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas, in modo particolare il 3° capitolo di questo lavoro.

⁷⁷ *Ivi*, p. 335.

⁷⁸ « (Il sé) È innanzitutto, e in questo l'approccio heideggeriano costituisce sempre una guida sicura, un potere impersonale di apertura al mondo (impensabile nel sistema categoriale attività-passività) *che, per definizione, può mancarsi (se manquer) radicalmente*» (*Ivi*, p. 346).

⁷⁹ *Ibidem*.

Haber, pur parlando di apertura al mondo e all'alterità, colloca l'alienazione sul piano esistenziale e sembrerebbe quindi posizionare la sua ripresa del concetto sul versante dell'alienazione soggettiva. Egli mette infatti al centro della sua reinterpretazione l'esperienza di privazione, mancanza e svilimento, quindi la sofferenza, vissute in prima persona dal sé. È vero che, come abbiamo già detto, queste esperienze si collocano nello spazio comune tra individuo e società, ma in tutte le definizioni a cui siamo giunti fin qui il peso è sempre spostato dal lato del soggetto. Lo stesso Haber sembrerebbe confermare tale lettura in questo passaggio

Di fronte alla posizione classica e alla sua fascinazione per i sistemi, la nostra tesi è piuttosto che, in un modello di teoria sociale che posizioni al centro la tematica della *Entfremdung*, l'alienazione oggettiva figurerebbe solamente come una delle cause o come un correlato frequente, a volte persino lontano, di una patologia che affetta l'individuo. L'alienazione soggettiva è il fenomeno perfettamente primo, l'alienazione nel senso assolutamente fondamentale del termine [...].⁸⁰

Tali parole dell'autore sembrerebbero non lasciar spazio ad equivoci. Ma ci troviamo quindi di fronte ad un ritorno dell'atavica divisione tra alienazione oggettiva e soggettiva che avremmo detto finalmente superata? A mio avviso no, e ciò mi sembra emerga chiaramente dal testo che stiamo qui esaminando ma anche e soprattutto da uno scritto più recente⁸¹ in cui Haber torna sul tema dell'alienazione. La questione centrale che più ha a cuore è quella di allontanarsi da una certa ripresa del concetto e in particolare da due sue accezioni ampiamente diffuse: in primo luogo lo schema "alienazione uguale reificazione" contro cui si scaglia anche Fischbach; in secondo luogo Haber vuole opporsi a qualsiasi interpretazione intenda la *Entfremdung* come dominio da parte di un Sistema, concepito nei termini di un'entità totalmente separata, che schiaccia dal di fuori un uomo altrimenti libero. Tali interpretazioni dell'idea di alienazione non sono più oggi sostenibili⁸² e possono essere superate muovendo l'analisi dal soggetto piuttosto che dal suo esterno. Ciò che propone Haber è quindi, potremmo dire, un rovesciamento

⁸⁰ *Ivi*, p. 342.

⁸¹ S. Haber, *Penser le Néocapitalisme. Vie, Capital, Aliénation*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2013.

⁸² Come spiegheremo nelle pagine successive parlando in modo particolare del neocapitalismo.

metodologico. Partire dall'esperienza negativa, dal patologico vissuto dall'individuo permette di ribilanciare lo sguardo analitico troppo rivolto alla critica del sistema e di evitare di ricadere in vecchi schemi ormai superati. Il "primato" - se così si può dire - del lato soggettivo dell'alienazione è dunque puramente metodologico,⁸³ e anche in questo caso l'apertura al sociale e le condizioni che lo caratterizzano rimangono due elementi fondamentali alla critica dell'alienazione.

La ripresa dell'alienazione come *dépossession*, *amoindrissement* e *se manquer* non va dunque intesa nel senso di una reinterpretazione puramente psichica del concetto, ristretta alla sfera dell'io. Il punto di partenza è sì il soggetto, ma un soggetto costitutivamente aperto ai tre mondi che abbiamo sopra menzionato. Va però fatta una precisazione fondamentale. L'apertura di cui parla Haber non ci autorizza ad identificare il sé con un agente sociale, come abbiamo fatto analizzando il pensiero di Rosa e Jaeggi. La focalizzazione sull'agente sociale sposta l'interesse sulle condizioni esterne al sé e dirige l'analisi verso l'intercettazione di patologie di ordine e origine sociale, come molto spesso abbiamo visto nei capitoli precedenti. Nella visione dello studioso francese, invece, il concetto di alienazione deve innanzitutto permetterci di concentrarci sulla sofferenza⁸⁴ vissuta in prima persona dalle vittime e sugli effetti che essa comporta. È per questo motivo che risulta abbandonata l'uguaglianza tra sé - cioè il soggetto dell'analisi - e agente sociale.

Secondo Haber, le contemporanee teorie dell'alienazione che muovono da questa uguaglianza finiscono col concentrarsi sulla modificazione patologica dei rapporti sociali mettendo in secondo piano la sofferenza reale vissuta in prima persona. Ciò accade nella ripresa operata da Honneth e in quella di Jaeggi. Nel primo dice Haber: «la reificazione è considerata come l'effetto dell'oblio di un certo rapporto (quello di riconoscimento) che è anzitutto sociale», mentre in Jaeggi: «l'alienazione è

⁸³ Nell'approccio dello studioso francese il sociale rimane, egli scrive: «ontologicamente primo» in quanto, come abbiamo visto parlando del soggetto «l'individualizzazione e la socializzazione costituiscono due facce di uno stesso insieme di processi» (S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, cit., p. 349).

⁸⁴ Haber sostiene la legittimità e la centralità del concetto di sofferenza psichica la quale ha a suo avviso un ruolo importante nella filosofia sociale. Il riferimento più importante a tal proposito è il lavoro di C. Laval, E. Renault, *La santé mentale: une préoccupation partagée des enjeux controverses*, in J. Furtos, C. Laval, *La santé mentale en actes: de la clinique au politique*, Érès, Ramonville Saint-Agne 2005, pp. 317-347.

ampiamente descritta come il risultato dell'impossibilità di appropriarsi dei ruoli sociali che ognuno di noi ricopre». ⁸⁵ In entrambi i casi, quindi, il filo conduttore della ripresa del concetto marxiano è la necessità di indagare la qualità dei rapporti sociali. Inoltre il soggetto messo al centro dell'analisi è, prima di qualsiasi altra cosa, un agente sociale, cioè è parte di un'interazione, ed è proprio in quanto tale che egli risulta esposto a tutta quella serie di fenomeni e dinamiche descritti dall'alienazione. Secondo Haber è per questo assunto di partenza che, tanto in Honneth quanto in Jaeggi, la sofferenza gioca un ruolo assolutamente secondario

È che ai loro occhi, prendere in conto questi affetti (di sofferenza) avrebbe sicuramente implicato entrare più onestamente, col rischio di psicologismo, in un mondo interiore che, segnato dalla contingenza individuale dei sentimenti e dei desideri, sembra offrire ben pochi spunti alla riflessione normativa. La nostra ipotesi è che il discorso psicopatologico e le conoscenze cliniche ad esso legate forniscano una visione parziale ma reale sull'universo *extra-sociale*, anche se connesso alla vita sociale da mille legami, dell'esperienza di un individuo in quanto altra cosa dall'agente sociale o dal risultato di una struttura. ⁸⁶

Il rifiuto dell'agente sociale e la critica a Honneth e Jaeggi ci permettono di mettere in luce un aspetto molto importante. Attraverso la ripresa della *Entfremdung* come *dépossession*, Haber vorrebbe mitigare il primato della dimensione sociale, ampiamente condiviso dalle contemporanee teorie critiche, per proporre un concetto realmente capace di farsi carico della sofferenza e della *tragedia*, elementi che ricoprivano nella critica marxiana un ruolo fondamentale e che si sono affievoliti nelle

⁸⁵ S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, cit., p. 346

⁸⁶ *Ivi*, p. 347.

successive interpretazioni dell'alienazione.⁸⁷ Un pensiero che intenda oggi recuperare la *Entfremdung* deve mostrarsi in grado di conferire nuovamente un ruolo centrale alla sofferenza e alla tragedia che sempre segnano i fenomeni di alienazione. La critica dell'alienazione contemporanea deve cioè rinunciare a qualsiasi *sobrietà*.⁸⁸

3.2.2 L'alienazione di secondo grado

L'alienazione come *dépossession* ci ha condotti ad una ripresa del concetto che passa attraverso lo svilimento umano, la restrizione esistenziale, l'ingiustizia, l'alterazione dell'umana apertura al mondo e, su tutto, la sofferenza. Quest'ultima deve essere intesa, a mio avviso, come elemento-chiave per comprendere la ripresa operata da Haber e il ruolo che nella sua visione la critica dell'alienazione può oggi ancora avere. La privazione subita nei fenomeni di alienazione è infatti qualcosa che fa male, che colpisce e calpesta, intrappola e soffoca al punto che diviene possibile, anzi, necessario, descrivere coloro che ne risultano colpiti nei termini di vere e proprie vittime. Lo studioso francese lascia perciò da parte ogni interpretazione, si potrebbe dire, quasi borghese dell'alienazione in cui la *Entfremdung* rischia di avvicinarsi ad una sorta di insoddisfazione esistenziale capricciosa, e sottolinea, al lato opposto, la necessità di riportare il concetto dinanzi alla tragicità che esso denunciava.

⁸⁷ Secondo Haber tale tendenza è rintracciabile, oltre che in Honneth e Jaeggi come abbiamo già visto, anche in altri autori e in particolare in quelli della Scuola di Francoforte. La loro critica si è infatti concentrata sulle patologie contemporanee meno "barbare" ma non ha mai pienamente espresso la tragicità degli eventi del '900. Scrive Haber: «Certo, nella *Dialettica dell'Illuminismo*, Horkheimer e Adorno evocano con termini impressionanti l'autodistruzione della civilizzazione occidentale nel fascismo estremo e la violenza sadica ormai organizzata a livello di interi continenti, anche se il fatto che essi posizionino questi fenomeni, per così dire, sullo stesso piano, a titolo di testimonianza dell'irrazionalità barbara contemporanea, con la generalizzazione della cultura hollywoodiana o la diffusione del jazz nella musica popolare, può già retrospettivamente suscitare una certa perplessità. Allo stesso modo nei *Minima Moralia*, le politiche di sterminio razziale costituiscono una prova supplementare, in sé affatto privilegiata dall'autore, del completamento di una razionalizzazione divenuta folle [...]». In tal senso Horkheimer, Adorno e anche Habermas - che viene a sua volta citato - hanno compiuto secondo lo studioso una certa *élision du tragique* che non può più avere oggi alcuna giustificazione (*Ivi*, pp. 363-364).

⁸⁸ Haber utilizza questo termine per descrivere l'atteggiamento degli autori della Scuola di Francoforte (*Ibidem*).

L'elemento-chiave della sofferenza ci permette anche di comprendere meglio perché Haber insiste sulla centralità del sé come punto di partenza metodologico da cui la critica deve muovere. Egli riprende da Benjamin l'importanza di assumere come punto di vista privilegiato quello delle vittime e dei perdenti perché esso risulta essere il più vero in quanto intriso di tragicità. Tale consiglio metodologico non è rivolto solamente al concetto di alienazione, ma a tutta la teoria critica. Partire dalle vittime, cioè da coloro che vivono - direbbe Fischbach - l'intollerabile sulla propria pelle, permette infatti di toccare con mano la miseria, la violenza, la precarietà, la sofferenza, in breve, il negativo reale che permea la storia e, allo stesso tempo, dona a questo negativo dei volti che rendono impossibile qualsiasi sobrietà nella critica. In questa visione il sociale non è messo da parte, ma deve arrivare secondariamente altrimenti il *focus* su di esso rischierebbe di attutire la radicalità della critica.

Il y a du tragique à penser, ecco riassunto il compito della teoria critica secondo Haber e del ritrovato concetto di alienazione i quali, per poterlo svolgere correttamente, devono passare per l'individuo. Ma da dove trae egli questa necessità metodologica? Da Marx stesso a mio avviso. Se andiamo a riprendere le pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* vediamo infatti che ciò da cui Marx parte è *Der Arbeiter*, il lavoratore, al singolare. Tale scelta del singolare potrebbe persino sembrarci contraddittoria: Marx, il pensatore delle classi sociali, della lotta di classe, dell'invito a tutti i lavoratori ad unirsi, inizia a parlare del lavoro estraneato facendo riferimento al lavoratore singolo, all'individuo. Nessuna contraddizione. Marx muove dal vissuto, dall'operaio che decade a merce perché è attraverso di esso che può arrivare ad elaborare un pensiero del sociale davvero cosciente dell'estensione e della tragicità del negativo. È dinanzi a quel vissuto che egli abbandona qualsiasi cautela e sobrietà nello scrivere e dà vita a pagine di denuncia che ancora oggi causano almeno una morsa allo stomaco di chi le legge. Ecco la forza e il ruolo del concetto di alienazione che secondo Haber ogni teoria critica è chiamata a recuperare.

Solamente passando attraverso la sofferenza delle vittime si può comprendere la gravità di quel *mancarsi* e di quell'*amoindrissement* che riduce l'uomo letteralmente ad uno straccio. Tale immagine non viene direttamente evocata da Haber ma è presente in un poema di Victor Hugo il cui titolo mi sembra particolarmente significativo: *Rupture*

avec ce qui amoindrit.⁸⁹ Il professore parigino nei suoi interessi di ricerca e nei suoi corsi universitari richiama molto spesso Hugo e in generale testi di letteratura, i quali hanno secondo lui il merito di fare da ponte tra la vita concreta e la generalizzazione concettuale propria al pensiero - e in particolare a quello filosofico. In linea con questa sua posizione, l'immagine della *guenille humaine*⁹⁰ evocata da Hugo mi sembra possa restituirci, meglio di tante spiegazioni, lo svilimento dell'umano messo in atto dai fenomeni di alienazione.

Riassumendo, il concetto di *Entfremdung* che Haber intende salvare è profondamente radicato nella sofferenza la quale rappresenta allo stesso tempo sia un punto di partenza che uno scopo. La critica deve infatti muovere da coloro che vivono l'*amoindrissement* per analizzare tale condizione, scorgerne le cause sociali, mettere in luce i nessi e far emergere la tragicità della sofferenza donando ad essa il giusto peso e la visibilità che le spetta. Tale compito risulta secondo Haber particolarmente impellente oggi poiché vi è una generale incapacità a vedere davvero *le corps qui pâtit*,⁹¹ a prestare cioè, nei confronti delle vittime, la giusta e preoccupata attenzione. In questa tendenza va rintracciato un ulteriore aspetto dell'alienazione contemporanea, che lo studioso chiama *alienazione di secondo grado* la quale può essere definita come l'incapacità di comprendere *sympathiquement* l'alienazione altrui.

Questo tipo di alienazione è particolarmente diffuso e può anch'esso essere inteso, in un certo senso, come una *dépossession*. Attraverso tale idea, però, Haber si spinge oltre quanto abbiamo detto sin qui. Egli intende sottolineare un ulteriore stato di alienazione che non va rintracciato né nella privazione dei mezzi di produzione, né nel dominio di un sistema che ci manovra a nostra insaputa. L'alienazione di secondo grado denota piuttosto una mancata reazione dinanzi alla visione di come stanno le cose. Oggi vi è infatti una generale *lucidità* sul presente storico e sulle alienazioni che lo

⁸⁹ V. Hugo, *Rupture avec ce qui amoindrit*, in Id., *L'Épave des siècles*, III, PUF, Paris 1995, pp. 647-649.

⁹⁰ *Guenille* indica un abito che non ha più alcun valore, un pezzo di stoffa malandato e rovinato. Tale è la condizione dell'uomo derubato della ragione, dei diritti e dell'uguaglianza, il quale non assomiglia a nient'altro che ad uno straccio gettato a terra. Da questo straccio però, ed ecco lo spiraglio per la *rottura* con ciò che sviscera l'uomo, si può trarre la verità la quale va spremuta, strizzata goccia dopo goccia, dalla miseria (*De la torsion des misères / Tomber goutte à goutte le vrai*).

⁹¹ S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, cit., p. 370.

permeano eppure, anziché esserne shockati, seguiamo le nostre vite come se nulla fosse. Sappiamo come stanno le cose - seppur non in maniera esaustiva, con grandi lacune e incomprensioni - e conosciamo molto di *quel che non va*⁹² nel mondo e nella nostra società. Non possiamo infatti affermare di ignorare totalmente le cause sociali da cui scaturisce la *Entfremdung*, né possiamo dirci estranei alle condizioni di miseria e sofferenza che caratterizzano intere parti del mondo o che affliggono determinate categorie sociali. Addirittura, afferma Haber, l'idea secondo cui la società abbia perso il controllo dei mezzi che lei stessa aveva creato - schema classico dell'alienazione come reificazione - causando delle gravi patologie sociali estremamente dannose per gli individui, è ormai divenuta un *banale luogo comune*.⁹³ In breve, oggi siamo forse più che mai a conoscenza di ciò che accade. Eppure vi è una generale tendenza a vivere nell'indifferenza.

Ciò accade perché siamo privi della capacità di immedesimarci nella condizione di chi è alienato, di farla nostra, di viverla per riflesso sulla nostra pelle e, di conseguenza, siamo incapaci di scandalizzarci per essa come dovremmo. Estranea al giorno d'oggi non è tanto la coscienza di un sistema reificante, ma piuttosto la coscienza dell'*alienazione come fatto*. Scrive Haber: «Ciò che mi aliena, quindi, è il fatto di essere separato dalla comprensione empatica ed emancipatrice delle alienazioni di cui gli altri sono vittime». ⁹⁴ In ciò consiste l'alienazione di secondo grado, il cui effetto non è quindi quello di oscurare o mascherare ciò che accade, ma piuttosto quello di *smorzare* la nostra coscienza dell'alienazione e della sua reale tragicità. In questo senso essa è perfettamente compatibile con una certa lucidità e con un più che sufficiente grado di conoscenza sullo stato delle cose.

L'alienazione di secondo grado è favorita in modo particolare da una sovrarappresentazione dell'alienazione e della sofferenza le quali finiscono dunque col divenire qualcosa di estremamente noto e per questo "innocuo" ai nostri occhi. L'*amoindrissement*, l'ingiustizia e la *dépossession* subite dagli individui vengono messe in mostra e appaiono di continuo dinanzi ai nostri occhi, ma esse ci vengono proposte in una maniera del tutto decontestualizzata e risultano private di qualsiasi portata etico-politica. Un ruolo importante in tale dinamica di sovrarappresentazione è ricoperto dal

⁹² Riprendendo il *ce qui ne va pas* di Fischbach.

⁹³ *Un terne lieu commun* (Ivi, p. 367).

⁹⁴ Ivi, p. 370.

cinema e dall'industria dell'intrattenimento⁹⁵ i quali ci mostrano i fenomeni di alienazione attraverso forme finzionali, talvolta addirittura divertenti, che spogliano i fatti narrati della loro reale drammaticità e creano un'abitudine pericolosa negli occhi di chi guarda. Il risultato è che le immagini che scorrono davanti ai nostri occhi, per quanto reali e intollerabili esse siano, non ci toccano più davvero. Ciò che ci rimane è, al più, una sensazione passeggera del tutto insufficiente a permetterci di identificarci davvero con le vittime e di stare male insieme a loro.

Gli esempi da poter portare a tal proposito sono molteplici e coprono tutto il '900 sino ai giorni nostri. Tra i più recenti mi sembra di poter rintracciare in *Parasite*, pluripremiato lavoro di Bong Joon-ho, l'emblema di quanto stiamo dicendo. Il film, incentrato sulle intrecciate vicende di due famiglie appartenenti a classi sociali opposte, è una lucida foto del nostro tempo segnato da profonde ingiustizie e contraddizioni. Le vicende narrate mostrano senza alcuna possibilità di fraintendimento l'intollerabile e lo svilimento dell'uomo privato di qualsiasi dignità in una società che lo sfrutta, lo affama e infine lo incolpa per la bestialità a cui essa stessa lo ha condotto. Lo spettatore non può non cogliere l'alienazione che riduce l'individuo ad una pezza maleodorante dinanzi alla quale si fa addirittura fatica a non provare ribrezzo. Eppure quando il film finisce, tutto rimane come prima. Esso non causa nessun rigurgito, nessuno slancio di ribellione, nessuna condanna, né intende farlo. Lo scopo del film sono infatti gli incassi, i premi, le cerimonie sfarzose che non hanno tardato ad arrivare, le critiche, il consenso del pubblico. Offrire una lucida analisi della miseria umana causata dalle contraddizioni

⁹⁵ Tale ruolo dell'industria culturale non è certo un'elemento di novità all'interno dell'analisi della teoria critica. Gli autori della Scuola di Francoforte hanno ben evidenziato il processo di mercificazione della cultura di massa ed i rapporti tra questa e il sistema dominante. In modo particolare penso ad Adorno che, nei suoi saggi o insieme ad Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*, torna più volte a criticare aspramente la cultura contemporanea come mero prodotto industriale. Attraverso l'alienazione di secondo grado e il ruolo che in essa ricopre la cultura, Habermas non intende tanto riproporre la critica francofortese ma vuole piuttosto cercare di sottolineare un ulteriore aspetto. Egli scrive: «Non siamo più solamente al tempo del cinema-*divertissement* [...]: precedentemente messa in scena da Kafka o da Beckett, l'alienazione, allo stesso tempo rappresentata e negata, rappresenta oggi soprattutto un buon soggetto per film elettrizzanti che finiscono, sovente anche se non sempre, bene. Il cinema e l'industria dell'intrattenimento generalmente appaiono, in ogni caso, come i riflessi ed allo stesso tempo gli attori significativi di tale sovrarappresentazione dell'alienazione e delle sue cause sociali, la quale è alienante al secondo grado poiché è conscia, a grandi linee, di tutto ciò che la critica o l'attività emancipatrice dovrebbero apprendere da essa, ma semplicemente non se ne interessa» (*Ivi*, pp. 371-372).

intrinseche al sistema capitalista, proponendo un film presentato ad Hollywood e diffuso in tutte le sale del mondo (con biglietti a 8€ e i popcorn da consumare durante la visione), significa decontestualizzare totalmente ciò che si è rappresentato e svuotarlo di ogni sua potenzialità critica, empatica ed emancipatrice.

Film dopo film, programma dopo programma, finiamo col divenire totalmente assuefatti da quella *Entfremdung* la cui percezione rappresentava in Marx uno dei motori della rivoluzione. In tal senso l'alienazione di secondo grado su cui Haber ci invita ad insistere, pur sembrando ad un primo sguardo una forma più superficiale di *Entfremdung*, rappresenta un pericolo che ci riguarda tutti. Essa ha come conseguenza una *neutralizzazione* della critica e un'attitudine al *livellamento* e all'indifferenza⁹⁶ che attutiscono la percezione dell'alienazione e la reazione dinanzi ad essa. Ciò che emerge dal cinema e dalla TV *mainstream*, scrive Haber: «è una sorta di garbuglio (*brouillard*) in cui tutti i fenomeni finiscono per confondersi gli uni con gli altri, con l'aiuto dello *humor*, di messe in scena sofisticate e drammatizzate e, talvolta, degli effetti speciali».⁹⁷ In questo modo risulta impossibile sviluppare una coscienza tragica dei fatti narrati, anche se essi si focalizzano su fenomeni di *dépossession*.

Un aspetto a mio avviso fondamentale che questa particolare declinazione del concetto ci aiuta a mettere in evidenza è la generale e condivisa *complicità* nei confronti di quel sistema che alimenta i fenomeni di alienazione e la sofferenza. Come abbiamo detto prima, l'incapacità a fare propria l'alienazione altrui va di pari passo con una conoscenza, per quanto parziale essa sia, del presente storico e di come stanno le cose. In questo senso possiamo dirci complici di questa realtà di cui scorgiamo il negativo senza fare nulla per contrastarlo. Scrive Haber

Così, l'alienazione di secondo grado può essere compatibile con un alto grado di lucidità, in quanto non domanda altro agli individui se non la debole complicità di colui che conosce perfettamente la falsità e la natura perniciosa (cioè «alienante», poiché la parola non è un tabù neanche nelle forme più alienate della coscienza pubblica) del «sistema» ma continua lo stesso a farlo funzionare abitualmente, perché esso sta lì, perché esso in

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

fondo non richiede né l'adesione fanatica né lo sprezzante rigetto e non lascia intravedere dietro lui alcuna alternativa credibile.⁹⁸

Tale adesione più o meno involontaria e più o meno conscia allo stato delle cose permette alla *dépossession*, all'*amoindrissement* e alla sofferenza di restare al loro posto divenendo al più il nuovo soggetto di un film record di incassi. È qui che emerge, a mio avviso, la necessità radicale di ripensare il concetto di alienazione, di riprenderlo e assumerlo nella tragicità che esso descrive e di riposizionarlo all'interno di una critica che deve anch'essa fare i conti con una certa alienazione di secondo grado ravvisabile in quella sobrietà di cui abbiamo già parlato. Per procedere in questa direzione occorre prima di tutto capire che sapere che cosa sia l'alienazione non significa averla compresa, averla fatta propria, nel senso etimologico di *cum-prendere*. C'è bisogno del risveglio di una coscienza collettiva che superi la convinzione di sapere e arrivi a toccare con mano e ad essere stravolta da ciò che tocca. Solo così, rompendo l'alienazione di secondo grado quasi come fosse un velo di Maya, si può arrivare ad una reale critica che possa pensarsi di nuovo emancipatrice.

3.2.3 Il «sistema» neocapitalista

Da quanto emerso fin qui mi sembra di poter affermare che la ripresa del concetto di alienazione da parte di Haber non vada intesa nel senso di una delle tante possibilità che egli avrebbe potuto percorrere. Al contrario, *il faut* tornare a parlare di alienazione e parlarne correttamente. E ciò essenzialmente per due ragioni: perché la coscienza del presente passa attraverso quella delle sue alienazioni,⁹⁹ e perché riattivare tale concetto, per quanto modesto sia il tentativo, significa lottare contro l'*indifferenza anestetizzante*¹⁰⁰ che caratterizza la nostra epoca. L'interesse di Haber a salvare il concetto declinandolo attraverso la *dépossession*, l'*amoindrissement*, l'ingiustizia, la contraddizione, la vulnerabilità, la restrizione esistenziale e il tragico va dunque letto come il suo personale tentativo di scuotere le coscienze risvegliandole da un torpore

⁹⁸ *Ivi*, p. 370.

⁹⁹ *Ivi*, p. 373.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

che può a tutti gli effetti essere interpretato come una complicità, seppur debole, verso quel *ce qui amoindrit* nei confronti di cui dovremmo invece operare una netta rottura.

Tale complicità è resa possibile dall'alienazione di secondo grado, come abbiamo visto, ma anche dalle caratteristiche stesse del «sistema»¹⁰¹ che favorisce e alimenta i fenomeni di alienazione. Il capitalismo - in modo particolare nella sua forma più contemporanea - presenta infatti delle peculiarità che rendono labile il confine tra sistema e vita, tra il mostro e lo scienziato che lo ha creato. Se infatti una delle caratteristiche centrali della società capitalista sembra quella di essere, scrive Haber: «innanzitutto una società popolata da potenze distaccate [...], uno stato di natura in cui esse prosperano e si incoraggiano mutualmente»,¹⁰² occorre però fare attenzione a non estremizzare l'effettiva alterità di tali potenze.¹⁰³ Il mercato e la finanza, ad esempio, pur sembrando delle sfere separate dalla vita, che agiscono e si muovono in base a delle leggi proprie, hanno sempre bisogno di individui e di persone per attuarsi e svilupparsi. Ciò vale per ogni dispositivo, per quanto estraneo e apparentemente inumano esso sia. In tal senso, i caratteri principali del neocapitalismo sembrano essere più la sua plasticità, permeabilità¹⁰⁴ e il suo dinamismo che non la sua totale *Entfremdung*.

¹⁰¹ L'uso delle virgolette - che ometterò nel resto del testo - serve a sottolineare che non si tratta di un Sistema con la s maiuscola, cioè di un'entità separata, che vive in maniera autonoma schiacciando gli individui. Come abbiamo precisato nelle pagine precedenti, tale visione va secondo Haber totalmente superata. Il sistema capitalista contemporaneo - quindi neocapitalista - risulta infatti estremamente intrecciato alle singole esistenze e non può in alcun modo dirsi da esse esterno o autonomo. La parola sistema va dunque intesa come insieme dei processi sociali, economici, politici, ma non come un'entità che avanza in maniera del tutto libera e incontrollabile.

¹⁰² S. Haber, *Penser le Néocapitalisme. Vie, Capital, Aliénation*, cit., pp. 12-13.

¹⁰³ Un esempio di *puissance détaché* è rappresentato dalla sfera della finanza la quale, nata da pratiche e finalità comuni, è divenuta una sfera a sé stante, autonoma e separata, che sembra perseguire i suoi fini estranei a tutto il resto.

¹⁰⁴ Pensiamo come esempio in tal direzione al modo in cui si è modificato e si sta modificando l'orario lavorativo. Assistiamo, di fatto, alla fine della divisione tra tempo di lavoro e tempo di vita in favore di un tempo misto in cui non si stacca mai realmente dalla propria mansione, in cui si è costantemente reperibili e ovunque pronti a rispondere ad una telefonata o a leggere un'email. In questo senso possiamo affermare che il tempo lavorativo ha permeato quello libero a tal punto che non siamo più in grado di pensare ad una netta separazione tra i due.

L'autonomia e l'esteriorità del sistema sono dunque messe in dubbio da Haber il quale sostiene, al contrario, che il capitalismo abbia operato un vero e proprio mimetismo nei confronti della vita e si sia letteralmente *fatto mondo*

Ha veramente finito per imporsi. E si è fuso nel paesaggio sociale, moltiplicando i legami organici con le altre sfere sociali (la politica, il diritto, la cultura, la tecnica, lo psichico...) che sostengono e accrescono la sua potenza. Non è più sufficiente ripetere, come si è frequentemente fatto nel marxismo, che lo Stato e il mercato, all'epoca moderna, siano cresciuti insieme: l'ecologia del capitalismo è divenuta ben più complicata di così. [...] esso si definisce ormai, globalmente, attraverso una massa indissolubile di affinità, prossimità e sinergie con il suo ambiente circostante.¹⁰⁵

Ciò che caratterizza il capitalismo contemporaneo è dunque la sua capacità di fondersi, mescolarsi e di attecchire in ogni aspetto della società e della nostra vita. Questa sua tendenza plastica¹⁰⁶ a permeare ogni cosa e ad ampliare *ad libitum* il suo orizzonte di sviluppo rappresenta la forza intrinseca del sistema, ciò che gli permette di continuare a crescere senza trovare alcuna reale barriera, alcuna alterità insuperabile. Dire che il capitalismo si è fatto mondo significa constatare che ogni cosa può oggi produrre profitto. Basta solo saperla sfruttare. Un esempio su tutti è rappresentato dalla diffusione, ormai sempre più ampia, del ricorso a fondi pensionistici e assicurativi attraverso i quali gli individui affidano al mercato mondiale la loro possibilità di avere una pensione dignitosa, di avere cure adeguate o di accedere ad un'assistenza giuridica. Il sistema finanziario non è più, cioè, qualcosa di estraneo e ostile ma diviene

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 30-31.

¹⁰⁶ Secondo Haber tale tendenza è resa possibile e incrementata dal processo di smaterializzazione del lavoro. Egli scrive: «L'estensione del lavoro "immateriale" forma, a monte, la condizione di possibilità di questa inclinazione (del sistema a fondersi con la vita). Il lavoro, divenendo immateriale, si fa permeabile all'espressione di potenzialità corporali e vitali sempre più numerose. In rapporto all'età industriale, esso sembra indicare un insieme più ampio di competenze, reclamare ai corpi ed alle menti degli sforzi più vari, dunque un po' più a misura della flessibilità della vita stessa. In un certo numero di impieghi, la ripetizione tayloriana tende a cedere il posto alla sollecitazione dei talenti, alla ricerca di una felice improvvisazione» (*Ivi*, p. 32).

il soggetto da cui dipendo condizioni concrete della propria vita. Esso diviene una *présence enveloppante* da cui ognuno sa di dipendere.¹⁰⁷

Tale esempio ci aiuta a mettere in mostra due aspetti fondamentali che, seguendo l'analisi di Haber, caratterizzano il neocapitalismo. In primo luogo, è avvenuto ed è costantemente in atto quello che possiamo definire un certo *addomesticamento* del sistema il quale sembra assomigliare, almeno esteriormente, sempre meno al mostro di Frankenstein. Esso si è fatto spazio nel mondo vissuto, nella nostra concreta area vitale con cui ha iniziato a fondersi e a camuffarsi, col risultato che ora ci appare più come qualcosa di familiare piuttosto che come qualcosa di estraneo. Questo addomesticamento fa sì che, come abbiamo visto attraverso l'esempio dei fondi pensionistici, il sistema finanziario sia una reale e costante presenza per ciascuno di noi, una presenza che ha forti ripercussioni sulle nostre esistenze. Ogni aspetto della nostra vita risulta infatti in balia dell'andamento degli indici, dei tassi e di tanti altri elementi che avremmo persino difficoltà a definire, ma da cui effettivamente dipendono la nostra possibilità di accedere ad un sistema scolastico, alla sanità, ad un lavoro, in breve, la nostra possibilità di condurre una vita dignitosa. Accanto a questo, la commistione sistema-vita comporta anche un'ulteriore conseguenza ben messa in luce da Haber: «domina spiccatamente il sentimento di una presenza immediata del sistema finanziario globale all'esistenza individuale, presenza che rende naturale l'idea per cui, mostrandosi a noi come un destino, esso meriti la nostra sollecitudine e i nostri sacrifici».¹⁰⁸

Non soltanto, quindi, il sistema capitalista attraverso i suoi dispositivi ha permeato la sfera dell'esistenza diventando una familiare presenza all'interno di essa, ma esso ci appare ormai come un destino imm modificabile a cui tutto dobbiamo sacrificare. Attraverso questo primo punto arriviamo all'altro aspetto che mi sembra importante sottolineare. Per poter divenire un viso amico e attutire il suo carattere di estraneità, il capitalismo contemporaneo, reattivo, energico, postmoderno e iperintelligente,¹⁰⁹ ha abbandonato la sua forma di sistema cattivo e penoso. Al contrario esso oggi

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 227.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 32.

coccola l'individuo e i suoi capricci, investe la sfera biologica su molteplici fronti, mira alla salute e al progresso performativo, vive di una comunicazione senza confini che amplia tutti gli orizzonti, si mostra più a suo agio con la creazione di contenuti intellettuali creativi che con la produzione in serie di grossi e inopportuni oggetti industriali. [...] questo capitalismo sa fare bene altre cose che suonare senza fine la sinistra melodia dello sfruttamento del lavoro industriale e della dominazione di classe come nel XIX secolo.¹¹⁰

Il capitalismo ha cioè cambiato volto, metodi e luoghi e ha assunto una natura *ubiqua* e *tentacolare*¹¹¹ che gli permette di contagiare tutte quelle sfere che potevano dirsi ad esso estranee, comprese quelle solitamente rivolte alla realizzazione degli individui.

Detto brevemente, lo sviluppo e l'espansione del sistema non avvengono né al di fuori né contro¹¹² il *Lebenswelt*, ma all'interno di esso. Il neocapitalismo giunge addirittura ad inglobare non solo quanto concerne la sfera della soddisfazione dei piaceri, ma persino tutta quella serie di servizi di *empowerment*, di benessere e cura della persona i quali costituiscono oggi un'ampia fonte di profitto. In tal senso, il sistema non ha più le sembianze di qualcosa di mostruoso e sembra apparire, al contrario, sotto la forma di un viso che diremmo quasi amico. Esso sembra prendersi cura di noi, ampliare il ventaglio delle possibilità a cui possiamo accedere, sembra fornirci nuove fonti di realizzazione e aiutarci a combattere le nostre debolezze. «In breve» scrive Haber: «il capitalismo [...] sembra gravitare sempre di più attorno alla vita *stricto sensu*, a quella vita di cui i soggetti umani fanno innanzitutto un'esperienza immediata in quanto soggetti incarnati».¹¹³

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 32-33.

¹¹¹ Haber utilizza questa immagine in un interessante articolo che scrive sul rapporto tra alienazione e cinema. Egli scrive: «il neocapitalismo - dischiuso, senza un centro unico, consistente essenzialmente in un flusso onnidirezionale - è divenuto ancor più indecifrabile, ancor più tentacolare dei suoi predecessori moderni. Esso è ovunque e da nessuna parte, ci attraversa per stimolarci ed allo stesso tempo ci minaccia, rende tutti gli esseri solidari reificandoli, riunisce mentre separa» (S. Haber, *Aliénation et émancipation d'après la fin du monde. Ce qu'une théorie du Capitalisme peut apprendre du cinéma apocalyptique*, "AUC Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea", 2014/2, pp. 99-113, p. 103).

¹¹² Per quanto riguarda la sua forma, le modalità ed i luoghi in cui esso è presente. Con tale affermazione non si intende in alcun modo sostenere che il neocapitalismo non sia nocivo per l'individuo.

¹¹³ *Ivi*, p. 237.

Lo studioso francese, riprendendo un concetto foucaultiano, arriva a descrivere il neocapitalismo nei termini di un *biocapitalismo*. Il mito contemporaneo del continuo migliorarsi, il soggetto come imprenditore di se stesso,¹¹⁴ il modellamento del corpo e l'attenzione alla sua cura e al suo potenziamento sono solo alcuni esempi che mostrano un interesse sempre crescente del sistema non solo ad entrare nella vita ma, a manovrarla e a plasmarla anche fisicamente.¹¹⁵ Per questo motivo, più che alle merci industriali verso cui era rivolto ogni sforzo produttivo, in modo particolare negli anni del boom economico del secondo dopoguerra, oggi la produzione sembra più dirigersi verso tutta quella gamma di servizi alla persona e di "manutenzione" dei corpi. Dalla macchina nuova, l'interesse si è spostato al *personal trainer* o alla Spa più esclusiva. Non soltanto. Anche la comunicazione e le relazioni umane sono ormai a tutti gli effetti delle fonti di profitto,¹¹⁶ come pure il sostegno alla vecchiaia e la cura di ogni nostra debolezza.¹¹⁷ In breve, ci troviamo, in ogni momento della nostra vita e in ogni sfera della nostra esistenza, nelle mani del sistema capitalista di cui siamo gli attori diretti.¹¹⁸

Da tutto ciò dobbiamo trarre almeno due conseguenze. In primo luogo il connubio sistema-vita ha come conseguenza un processo di automercificazione che coinvolge le nostre esistenze dai nostri desideri ai nostri corpi, dal nostro modo di relazionarci sino a quello di morire. In secondo luogo, usando le parole di Haber: «l'intensificazione della vita non è un fine in se stesso [...] ma deve sempre servire una dinamica espansiva che strumentalizza tale intensificazione».¹¹⁹ L'attenzione alla vita, cioè, non ha valore di per se' ed è solo superficialmente una carineria, una coccola del capitalismo nei nostri confronti. Ciò che interessa al sistema sono esclusivamente la sua espansione e la sua crescita continue le quali passano per le nostre esistenze che diventano dunque, per questo motivo, una fonte primaria di interesse. In altre parole, il capitalismo

¹¹⁴ Di cui abbiamo già parlato nel paragrafo 2.3

¹¹⁵ Sul dominio e il modellamento dei corpi si veda il numero di *Actuel Marx* dedicato a questo tema, dal titolo *Corps dominés, corps en rupture* ("Actuel Marx", PUF, n. 41, 2007).

¹¹⁶ Basti pensare come esempio al fatturato di centinaia di miliardi prodotto dalle app di messaggistica istantanea e dai *socialnetwork* più famosi.

¹¹⁷ Mi viene in mente in modo particolare la diffusione di case di cura private e la tendenza, sempre più generalizzata, a fare uso di farmaci e integratori ad ogni accenno di malessere.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 238.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 240.

strumentalizza il nostro benessere e ha bisogno di procurarci piacere perché tale piacere gli fornisce un guadagno sempre più ampio. Il mostro rimane tale anche se si maschera da nostro amico.

Arrivati a questo punto siamo in grado di comprendere ancor meglio quanto detto nelle pagine precedenti. L'interesse di Haber focalizzato sul soggetto nel corso della sua analisi dell'alienazione non deve in alcun modo essere scambiato come un disinteresse nei confronti delle condizioni economiche, sociali e culturali. Ciò che lo studioso francese vuole evitare è dare adito ad interpretazioni che finiscano col riproporre la distinzione soggetto-oggetto, scegliendo di concentrarsi sulle condizioni oggettive come se esse fossero separate dal *Lebenswelt*. L'analisi del neocapitalismo qui proposta mi sembra metta perfettamente in luce che tale distinzione è ormai impossibile. Essa inoltre mostra la necessità di focalizzarsi sull'*entrelacement* tra sistema e vita. Ancora una volta, quindi, l'invito che viene posto alla teoria critica contemporanea è quello di concentrarsi su quel *tra* che già abbiamo sottolineato nei capitoli precedenti, di superare nell'analisi una distinzione che non risponde alla realtà dei fatti.

Ma che fine fa il concetto di alienazione in questo intreccio? Quanto visto attraverso l'analisi del neocapitalismo non intacca il recupero della *Entfremdung* come *dépossession*, al contrario, siamo ora in grado di contestualizzare quello svilimento e quell'alienazione di secondo grado di cui abbiamo parlato in precedenza. Inoltre il dinamismo, la plasticità e la continua capacità di estendersi del sistema ci permettono di mettere in luce due ulteriori aspetti. In primo luogo, inglobando al suo interno tutte quelle sfere generalmente volte alla realizzazione umana - la comunicazione, la socialità ma anche la produzione culturale e l'intrattenimento - il capitalismo contemporaneo sembra appropriarsi di ogni spinta emancipatrice, di ogni dinamica disalienante. Esso riempie le nostre vite, moltiplica le nostre relazioni, ci offre la capacità di accedere ad ogni attività e ad ogni conoscenza, e ci presenta addirittura una molteplicità di scelte per combattere i nostri disagi e malesseri. In tal senso, scrive Haber: «È dunque il capitalismo [...] ad assorbire, poiché si rivela redditizia, la reale aspirazione ad uscire dall'alienazione, dalla monotonia, dalla routine, dall'approssimativo, in nome di una certa concezione tonica della vitalità: in nome, infine, di una radicalizzata esigenza di flessibilità d'azione».¹²⁰ In secondo luogo,

¹²⁰ *Ivi*, p. 33.

diviene quindi evidente la difficoltà non soltanto a prendere coscienza dei fenomeni di alienazione - come abbiamo visto attraverso l'alienazione di secondo grado - ma anche ad intraprendere delle strade realmente alternative. Nella società neocapitalista che abbiamo descritto, infatti, i fenomeni di alienazione assumono un carattere sempre più *ambiguo* e può pertanto risultare difficile riconoscerli come tali. Penso in tal senso a modelli antropologici come il *self-made man*, l'imprenditore di se stesso, il lavoratore flessibile o anche il *mental coach* i quali vengono proposti come riferimenti positivi a cui aspirare o a cui affidarsi ma si rivelano, come più volte abbiamo sottolineato nel corso di questo lavoro, potenzialmente patologici e affatto liberatori.

In conclusione, ciò che emerge chiaramente dall'analisi di Haber è che la mitigazione dell'estraneità del sistema e l'annullamento, di fatto, della sua alterità non vanno in alcun modo letti come un superamento dell'alienazione. La scissione è superata eppure la *Entfremdung* permane nella sua tragicità e nessuna *Versöhnung* può dirsi raggiunta. La critica non può dunque disfarsi del concetto di alienazione. Occorre al contrario salvarlo per iniziare ad intravedere, attraverso di esso, un percorso emancipativo che muova proprio da quella sofferenza reale e particolare che il concetto ha il merito di mettere in luce.

3.3 Alcuni punti critici

Attraverso il pensiero di Fischbach e di Haber siamo in grado di far emergere molteplici significati e implicazioni dell'alienazione che fin qui avevamo trascurato. Come in tutti gli altri autori, anche nell'elaborazione dei due pensatori francesi l'alienazione si mantiene un concetto plurale la cui profondità passa attraverso differenti fenomeni e declinazioni. Per il filosofo di Strasburgo l'*aliénation* descrive innanzitutto la perdita dell'oggettività e assume il significato di una *désobjectivation* la quale ha come effetto lo svuotamento del soggetto ridotto ad un automa. In questo senso l'alienazione ha a che fare con una perdita radicale che priva l'individuo del suo mondo e persino della sua stessa passività. Pur non richiamando direttamente i concetti di dominio e di eteronomia, il soggetto senza oggetto descritto da Fischbach non può in alcun modo dirsi libero perché di fatto, privato del mondo, può disporre soltanto di una libertà falsa e

anch'essa vuota. Accanto a tutto ciò l'alienazione ha anche a che fare con un'idea nuova: l'intollerabile. La *Entfremdung* può infatti essere pensata come una conseguenza dell'insopportabilità, concreta, della vita odierna che accentua la separazione dal mondo e ci impedisce di avere fiducia in esso.

Un altro elemento che va a mio avviso sottolineato riguarda il richiamo alla vulnerabilità umana. Non è l'*aliénation* e renderci vulnerabili ma, al contrario, è la nostra capacità di vulnerabilità a rappresentare una condizione di esistenza della nostra alienazione. Ciò però non significa che la vulnerabilità vada combattuta o condannata, al contrario essa è il luogo della potenzialità e dell'apertura tipiche dell'umano. Più precisamente è una delle condizioni implicite al nostro essere relazionale, la cui ipotetica eliminazione comporterebbe un'effettiva disumanizzazione e un trionfo dell'alienazione. Su questo punto converge il pensiero di Haber, il quale sposta la semantica dell'alienazione stessa verso ulteriori significati. Innanzitutto egli evidenzia le dinamiche di *dépossession* in atto nei fenomeni alienanti le quali ci rimandando alla declinazione della *Entfremdung* come privazione, espropriazione, spossessamento. Egli evidenzia la portata di tali dinamiche che hanno come effetto lo svilimento e la diminuzione ontologica dell'umano il quale può persino giungere, letteralmente, a mancare. La profondità e le implicazioni di tale fenomeno risultano in evidente contrasto con il modo in cui esso viene messo a tema nello spettacolo e nel mondo dell'informazione in cui una sovrarappresentazione dell'alienazione - decontestualizzata e svuotata del suo contenuto tragico - rischia di renderci anestetizzati ad essa e di farci divenire vittime di quella che abbiamo definito un'alienazione di secondo grado.

Ciò che emerge da quanto abbiamo detto è che Fischbach e Haber declinano l'alienazione attraverso concetti diversi, ne danno definizioni tra loro diverse e si focalizzano su fenomeni diversi. Eppure mi sembra possibile rintracciare dei punti di contatto molto forti. In primo luogo, dalla presa di posizione di entrambi risulta evidente la convinzione dell'assoluta attualità del concetto di alienazione e delle sue categorie sorelle, la fiducia nella loro capacità di descrivere alcuni aspetti decisivi della società contemporanea che altrimenti rischierebbero di sfuggirci. Ma l'elemento che accomuna maggiormente questi due autori, e che più risalta nella loro ripresa del concetto, è la denuncia di quel *ce qui ne va pas* che abbiamo richiamato più volte. Essa emerge come un compito imprescindibile a cui la teoria critica contemporanea non può in alcun modo

sottrarsi, pena il suo venir meno alla sua stessa natura e il farsi in un certo senso complice di quel negativo contro cui dovrebbe invece scagliarsi.

È nella forza e nell'urgenza di questa denuncia che va rintracciato il carattere peculiare della rilettura dell'alienazione proposta da questi due autori, i quali mi sembrano quindi differenziarsi in tal senso dagli altri sinora presi in esame. In Jaeggi il punto di partenza è la volontà di difendere la categoria filosofica dell'alienazione e per questo motivo all'interno della sua ripresa assumono particolare importanza la svolta formale e la solidità del concetto proposto. Rosa muove dall'analisi sociologica della tarda modernità e dalla domanda sulla vita buona, questi sono i punti di partenza della sua indagine attraverso i fenomeni di alienazione. In Fischbach e in Haber è invece possibile rintracciare un approccio differente che muove, si potrebbe dire, in *medias res*, che ha come scopo primario, cioè, l'indagine del negativo vissuto e incarnato.

Fischbach, con un pensiero ben radicato nell'opera di Marx, inizia dall'intollerabile che è, prima che una categoria filosofica, una condizione dell'esistenza nella società contemporanea. Haber recupera il concetto di alienazione per comprendere la società contemporanea, ma anche e soprattutto per richiamare una coscienza tragica del tutto affievolita se non addirittura scomparsa. Il suo scopo è quello di risvegliare una critica generalmente intorpidita che sembra non rendersi pienamente conto della gravità di ciò che accade ed entra nel negativo quasi in punta di piedi. Entrambi gli autori intendono, si potrebbe dire, *piombare* all'interno di ciò che rende la vita insopportabile nella società contemporanea. Ciò rende i concetti da loro elaborati forse meno solidi a livello teorico - penso ad esempio, alla difficoltà di rintracciare all'interno del pensiero di Fischbach una definizione puntuale dell'intollerabile e dell'estensione dei suoi confini - ma più vicini a quella vulnerabilità e a quella sofferenza che sempre segnano i fenomeni di alienazione. L'idea di *Entfremdung* da loro messa a tema poggia e prende forma da un negativo reale e tangibile - favorito, se non direttamente causato, da fattori sociali - che entrambi avvertono il bisogno di denunciare e di modificare.

Questo non significa che i concetti sviluppati da Fischbach e Haber non trovino alcun punto di contatto con quelli di Jaeggi e di Rosa, né che rappresentino un'assoluta novità. Come è stato più volte evidenziato nel corso di questo capitolo, molte sono le affinità e i momenti nei quali le differenti interpretazioni convergono. Quello che mi interessa sottolineare è una diversa premura che mi sembra di poter riscontrare nei due autori francesi. Il recupero della questione dell'alienazione rappresenta un compito

realmente irrinunciabile all'interno del loro pensiero perché è attraverso tale strumento critico che diviene possibile mettere a tema, comprendere e denunciare la sofferenza. Quest'ultima rappresenta un punto centrale che ci permette di fare un passo in avanti rispetto a quanto visto nei capitoli precedenti e per tale motivo è importante insistere su di essa. L'attenzione alla sofferenza, più volte sottolineata nel corso di queste pagine, ci permette infatti di comprendere la concretezza dell'alienazione descritta dai due filosofi francesi e la portata delle sue conseguenze sulla vita degli individui. In questo senso diviene ancor più evidente che il ricorso alla *Entfremdung* non va inteso come un approccio astratto e lontano dalla reale estensione del negativo, ma al contrario come il tentativo di toccare con mano quella miseria che svilisce l'esistenza contemporanea.

A mio avviso è dunque il richiamo alla sofferenza a conferire ai concetti proposti da Fischbach e Haber il merito di aver almeno tentato di recuperare quel carattere militante a cui accennavo all'inizio del capitolo. Essa, infatti, pone la riflessione dinanzi ad una condizione la cui valenza negativa risulta evidente e inequivocabile; davanti alla sofferenza diviene, se non impossibile, più difficile rimanere neutrali e non avvertire la necessità di un cambiamento. La ripresa della *Entfremdung* da parte dei due autori francesi mi sembra possa essere collocata in tal direzione. Essa rappresenta da un lato, il loro impegno a rompere ogni neutralità puntando il dito contro ciò che umilia, degrada e svuota l'umano nella società contemporanea. In tal senso, pur nella loro diversità, possiamo affermare che i due studiosi riabilitino la validità esplicativa del concetto di alienazione proprio «per non essere tra quelli che tacciono».¹²¹ Dall'altro lato la loro ripresa della *Entfremdung* prova a concedere uno spazio, seppur insufficiente, a quel percorso di disalienazione che la diffusa condizione di sofferenza rende non più rimandabile.

Entrambi gli autori tentano, per quanto brevemente e in forma abbozzata, di indicare la via per iniziare a ragionare su un possibile cambiamento. In Fischbach tale tentativo può essere rintracciato nei testi che abbiamo analizzato, seppur in maniera molto diversa tra loro. Nel *Manifesto per una Filosofia Sociale* quest'ultima viene definita nelle sue peculiarità e nei suoi compiti proprio perché essa rappresenta un primo passo verso la denuncia di quel *ce qui ne va pas* e verso il suo possibile cambiamento. La filosofia sociale e i suoi concetti-chiave, primo tra tutti quello di alienazione, si distingue

¹²¹ A. Camus, *La Peste*, Gallimard, Paris 1955 (*La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Bompiani, Milano 2014) p. 279.

dalla filosofia politica che si basa sull'idea di un soggetto autonomo, agente razionale e libero, in quanto poggia su una visione del soggetto come relazionalmente costituito e naturalmente affetto da bisogni. Come abbiamo visto, questa capacità dell'uomo di essere aperto all'alterità e da essa affetto costituisce lo spazio della sua vulnerabilità. La possibilità di esporsi a fenomeni e condizioni nocive che derivano dalla società non è quindi un accidente per il soggetto della filosofia sociale il quale è per sua stessa definizione precario e potenzialmente vittima di contesti patologici. Per questo motivo il compito di tale approccio critico risulta essere triplice: esso deve saper compiere un'analisi del suo tempo e del contesto sociale, deve valutare e giudicare il reale che ha di fronte - definendo anche i criteri per tale valutazione - e infine deve esser in grado rivolgersi a coloro che subiscono questo reale, cioè a coloro che Fischbach definisce *dominés*.¹²² Detto diversamente, la filosofia sociale deve saper divenire portavoce delle vittime, di coloro che più risultano vessati dalle condizioni in cui si trovano, o meglio, deve "prestare" loro i suoi concetti, le sue analisi, i suoi risultati così da aprire la strada a rivendicazioni politiche.¹²³ Ciò non deve però essere inteso come un parlare "al posto di..."; si tratta piuttosto: «di amplificare la voce di una parola che, altrimenti, resterebbe socialmente inascoltabile, di far risuonare e di donare eco a delle voci il cui confinamento ad uno spazio sociale estremamente marginalizzato renderebbe altrimenti lontane e quasi impercettibili».¹²⁴

Secondo l'autore la filosofia sociale così intesa può rappresentare in se stessa un primo passo verso quel cambiamento necessario poiché tiene insieme la critica sociale, l'attenzione alle vittime ed evidenzia la necessità di un'emancipazione. Il secondo momento in cui possiamo rintracciare in Fischbach delle indicazioni positive, seppur più vaghe, si trova nelle pagine di *Sans Objet*. Parlando della perdita del mondo e della condizione di *voyant* del soggetto moderno, lo studioso francese abbozza infatti una via d'uscita a tale condizione, una via che passa attraverso un recupero del corpo e della nostra dimensione carnale. Il nostro corpo di carne - il *Leib* di cui Marx parla nei

¹²² F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit., pp. 82-83.

¹²³ Scrive Fischbach: «Uno dei maggiori compiti che la filosofia sociale si prefigge è proprio un compito politico che consiste nel determinare in che modo sia possibile far sì che i problemi sociali siano o diventino politici, che degli individui e dei gruppi inizino a formulare politicamente le loro rivendicazioni» (*Ivi*, p. 92).

¹²⁴ *Ivi*, p. 88.

manoscritti parigini - è infatti il luogo attraverso cui entriamo nel mondo, rimaniamo in esso e a esso partecipiamo. Per questo motivo è solo riappropriandoci della nostra dimensione corporea che possiamo recuperare il nostro rapporto col mondo. Oggi: «Sappiamo di avere un corpo, ma non crediamo più di essere, prima di tutto, nient'altro che un corpo di carne. Sappiamo di avere un corpo come sappiamo di avere una casa con giardino o una macchina col climatizzatore in serie, ma non siamo questo corpo che abbiamo».¹²⁵

Accanto a questo recupero del corpo, di cui però non vengono specificate le modalità, Fischbach sostiene che per intravedere una via d'uscita sia necessario tornare a credere in questo mondo affrontando l'intollerabile, piuttosto che continuare a vivere come automi accettandolo supinamente. L'invito a pensare l'intollerabile non va visto come una fiducia nell'onnipotenza del pensiero; al contrario, esso deve essere inteso come la capacità di riconoscere la limitatezza del nostro pensiero che sempre si troverà sopraffatto dal negativo che ha di fronte. Il riconoscimento dell'impotenza del pensiero è il primo passo per tornare a credere in questo mondo, pertanto essa diviene, in tal senso, uno strumento da utilizzare più che un impedimento. Scrive infatti Fischbach: «Utilizzo questa impotenza quando dico: va bene, sono impotente nel pensare questo mondo la cui intollerabilità sbalordisce il pensiero, ma posso ancora fare qualcosa e quello che farò o cercherò di fare è crederci, in questo mondo, e crederci nonostante tutto. E, credendoci, realizzo un gesto che ha già per effetto quello di farmi uscire dalla mia posizione di *voyant*».¹²⁶ Credere nel mondo nonostante il suo ordinamento attuale sia intollerabile, recuperando la presenza al/del proprio corpo, è l'indicazione che ci permette di modificare il nostro rapporto col mondo stesso. La perdita di realtà che si verifica nell'adattarsi all'intollerabile vigente è quello che il concetto di alienazione di Fischbach intende denunciare.

Queste indicazioni, sommate alle considerazioni emerse nei paragrafi precedenti - in modo particolare penso all'invito a diffidare di un modello di soggetto totalmente attivo - ci restituiscono il tentativo compiuto dal filosofo di Strasburgo per porre i primi tasselli verso un altro modo di stare al mondo. Anche Haber muove qualche passo in tale direzione e ciò può essere riscontrato, in primo luogo, nella sua ripresa stessa del concetto di alienazione e nella formulazione dell'idea dell'alienazione di secondo grado.

¹²⁵ F. Fischbach, *Sans Objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 12.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 14-15.

Lo scopo espresso dallo studioso è infatti quello di risvegliare una coscienza collettiva del tragico in un momento in cui moltissimi sono ormai sin troppo adattati e resi passivi. Tale coscienza è essenziale affinché si sviluppi un movimento di ribellione allo stato presente delle cose.

In secondo luogo, in *Penser le Néocapitalisme*, Haber si interroga direttamente su come e in quale direzione vada declinato il tema dell'emancipazione. Innanzitutto va sottolineato che per lo studioso esso è ormai evidentemente legato all'indagine critica e all'analisi degli elementi patologici presenti nella sfera economico-sociale. Da ciò possiamo trarre due conseguenze: da un lato per l'autore l'elaborazione di un positivo emerge sempre come risposta ad un negativo; dall'altro, la sua idea di emancipazione passa attraverso l'analisi critica, o meglio, muove da essa e dai suoi concetti, come abbiamo detto anche per Fischbach. Da ciò emerge un diretto legame tra emancipazione e alienazione: nella visione di Haber esse sono strettamente legate perché ci si emancipa sempre da qualcosa che è per noi nocivo e l'alienazione rappresenta il riferimento concettuale attraverso cui riusciamo a vedere e a denominare questo negativo.

Ciò che qui mi sembra emerga chiaramente è che per lo studioso parigino non c'è emancipazione se non a partire dalle situazioni descritte e denunciate dall'alienazione e da tutte le sue categorie sorelle che abbiamo sinora incontrato. Tale affermazione ci permette di mettere in luce un ulteriore elemento di centrale importanza. Il positivo su cui l'autore riflette è sempre particolare. Egli ci invita a rifiutare l'idea che la disalienazione sia un assoluto, che esista una specie di formula magica grazie alla quale ci si possa liberare per sempre da tutto ciò che ci opprime. Nella posizione di Haber l'idea di emancipazione ha valore solo se si è capaci di comprendere che non ci si può emancipare dal Male in generale, ma solo e sempre da situazioni concrete, da e in determinate configurazioni sociali. Ecco perché l'analisi critica assume per lui un ruolo davvero fondamentale nel tentativo di cambiare le cose.

Avendo messo in luce in che modo vada intesa l'emancipazione, l'autore tenta poi di delineare le sue direzioni di sviluppo. Egli sostiene che la permanenza di idee e movimenti di emancipazione è oggi principalmente motivata da intuizioni anticapitaliste e soprattutto postcapitaliste¹²⁷ le quali risultano confermate da tutte quelle esperienze di economia alternativa che possiamo incontrare nel mondo. Tali esperienze, infatti, non

¹²⁷ S. Haber, *Penser le Néocapitalisme. Vie, Capital et Aliénation*, cit., p. 343.

vengono solamente vissute e interpretate come un altro modo di fare economia e di impostare la società, ma anche e soprattutto come modalità liberatrici della vita. L'emancipazione a cui Haber fa riferimento dovrebbe pertanto rivolgersi contro il modello di società capitalista al fine di instaurare forme differenti di esistenza collettiva, nuove pratiche sociali e anche un risanamento delle istituzioni. Per questo motivo diviene realmente necessario che la teoria sociale e politica contemporanee integrino la loro riflessione normativa con l'elaborazione della prospettiva di una società postcapitalista. Il progetto di un'emancipazione dal capitalismo è infatti per l'autore non soltanto pensabile, ma anche ragionevole.¹²⁸

L'emancipazione postcapitalista messa a tema da Haber, la filosofia sociale e le vie d'uscita intraviste da Fischbach testimoniano la volontà dei due autori francesi di sporsi oltre la sola analisi del negativo. Quest'ultima rappresenta, senza alcun dubbio, il momento centrale ma non annichilisce del tutto il loro tentativo di intravedere in che direzione possa costruirsi un altrove. In tal senso il loro recupero del concetto di alienazione potrebbe rappresentare sia un approfondimento teoretico, che un primissimo passo verso un impegno politico orientato alla trasformazione di tutta quella pluralità di fenomeni e condizioni che descrivono la costellazione della *Entfremdung*. Va però sottolineato che si tratta di un tentativo che rimane piuttosto debole. Siamo infatti ben distanti dalla declinazione di concrete dinamiche di disalienazione le quali risultano soltanto accennate in Fischbach e orientate ad un anticapitalismo meramente programmatico in Haber. Ciò che emerge dalle loro proposte è una fiducia nella critica come strumento emancipativo capace di procedere da sé e di innescare, da sola, un cambiamento. Mi sembra invece che quest'ultimo per poter avere luogo richieda sì una preliminare comprensione e valutazione della società, ma passi sempre attraverso due elementi che mancano nei nostri autori: la coscientizzazione e l'organizzazione di soggetti culturali, sociali e politici sulle cui gambe procede la trasformazione, e l'individuazione di un orizzonte del bene che permetta di dirigere il cambiamento. Se da un lato Fischbach e Haber rifiutano, a ragione, ogni sobrietà nella critica, dall'altro

¹²⁸ *Ivi*, p. 344. Con tale posizione Haber non cade in un'idea *naïve* di liberazione e rimane ben cosciente della difficoltà di tale percorso il quale assomiglia più «ad una disintossicazione incerta che ad una ritirata esplosiva ed euforica» (*Ibidem*).

possiamo però affermare di ritrovare tale sobrietà nella loro formulazione di una *pars construens*. Il positivo¹²⁹ risulta, ancora una volta, evanescente.

¹²⁹ Inteso nella sua declinazione singolare o plurale.

TERZA PARTE

Verso un futuro possibile

Che fine ha fatto il concetto di alienazione oggi? È questa la domanda a cui abbiamo tentato di rispondere nei capitoli precedenti muovendo attraverso il pensiero di autori tra loro diversi per impostazione, finalità e risultati. Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber ci hanno infatti restituito quattro interpretazioni dell'alienazione contemporanea tra loro molto vicine eppure differenti. Immaginando di fare un riassunto per chi iniziasse a leggere ora, potremmo dire che nel mondo contemporaneo la *Entfremdung* denuncia un modo di stare nelle relazioni e, nello specifico, una relazione di non relazione che perverte il nostro sé e la nostra libertà. Questo vizio relazionale è causato - o almeno direttamente favorito - dal tipo di società in cui viviamo che, anziché fornirci condizioni favorevoli al raggiungimento di una vita buona, ostacola quest'ultima e acuisce il patologico. Lontana dall'essere il migliore dei mondi possibili, la società contemporanea assomiglia più ad un nuovo mostro mitologico, metà competizione e metà accelerazione, che si nutre tanto più noi, letteralmente, ci esauriamo. In una condizione così caratterizzata ciò che risulta massimamente compromesso è il nostro modo di relazionarci al mondo; l'alienazione diviene allora indice di una *cattiva* relazione con il nostro *Umwelt* o, addirittura, il segno di una perdita del rapporto con esso. Il soggetto senza mondo è sradicato, svuotato, rigettato in se stesso e come tale diviene la perfetta pedina di un sistema che lo sfrutta in ogni suo aspetto, lo inganna e lo condanna ad una miseria tanto umana quanto economica. Parlare di alienazione oggi significa quindi passare attraverso concetti quali la privazione, la perdita, la sofferenza, lo svilimento, ma significa anche, necessariamente, porsi in un orizzonte di indagine più ampio capace di rispondere al carattere onnipervasivo del sistema neocapitalista. In breve: dall'*Arbeit* al βίος.

Dal percorso svolto sin qui mi sembra di poter trarre due prime conclusioni. In primo luogo, l'alienazione continua ad assomigliare più a quel concetto-costellazione più volte richiamato, che non ad un riferimento chiuso e statico. In secondo luogo, tale

agglomerato di fenomeni e categorie può avere ancora oggi molto da dirci. Il concetto di alienazione, cioè, non ha fatto una brutta fine,¹³⁰ o almeno è ancora uno strumento analitico salvabile e da salvare. Gli autori presi in esame nella seconda parte di questo lavoro si dirigono in tal direzione e ci restituiscono un ampio quadro di che cosa significhi parlare oggi di alienazione e di come occorra farlo. Pur con qualche criticità, Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber ridefiniscono il concetto, lo ricontestualizzano e tentano di strapparli a quell'eccesso di significati in cui era rimasto intrappolato.

Partendo da questi autori lo scopo della terza parte del lavoro intende essere triplice. Da un lato tornare su quanto emerso fin qui al fine di delineare i contorni della contemporanea semantica dell'alienazione. Per fare ciò ci soffermeremo su alcuni aspetti - in modo particolare la relazione tra alienazione e la dimensione dell'abitare - che abbiamo sinora soltanto sfiorato e torneremo sui punti critici evidenziati nelle varie interpretazioni e lasciati in sospeso. Dall'altro lato, muovendo proprio dalle criticità emerse, si tenterà di mettere in luce alcuni limiti delle ridefinizioni proposte dai vari autori con lo scopo di comprenderne le origini e ipotizzare, in conclusione, un possibile cambiamento che li risolva. Dopo averne ripercorso le origini e lo sviluppo e averne tracciato le coordinate presenti, la domanda che ci poniamo in questa ultima parte è: quale futuro per il concetto di alienazione?

¹³⁰ Come invece sembrava ipotizzare Enrico Donaggio nel suo già citato E. Donaggio, *Una brutta fine. Breve storia del concetto di alienazione*.

Capitolo 1 Percorsi attuali di disalienazione

1.1 L'alienazione come costellazione contemporanea

Il concetto di alienazione sembra essere divenuto problematico e sotto certi aspetti anche inattuale. Se esso è stato per lungo tempo il concetto centrale della critica sociale di sinistra (ma anche di quella conservatrice) [...] e se allo stesso tempo esso ha influenzato in vari modi la *critica della cultura* ispirata dall'esistenzialismo, oggi non solo esso è pressoché sparito dalla letteratura filosofica, ma non gioca più alcun ruolo neanche come vocabolo usato per una diagnosi del nostro tempo. [...] In ogni caso, il *problema* dell'alienazione sembra essere sempre - e forse oggi di nuovo - attuale.¹³¹

Da questa domanda prende avvio il testo di Rahel Jaeggi da cui siamo partiti per ricostruire il panorama contemporaneo della teoria dell'alienazione. Quello che l'autrice si pone all'inizio della sua ricerca è lo stesso dubbio con cui ci siamo lasciati alla fine della prima parte e che ha accompagnato ogni pagina di questo lavoro: occorre forse rinunciare al concetto di alienazione, rassegnarci alla sua inattualità e alla sua incapacità nel descrivere i problemi della società odierna? Può un concetto cucito da Marx¹³² addosso alla condizione dell'operaio salariato di metà '800 dirci ancora qualcosa riguardo la nostra condizione? Possiamo oggi affidarci a - e fidarci di - tale categoria critica? Muovendo da questi dubbi, tutti gli autori contemporanei qui presi in esame sono stati chiamati a dimostrare l'attuale capacità analitica e insieme euristica di una costellazione concettuale sovraccaricata di significati e aspettative sino agli anni '60-'70 e poi gradualmente accantonata. Prendere in esame la contemporanea ripresa del concetto di alienazione significa quindi non soltanto comprenderne la ridefinizione,

¹³¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 27.

¹³² Come abbiamo mostrato nella prima parte di questo lavoro il concetto di alienazione non nasce con Marx né può essere ristretto alle sole pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Con tale affermazione non si intende quindi attribuire la nascita e lo sviluppo del concetto solamente al pensiero marxiano. Ciò che si vuole sottolineare è che, come abbiamo visto, la ripresa del concetto da parte della teoria critica contemporanea passa necessariamente attraverso il confronto con Marx e la sua declinazione dell'alienazione.

ma anche e soprattutto far emergere l'attuale potenzialità di tale categoria e dimostrare la sua capacità di aderenza al reale.

Attraverso Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber abbiamo quindi non soltanto tentato di ridefinire la *Entfremdung* ma anche di riabilitarla nel suo ruolo critico e diagnostico. Tramite il loro pensiero il concetto di alienazione e le sue categorie satellite sono state ripensate, ricollocate e ridefinite e hanno dimostrato di poter assumere un ruolo rilevante all'interno dell'analisi critica della contemporaneità. Ciò che è emerso è un concetto senza dubbio rimodellato e per certi aspetti addirittura lontano dalla sua formulazione più classica, ma proprio per questo in grado di dare un nome a quelle fratture che caratterizzano la nostra esistenza nella società contemporanea. Arrivati a questo punto possiamo quindi osare sciogliere il dubbio da cui muovono Jaeggi e gli altri autori e da cui questo stesso studio ha preso avvio: quello di alienazione può ancora essere un concetto attuale capace di descrivere, analizzare e denunciare ciò che non va oggi. Per affermare ciò in via definitiva occorre però comprendere e riassumere quali siano le sue caratteristiche e in che modo possa essere ridefinito.

1.1.1 Die Entfremdung oggi

«L'alienazione si dice in molti modi» si è affermato all'inizio di questo lavoro. Avanzando nell'evoluzione del concetto tale molteplicità si è resa evidente e si è mantenuta una costante irrinunciabile. «L'alienazione si è sempre detta e continua a dirsi in molti modi» potremmo quindi affermare giunti a questo punto del lavoro. Passando attraverso le declinazioni dei vari autori la pluralità - di termini, di riferimenti, di significati, di fenomeni, di concetti - è l'elemento che più degli altri abbiamo sottolineato e visto emergere. In Hegel tale molteplicità risulta immediatamente evidente in quanto egli utilizza tre diversi termini (*Entfremdung*, *Entäußerung*, *Veräußerung*) per designare l'alienazione la quale può assumere valenza positiva o negativa a seconda del contesto e della dinamica che essa indica. In Marx ci troviamo invece di fronte ad una pluralità di un diverso tipo la quale può essere riscontrata nella diversità di fenomeni descritti dal concetto e nella molteplicità di livelli (oggettivo, soggettivo, sistemico) in cui questi fenomeni hanno luogo. Dal punto di vista dei termini e di significato vi è invece un restringimento di campo: il concetto di alienazione

(*Entfremdung-Entäußerung*) serve a descrivere e denunciare quei fenomeni e quelle dinamiche disumanizzanti proprie del sistema capitalista. La *Entfremdung* rappresenta una distorsione di ciò che potrebbe e dovrebbe essere diversamente, pertanto il suo concetto inizia ad avere un significato strettamente negativo.

Da Marx al panorama contemporaneo la molteplicità dei fenomeni e dei concetti raggruppabili sotto al nome di alienazione aumenta sino a raggiungere la sua estensione più ampia e ad arrivare, poi, a svuotarsi con il graduale abbandono dell'utilizzo di questa categoria all'interno del discorso filosofico e della diagnosi sociale. Oggi, come abbiamo visto nei precedenti capitoli, gli autori che tentano di recuperare e riabilitare il concetto ne salvano la pluralità. Sono infatti plurali i fenomeni e le dinamiche descritti, sono plurali i concetti e la semantica utilizzati per sviscerare gli aspetti legati alla *Entfremdung*, sono plurali il grado e l'estensione del negativo denunciato. Ciò che rimane univoco è il significato attribuito all'alienazione la quale assume sempre la connotazione di un difetto, di un disturbo, di una mancanza o di un peggioramento. Il contemporaneo concetto di alienazione (*Entfremdung*),¹³³ in quanto concetto critico, continua perciò a mantenere un significato strettamente negativo. Il suo ruolo è infatti quello di evidenziare e spiegare quelle dinamiche nocive che turbano e ostacolano una vita buona e un'esistenza se non compiuta, almeno tollerabile.

Su tale aspetto risulta particolarmente evidente il punto di contatto tra la reinterpretazione contemporanea e la declinazione marxiana la quale dà avvio a quell'utilizzo critico del concetto che abbiamo sottolineato in tutti e quattro gli autori. L'alienazione è, oggi come nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, la cartina tornasole di ciò che nella società abbrutisce l'umano e ne impedisce la piena realizzazione. Guardando a quanto evidenziato fin qui, Jaeggi intende la *Entfremdung* come un ostacolo al raggiungimento della vita buona; Rosa riprende questa interpretazione e analizza le dinamiche patologiche (o potenzialmente tali) della società contemporanea; Fischbach deriva lo stato di alienazione dal carattere intollerabile della

¹³³ È il termine utilizzato da Rosa e Jaeggi mentre Fischbach e Haber utilizzano il francese *aliénation*. Andando oltre la differenza linguistica ciò che si può constatare è un comune modo di intendere l'alienazione nel senso di quella *Entfremdung* potenzialmente distruttrice che abbiamo visto in atto all'interno del pensiero di Hegel. La *Entäußerung* non è più uno dei modi in cui viene chiamata l'alienazione perché apre a delle interpretazioni positive (si pensi a quanto detto in Hegel ma anche a quanto sottolinea Fischbach nella sua traduzione dei manoscritti parigini) che l'utilizzo critico del concetto non ammette.

vita nel sistema capitalista e lo descrive nei termini di un'esistenza svuotata e impoverita; Haber insiste sullo svilimento e sulla sofferenza favoriti da un sistema neocapitalista subdolo e ubiquo. Il modello di alienazione da cui tutti e quattro, in maniera maggiore o minore, muovono è dunque il concetto critico marxiano. Con ciò non si vuole però affermare che il riferimento contemporaneo all'alienazione non sia altro che un'ennesima reinterpretazione marxista di tale categoria. Come abbiamo più volte evidenziato, il concetto viene rimodellato all'interno del panorama attuale e i vari autori derivano la loro concezione della *Entfremdung* da contaminazioni estremamente differenti. Tutto ciò dà vita ad una costellazione concettuale che senza dubbio risulta legata al concetto marxiano, ma che allo stesso tempo se ne discosta per alcuni versi e tenta, a tratti, di camminare sui suoi piedi.

Un altro elemento che mi sembra definire il concetto contemporaneo di alienazione è quel carattere diagnostico che più volte abbiamo sottolineato. L'alienazione viene intesa nei termini di una patologia della società che affetta forme di vita, gruppi sociali, relazioni e individui la quale si manifesta attraverso una molteplicità di sintomi. Averne chiaro il concetto risulta perciò fondamentale in quanto è attraverso di esso che i sintomi possono essere riconosciuti e diviene possibile compiere una valutazione dello stato delle cose. Il ruolo e la potenzialità attuali di una teoria dell'alienazione consistono proprio in questo, nel saper vedere le manifestazioni del patologico, nell'indicarle come tali e nel ricondurle alle loro possibili cause le quali, come in una malattia, non sempre risultano immediatamente evidenti. La peculiarità che il concetto contemporaneo di alienazione conserva e amplifica è dunque quella, si potrebbe dire, di cogliere i *legami*, di renderli evidenti.¹³⁴

Il carattere diagnostico delinea il ruolo dell'odierna teoria dell'alienazione e ne evidenzia l'importanza ma ci permette allo stesso tempo di mettere in luce un ulteriore elemento: l'alienazione rappresenta nel pensiero critico contemporaneo un'alterazione peggiorativa dell'organismo sociale, della dimensione relazionale e, insieme, dell'esistenza individuale. La metafora della patologia e il linguaggio medico mettono in luce come di fatto la *Entfremdung* rappresenti uno stato nocivo e anormale per la

¹³⁴ Penso in modo particolare alla molteplicità di esempi offerti dall'analisi di Rosa. Nella sua indagine siamo infatti passati dal prendere in esame il modo in cui utilizziamo le nuove tecnologie, alla velocità con cui si producono i cambiamenti sociali, per arrivare poi al *burn-out* psicologico e all'analisi di nuovi modelli antropologici, seguendo il filo conduttore dell'accelerazione e della stabilizzazione dinamica.

società e per gli individui, allo stesso modo in cui una malattia è una condizione insolita che disturba e lede il funzionamento dell'organismo. L'alienazione e l'estraneazione non rappresentano dunque uno dei modi di essere-nel-mondo, ma piuttosto una modalità perversa dello stare al mondo e nella società. Per questo motivo la diagnosi di alienazione porta sempre con sé una valutazione sul reale che evidenzia non soltanto un malfunzionamento ma piuttosto, usando le parole di Yvon Quiniou, una «lesione scandalosa».¹³⁵

Anche nella ripresa di Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber il giudizio di alienazione sembrerebbe perciò chiamare in causa due aspetti a cui gli autori fanno più volte riferimento: da un lato una visione assiologica secondo la quale lo stato delle cose viene valutato peggiore rispetto ad un'altra realtà possibile considerata migliore; dall'altro lato, l'intento di formulare delle norme per orientare la realtà verso quel migliore possibile.¹³⁶ Come vedremo nei paragrafi successivi, però, questi due aspetti rischiano di essere traditi o svuotati da alcune criticità rintracciabili in tutti gli autori. L'assenza di un riferimento che possa dirsi universale, di un orizzonte comune condiviso e di un positivo verso cui orientare lo sguardo, rendono infatti problematico rintracciare una visione che possa dirsi propriamente assiologica e una normatività realmente efficace. Ciò che mi sembra vada invece evidenziato nei quattro autori che abbiamo preso in esame, è la volontà di rompere con il mito positivista di un'analisi neutrale e oggettiva che non intacchi la realtà a cui si applica. Indagare la contemporaneità attraverso la lente dell'alienazione significa scegliere di comprenderla applicando ad essa un giudizio di valore che non si limita a descrivere i fenomeni, ma punta i piedi di fronte ad essi. L'interferenza con il sistema diviene uno scopo da perseguire più che un effetto collaterale.

Questo aspetto ci permette di ricollegarci ad un altro elemento che abbiamo più volte incontrato e che rappresenta una costante evidenziabile in tutti gli autori: l'attenzione e l'aderenza ai fenomeni. In modo particolare ciò si è reso evidente con Jaeggi e con Rosa, i quali adottano esplicitamente un approccio fenomenologico declinato nel senso

¹³⁵ Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, cit., p. 81.

¹³⁶ Yvon Quiniou insiste su tale aspetto insito nel concetto di alienazione e scrive: «Il giudizio di alienazione non si accontenta di comprendere il reale [...] parlare di alienazione, qualunque sia l'importanza dei fatti sui quali ci si appoggia e delle informazioni a cui si fa ricorso, non significa solamente constatare o comprendere, significa *giudicare* il presente o l'attuale dal punto di vista assiologico di un futuro o di un possibile migliore» (*Ibidem*).

di uno sguardo capace di entrare in ciò che si manifesta nella realtà e di saperlo osservare. Pur non facendo direttamente riferimento ad un simile approccio, anche Fischbach e Haber mi sembrano condividere questa stessa attenzione per i fenomeni. Entrambi, infatti, non soltanto muovono dall'esperienza concreta e dall'analisi di ciò che si palesa dinanzi ai loro occhi, ma prestano particolare attenzione all'esistenza incarnata dei singoli soggetti. Ciò risulta particolarmente evidenziabile nel loro richiamo alla sofferenza la quale rappresenta una condizione concreta che richiede di essere toccata con mano e vissuta empaticamente per essere compresa e denunciata.

Tutto ciò ci permette di affermare che i concetti di alienazione e le altre categorie che abbiamo incontrato scaturiscono dall'osservazione della realtà odierna e risultano ad essa indissolubilmente legati. Come abbiamo già affermato, cioè, essi nascono "dal basso", da tutti quei fenomeni che concretamente caratterizzano il presente, ed è proprio questa fedeltà al reale a rendere necessaria quella pluralità di termini, concetti, e livelli di indagine prima richiamata. La contemporanea categoria di *Entfremdung* scaturisce dalla fattualità e in quanto tale rifiuta di considerarsi il risultato dello scarto tra un modello di realtà aprioristicamente definito e la sua concreta attuazione. Questo rifiuto e l'aderenza al presente storico rappresentano due elementi fondamentali per comprendere la ripresa contemporanea che stiamo qui analizzando. Il concetto che si intende salvare non ha nulla a che vedere con una definizione preconfezionata dell'uomo o della società che pretenderebbe di fungere da metro di valutazione della realtà e di fondare la distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male.

Per Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber il giudizio di alienazione emerge sempre dalla realtà dinanzi cui si pone. Ciò ci permette di comprendere meglio in che senso dobbiamo intendere quell'antiessenzialismo - e anche l'antipaternalismo - che abbiamo constatato in modo particolare in Jaeggi, ma che si è mantenuto presente in tutte le altre declinazioni di questa categoria. Il rifiuto dell'essenzialismo e di un'impostazione paternalista possono infatti, non senza problemi, essere interpretati come una diretta conseguenza di questa fedeltà ai fenomeni e al contesto, la quale non lascia spazio ad alcun riferimento aprioristico e astorico. In breve, l'antiessenzialismo¹³⁷ della teoria critica contemporanea intende porsi come una nuova forma di "fedeltà alla terra".

¹³⁷ La questione dell'essenzialismo, di questo emergere "dal basso" della critica proposta e del rifiuto di ogni riferimento universale, con le conseguenze che questo rifiuto hanno sul concetto contemporaneo di alienazione, rappresentano delle forti criticità su cui torneremo alla fine di questo paragrafo.

Tutto ciò risulta ancora più chiaro se si prende in considerazione un ulteriore elemento che abbiamo già sottolineato parlando del cambiamento di prospettiva messo in atto da Jaeggi: il passaggio dal “che cosa” al “come”. L’alienazione contemporanea non deriva più soltanto da quello che faccio, dalla cosa con cui mi relaziono o meno, da ciò a cui ho accesso, ecc.; essa riguarda piuttosto la modalità in cui faccio qualcosa, instaurando e vivo una relazione, utilizzo i miei strumenti e mi rapporto al mondo oggettivo. Pur nella diversità delle loro interpretazioni, tutti gli autori rimangono fedeli a questo cambiamento di prospettiva che mi sembra si possa scorgere persino in Fischbach il quale risulta, tra gli altri, quello più legato ad una concezione classico-marxista dell’alienazione. Anche in lui, infatti, è il modo di stare - o non stare - nel mondo a definire il nostro stato di alienazione il quale dunque non è più immediatamente identificabile come una diretta conseguenza del tipo di lavoro svolto o della privatizzazione dei mezzi di produzione.

L’indagine critica contemporanea, cioè, si concentra più sulla forma che non sul contenuto. Essa non si focalizza solamente sui soggetti e gli oggetti coinvolti, ma presta attenzione a ciò che sta nel mezzo, alle relazioni, ai punti di contatto. Volendo riassumere con una frase, è nel *come* che va rintracciato *ce qui ne va pas*. Questo cambiamento di prospettiva caratterizza fortemente il contemporaneo concetto di alienazione il quale riesce così, come abbiamo più volte sottolineato, a porsi oltre la tradizionale divisione tra dimensione oggettiva e soggettiva. L’indagine si rivolge sempre ai soggetti e alle dinamiche sociali, due dimensioni che non possono essere separate e analizzate singolarmente in quanto si definiscono e compiono vicendevolmente.¹³⁸ Per questo motivo la *Entfremdung* non può essere detta solamente oggettiva o soggettiva ma è sempre, piuttosto, entrambe. In linea con quanto sottolinea Ferruccio Andolfi, mi sembra di poter evidenziare che nell’attuale riproposizione critica della teoria dell’alienazione: «scompare tra l’altro la dicotomia,

¹³⁸ Tale aspetto era già emerso nella prima parte del lavoro in modo particolare attraverso Horkheimer, Adorno e Foucault. Dopo di essi - e dopo lo strutturalismo e il post-strutturalismo - cade ogni pretesa di isolare nell’indagine l’individuo dalla società e viceversa, e diviene invece necessario comprendere in che modo e quanto essi si definiscano l’un l’altro. La ripresa contemporanea della categoria di alienazione deve quindi necessariamente superare la dicotomia e restituire un concetto in grado di tenere insieme - perché così si manifestano nella realtà - autoestraniazione e alienazione oggettiva.

sempre incombente nella letteratura critica marxista, tra alienazione sociale e personale». ¹³⁹

Questo cambiamento permette alla categoria di *Entfremdung* di dirci ancora qualcosa sulla società contemporanea e sulle nostre esistenze senza ridursi ad un elenco di dinamiche e situazioni da evitare. Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber attraverso la pluralità degli esempi ci mostrano l'estensione e la varietà dei fenomeni in cui possiamo rintracciare l'alienazione, senza che questa molteplicità si traduca in una confusione o in un eccesso di ricchezza. Essi mostrano non tanto che ogni cosa è fonte di alienazione, ma che l'alienazione nelle sue differenti modalità si può manifestare ovunque laddove ci siano - o non ci siano - determinate caratteristiche. A mio avviso tale aspetto, che rappresenta il cuore pulsante della ripresa contemporanea del concetto, risponde perfettamente a quell'ubiquità del sistema che abbiamo richiamato in modo particolare con Haber ma che è emersa - seppur in termini diversi - anche negli altri autori. Dinanzi ad un sistema che si espande dalla sfera economica sino a quella più intima e arriva persino a dettare il ritmo delle nostre giornate, i sentimenti da investire nelle nostre attività, gli obiettivi da perseguire, i bisogni e le paure da nutrire, o il concetto di alienazione si dichiara insufficiente e soccombe alla sua inattualità, o ricade in una confusione di significati, o si rende anch'esso fluido e dinamico come la materia che intende analizzare. È in questa terza via che mi sembra di poter collocare Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber e le loro reinterpretazioni della *Entfremdung*.

1.1.2 Breve focus: alienazione e habitare

La pluralità, l'orizzonte diagnostico, lo sguardo rivolto ai fenomeni, il superamento della dicotomia tra dimensione oggettiva e soggettiva, la fluidità e il dinamismo sono le caratteristiche che emergono trasversalmente, in misura più o meno maggiore, nelle reinterpretazioni della categoria di alienazione che abbiamo preso in esame. Accanto a queste, attraverso ogni autore siamo stati in grado di ampliare quella costellazione di significati e concetti che abbiamo iniziato a tracciare sin dalle prime pagine del lavoro. Da questo punto di vista le differenze tra Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber emergono in

¹³⁹ F. Andolfi, *Il positivo fondato su se stesso. La presenza di Feuerbach nei manoscritti marxiani del 1844*, "La società degli individui", n.68, 2018, pp. 63-76, p. 72.

maniera più netta e risulta difficile disegnare una semantica comune in grado di esprimere pienamente la ricchezza dei singoli tentativi senza essere, però, la loro mera somma.

Tuttavia all'interno di questa differenza di declinazioni, mi sembra di poter rintracciare un'accezione ricorrente che abbiamo solamente intravisto ma sulla quale vale la pena di ritornare perché ci permette di tracciare un ulteriore filo di congiunzione tra i vari autori e di delineare ancor meglio i contorni dell'attuale concetto di alienazione. Mi riferisco al rapporto, emerso in vari passaggi, tra l'alienazione e l'*abitare* inteso non soltanto come il risiedere in un'abitazione, ma più originariamente come: «quel certo modo di essere al mondo che è proprio dell'umano».¹⁴⁰ In tal senso mi sembra di poter rintracciare la possibilità di interpretare la *Entfremdung* come un abitare difettoso e, viceversa, di scorgere nel carattere dell'inabitabile almeno una traccia della *Entfremdung*. Tale rapporto può essere intravisto sin dall'etimologia di questo termine che contiene al suo interno *Fremde*, ossia l'estraneo, lo sconosciuto, lo straniero e per questo, come abbiamo già visto, può essere tradotto con "estraneazione". Similmente, alienazione deriva da *alius* che rimanda a tutta quella sfera dell'alterità e di ciò che è diverso. Sin dal suo significato, perciò, l'alienazione evoca una condizione in cui non si è al proprio posto, in cui ci si sente estranei o che è vissuta come qualcosa d'altro rispetto a ciò che invece ci riguarda, una situazione in cui si è in un certo senso lontani da quell'ambiente (inteso in senso lato) familiare che chiamiamo casa. In breve, l'alienazione porta con sé, sin dalla sua definizione, la sfumatura del trovarsi in un *altrove* in cui non riusciamo - o in cui non possiamo - stare, un *altrove* in questo senso *inabitabile*.

Dall'altro lato, anche riflettendo sull'etimologia del verbo "abitare" possiamo rilevare degli aspetti che ci permettono di intravedere un punto di contatto con la teoria dell'alienazione. Come nota Carla Danani, *habitare* è infatti un frequentativo di *habere*¹⁴¹ e in quanto tale esprime un avere che ha durata nel tempo, indica cioè l'averne spesso qualcosa o l'essere abituati ad avere. Spostandoci sul verbo *habere* possiamo poi notare una differenza di significato tra il suo uso transitivo e quello intransitivo

¹⁴⁰ C. Danani, "Oikosofia". *Prospettive filosofiche dell'abitare*, in G. Boselli (a cura di), *Abitare Celebrare Trasformare*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2018, pp. 80-103, p. 81.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 89.

In senso transitivo il suo compimento sta nel passaggio su un oggetto: l'accento cade su qualcosa che si ha (anche se l'avuto può costituire parte integrante dell'avente, come sono le maniche per una tunica); in senso intransitivo fa riferimento al soggetto stesso che ha: come un disporre di sé, un aversi, un trovarsi.¹⁴²

Dunque, seguendo la sua etimologia, l'abitare esprime un *avere* prolungato nel tempo il quale non indica soltanto il possesso di un oggetto ma concerne l'*essere*.¹⁴³ Abitare (un luogo, una relazione, se stessi) significa avere stabilmente qualcosa ed essere costituiti da questo avere, esprime quindi una relazione propriamente umana di significato e di valore la quale definisce, allo stesso tempo, il mondo e il soggetto che la vivono. Così inteso l'abitare non è una tra le tante azioni che un individuo può o non può compiere; esso concerne quel processo di soggettivazione e di costruzione del mondo da cui ogni individualità scaturisce. In quanto tale, come modo umano di vivere l'appartenenza al mondo,¹⁴⁴ l'abitare risulta esposto a dinamiche e fenomeni di alienazione che possono deviarlo, ostacolarlo o addirittura impedirlo.¹⁴⁵

Tale rapporto tra alienazione e incapacità o impossibilità di abitare può essere rintracciato in diversi aspetti di quanto abbiamo visto fin dall'inizio di questo lavoro. In Hegel molto interessante ed emblematica a tal proposito mi sembra essere la descrizione di Abramo - figura che come sottolineato in precedenza incarna l'opposizione e la scissione - il quale viene detto *ein Fremdling auf Erden*, un forestiero

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Per spiegare questo aspetto Danani fa riferimento ad Aristotele e scrive: «Se per cercare di dipanare questa complessità di "avere" ricorriamo ad Aristotele, rilevando che *habere* corrisponde al greco *échein*, possiamo ricordare che nella *Metafisica* dice che "avere" è una categoria che si riferisce all'essere, cosa che ribadisce anche nelle *Categorie* e nei *Topici*. Dell'avere, secondo Aristotele, si può parlare in quanto si dice che un soggetto ha qualcosa (a), oppure in quanto una cosa si ha in qualche modo in se stessa o rispetto a un'altra cosa (b). [...] Il secondo significato di "avere" (b), invece, che sembra corrispondere a quello che abbiamo chiamato intransitivo, è detto consistere nel modo in cui una cosa si ha in se stessa o rispetto a un'altra cosa: questo modo di "aversi" (*se habere*, "comportarsi", "atteggiarsi", eccetera) si realizza secondo una certa qualità» (*Ivi*, pp. 89-90).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Con tale termine mi riferisco a quella distanza ed alla sospensione di ogni relazione di valore e di significato che si verificano, come abbiamo più volte sottolineato, nei fenomeni di alienazione.

sulla terra.¹⁴⁶ Attraverso questa definizione antitetica Hegel suggerisce che Abramo sia uno straniero nel suo stesso mondo non perché provenga, di fatto, da un altro luogo, ma perché la scissione di cui è portatore gli impedisce di abitarlo pienamente. È proprio la sua incapacità di abitare la Terra a far scaturire l'antitesi che lo definisce: Abramo non abita il mondo di cui fa parte e per questo può addirittura essere considerato un *Fremde* cioè qualcuno che proviene da un altro posto.

In Marx il legame tra alienazione e inabitabilità emerge in maniera forse più evidente attraverso la descrizione della condizione operaia. Il lavoratore salariato, come abbiamo già sottolineato, non può sentirsi a casa da nessuna parte: nel luogo di lavoro viene infatti sfruttato, mercificato e ridotto a ciò che produce attraverso la sua forza; uscito dalla fabbrica torna poi in un'abitazione che non gli appartiene, piccola e malmessa, all'interno della quale non può far altro che accrescere la sua condizione di estraneità. Le case degli operai, emblema di quell'astratta semplificazione dei bisogni¹⁴⁷ che nella società capitalista abbrutisce l'umano, sono inabitabili - nel significato comune - perché insalubri, e allo stesso tempo risulta pressoché impossibile abitarle - inteso nel senso di una relazione significativa - perché esse appartengono a qualcun altro che ne decide il prezzo e può rivenderle per sé in qualsiasi momento. Scrive Marx

l'uomo ritorna ad abitare nelle caverne, la cui aria però è ormai viziata dal mefitico alito pestilenziale della civiltà, e ove egli abita ormai soltanto a titolo *precario*, rappresentando esse per lui ormai una estranea potenza che può essergli sottratta ogni giorno e da cui ogni giorno può esser cacciato se non paga. Perché egli questo sepolcro lo deve *pagare*. La casa *luminosa*, che, in Eschilo, Prometeo addita come uno dei grandi doni con cui ha trasformato i selvaggi in uomini, non esiste più per l'operaio.¹⁴⁸

La condizione abitativa dell'operaio diviene, nei manoscritti parigini, allo stesso tempo espressione e causa della *Entfremdung* che caratterizza la vita del lavoratore salariato.

Quel doppio filo che intercorre tra l'alienazione e un cattivo modo di abitare inizia quindi a delinarsi in maniera più netta e diviene ancor più evidente all'interno del

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 18.

¹⁴⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 122.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 122-123.

pensiero di Heidegger il quale è il primo a porre la questione dell'abitare nel modo in cui la stiamo qui tracciando. In *Costruire, Abitare, Pensare*¹⁴⁹ il punto di partenza della riflessione è proprio che cosa sia l'abitare e in che relazione, non solamente di mezzo-fine, esso si trovi con il costruire. Attraverso un percorso etimologico il filosofo tenta di evidenziare una connessione tra il costruire (*bauen*) - che nel suo termine antico (*buon*) significava abitare cioè rimanere, trattenersi -¹⁵⁰ e la prima persona presente singolare del verbo essere (*ich bin*)

Che significa allora: *ich bin*, io sono? L'antica parola *bauen*, a cui si ricollega il «*bin*», risponde: «*ich bin*», «*du bist*» vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buon*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare. L'antica parola *bauen*, secondo la quale l'uomo è in quanto *abita*, significa però anche, nello stesso tempo, custodire e coltivare il campo (*den Acker bauen*), coltivare la vigna.¹⁵¹

Heidegger ci dice che l'abitare è il modo in cui l'uomo è al mondo. Esso non è un'azione tra le altre e non si limita al fatto di avere un alloggio;¹⁵² l'abitare è ciò che caratterizza l'uomo nel suo stare al mondo, nella sua finitezza e che in quanto tale è proprio solamente dell'essere umano.¹⁵³ Egli aggiunge però un ulteriore elemento: tornando ai suoi significati caduti nell'oblio, scopriamo che l'abitare può essere inteso nel senso di un coltivare ed esprime, perciò, uno *stare* che è sempre anche un

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in id. *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullinger 1954 (*Costruire, Abitare, Pensare*, in id. *Saggi e discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96- 108).

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 97.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Carla Danani sottolinea questo aspetto affermando: «L'abitare non riguarda un settore limitato del vivere, ma tutto il modo d'essere dell'umano» (C. Danani, «*Oikosofia*». *Prospettive filosofiche dell'abitare*, cit., p. 82).

¹⁵³ Su tale aspetto converge in modo particolare la riflessione di Merleau-Ponty per cui l'essere umano è coscienza incarnata che esiste nel mondo. Tale esistere non è però uno stare al mondo come quello delle altre cose: «Dell'essere umano si deve quindi dire che non sta nel mondo come vi sono le cose, come l'acqua è nel bicchiere o l'albero in giardino. Diciamo che sta nel mondo venendo *al* mondo. Il suo modo di stare al mondo lo chiamiamo appunto "abitare"» (*Ivi*, p. 84).

custodire. Attraverso l'indagine etimologica condotta da Heidegger siamo quindi in grado di tracciare un filo che lega direttamente l'abitare, l'essere, il costruire e il prendersi cura e li pone come tasselli che compongono e descrivono l'umano stare al mondo.

Questa sovrapposizione di significati ci interessa particolarmente perché è all'interno di essa che possiamo rintracciare un punto di evidente contatto con l'alienazione. Come abbiamo visto, nel pensiero heideggeriano la *Entfremdung* ha a che fare con l'impersonale e l'inautentico ed è uno dei modi d'essere-nel-mondo del *Dasein*. L'alienazione descrive lo stare al mondo dell'Esserci assorbito dal chiacchiericcio e dall'indifferenziato, cioè un modo di stare al mondo che tradisce quell'abitare responsivo il quale porta con sé - nel suo significato più profondo - il senso di un permanere, di un costruire e di un aver cura. Se nell'abitare «risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra»,¹⁵⁴ nello stare al mondo viziato dalla *Entfremdung* «l'uomo perde ciò che ha di più proprio e cade nell'anonimia del “si dice, si fa, ecc.”». ¹⁵⁵ L'alienazione, mi sembra di poter trarre da Heidegger, è un abitare smarrito e svuotato.

Tale declinazione del concetto non viene abbandonata nella sua evoluzione e nella sua rielaborazione contemporanea ed è rintracciabile in diversi aspetti di quanto abbiamo detto attraverso Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber. Per quanto riguarda Jaeggi, è lei stessa nella postfazione al suo lavoro ad indicare la possibilità di esprimere la *Entfremdung* contemporanea come incapacità di abitare. Nella sua reinterpretazione l'alienazione è definita come una relazione deficitaria che intacca, irrigidisce e limita quel continuo processo di appropriazione attraverso cui il sé si costituisce. Questa relazione, sottolinea Jaeggi, è sempre *biunivoca* poiché coinvolge il soggetto nel suo punto di sutura¹⁵⁶ con l'alterità, con il mondo e tutto quell'insieme di istituzioni, dinamiche e strutture economico-politico-sociali che possono fungere da aiuto e sostegno o, al contrario, ostacolare la vita degli individui. Da questa biunivocità Jaeggi arriva ad esplicitare il rapporto tra alienazione e inabitabilità il quale può essere così riassunto: «l'alienazione è il *non essere a casa in un mondo dove non vi è alcuna*

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Costruire, Abitare, Pensare*, cit., p. 99.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. X.

¹⁵⁶ Immagine utilizzata dalla stessa Jaeggi (R. Jaeggi. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 336).

dimora».¹⁵⁷ Ciò che la filosofa sottolinea è quindi non soltanto la possibilità di interpretare la *Entfremdung* come un abitare distorto o impedito, ma anche la necessità di cogliere la doppia natura di tale inabitabilità: da un lato il soggetto che sperimenta l'alienazione non riesce ad instaurare una relazione responsiva e di fiducia col mondo, ad appropriarsene, quindi, a sentirsi a casa al suo interno; a sua volta il mondo sociale in quanto luogo di istituzioni e forme di vita alienanti per gli individui, risulta inabitabile al pari di quanto abbiamo detto della casa dell'operaio marxiano. Scrive Jaeggi esplicitando tale aspetto

*Sul piano soggettivo, essere alienati significa non potersi sentire «a casa» nel mondo sociale (quindi: non avere fiducia nelle istituzioni sociali, non potersi identificare con esse o non poterle fare proprie). La dimensione oggettiva dell'alienazione rimanda invece al fatto che il mondo sociale non offre alcuna occasione per un'identificazione di questo tipo e non offre alcuna possibilità di appropriazione. Esso è, per rimanere nella metafora, «inabitabile».*¹⁵⁸

Similmente all'Abramo hegeliano, il soggetto alienato descritto dalla studiosa tedesca è uno straniero nel suo stesso mondo. Dall'altro lato, quest'ultimo, anziché rappresentare un luogo in cui sentirsi accolti e protetti, può divenire un'alterità inappropriabile che ostacola la propria libertà e impedisce ogni identificazione.

Riassumendo, non soltanto l'alienazione si manifesta come un abitare deficitario e viceversa, ma ciò che Jaeggi sottolinea attraverso la sua riflessione è che il mondo non è di per sé una dimora.¹⁵⁹ La sua capacità di essere un luogo di accrescimento e risonanza per l'umano dipende sempre dalla qualità delle istituzioni, delle dinamiche e delle strutture (sociali, politiche ed economiche) che lo costituiscono le quali possono

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 338.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 340-341.

essere dette delle vere e proprie condizioni di giustizia o di ingiustizia.¹⁶⁰ Da qui la riflessione sull'abitare si intreccia con il pensiero degli altri autori e in modo particolare con l'indagine di Hartmut Rosa che ritorna più volte su tale aspetto. Analizzando gli effetti dell'accelerazione tecnologica sulla realtà sociale e sulle nostre vite abbiamo già evidenziato il modo in cui, stando all'analisi del sociologo, tendiamo a vivere i luoghi e gli spazi nella società contemporanea. L'esempio del tempo impiegato per spostarci in aereo dall'altra parte del mondo ci ha aiutato ad evidenziare una *contrazione* dello spazio mentre, prendendo in prestito il termine da Marc Augé, abbiamo sottolineato come luoghi reali tendano oggi sempre più a divenire dei *nonluoghi*. Dall'indagine sociologica condotta da Rosa emerge dunque chiaramente che uno degli effetti alimentati dall'accelerazione e dalla competizione che definiscono la società contemporanea è quello di alterare il nostro stare - fisicamente e spazialmente - al mondo, di saperlo abitare in maniera relazionale e responsiva.

Il richiamo a Marc Augé e alla sua definizione dei *nonluoghi* risulta particolarmente significativo per quanto stiamo osservando. Il sociologo francese afferma infatti

Se un luogo può essere definito come identitario, relazionale e storico, uno spazio che non può definirsi identitario, relazionale e storico definirà un nonluogo. L'ipotesi che qui sosteniamo è che la surmodernità è produttrice di nonluoghi, cioè di spazi che non sono di per sé luoghi antropologici.¹⁶¹

¹⁶⁰ Su tale aspetto insiste Carla Danani: «I luoghi non sono semplicemente scenari su cui si svolgono le vicende personali e collettive, ma materia prima di cui le esistenze vivono. Entrano in gioco, perciò, come condizioni di giustizia e ingiustizia. Si deve togliere dall'oblio la locicità, come dimensione costitutiva della dimensione politica, perché sia possibile cogliere forze, dinamiche, risvolti, effetti e contesti altrimenti invisibili» (C. Danani, "*Oikosofia*". *Prospettive filosofiche dell'abitare*, cit., p. 99).

¹⁶¹ M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Édition du Seuil, Paris 1992 (*Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, trad. it. D. Rolland, C. Milani, Elèuthera, Milano 2009) p.100. Per «luogo antropologico» si intende: «una costruzione concreta e simbolica dello spazio che da sola non può rendere conto delle vicissitudini e delle contraddizioni della vita sociale, ma a cui fanno riferimento tutti coloro a cui essa assegna un luogo, per quanto umile o modesto sia. [...] il luogo, il luogo antropologico è simultaneamente principio di senso per coloro che l'abitano e principio di intelligibilità per colui che l'osserva» (*Ivi*, p. 68).

Un *nonluogo* è dunque uno spazio con il quale non riusciamo a relazionarci e in cui non ci riconosciamo, uno spazio sradicato che ci appare muto, o peggio, totalmente indifferente, quasi invisibile. In breve, uno spazio che attraversiamo ma che non abitiamo. I *nonluoghi*, volutamente richiamati nell'indagine di Rosa, prosperano nella società contemporanea ipertecnologica, definita dall'*escalation* e dalla stabilizzazione dinamica e contribuiscono ad allontanare il mondo in cui viviamo da quella idea di dimora che abbiamo evocato con Jaeggi. Quello contemporaneo è al contrario

Un mondo in cui si nasce in clinica e si muore in ospedale, in cui si moltiplicano, con modalità lussuose o inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere e le occupazioni abusive, i club vacanza e i campi profughi, le bidonville destinate al crollo o a una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, in cui grandi magazzini, distributori automatici e carte di credito riannodano i gesti di un commercio «muto», un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero[...].¹⁶²

Il legame tra alienazione e incapacità di abitare emerge in maniera evidente dall'analisi sociologica. La contrazione dello spazio e il prosperare di luoghi che non riusciamo ad abitare costituiscono infatti molto più che uno sfondo distorto su cui si muovono le nostre esistenze; essi contribuiscono direttamente ad alimentare tutti quei processi che definiscono l'alienazione contemporanea e che deviano gli individui da uno stare al mondo in maniera risonante.

Anche nella visione di Fischbach e Haber l'alienazione ha a che fare con un certo modo di stare al mondo e con la nostra incapacità di abitarlo pienamente. Tale incapacità ha per entrambi gli autori origini sociali¹⁶³ e va rintracciata nelle forme e negli effetti dell'impostazione capitalista del sistema. Il mondo contemporaneo è un luogo invivibile in cui non soltanto non ci si sente a casa, ma si fa fatica a sopravvivere e ad essere se stessi,¹⁶⁴ un luogo permeato dalla sofferenza e dall'intollerabile in cui la

¹⁶² *Ivi*, pp. 100-101.

¹⁶³ In modo particolare per Fischbach mentre Haber, come abbiamo visto, conferisce particolare importanza anche al versante soggettivo dell'alienazione.

¹⁶⁴ Mi riferisco alla *fatigue d'être soi* richiamata da Fischbach attraverso il lavoro di A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, O. Jacob, Paris 1998 (*La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, trad. it. S. Arecco, Einaudi, Torino 2010).

mercificazione e lo sfruttamento hanno ormai contaminato ogni sfera della vita. Per questo motivo una delle caratteristiche del soggetto contemporaneo è proprio quella di essere senza patria,¹⁶⁵ di condurre la propria esistenza come un apolide a tempo indeterminato. Questa assenza di patria si traduce secondo Fischbach in un «esilio del soggetto da qualsiasi mondo che possa essere suo: si tratta dell'assenza di un terreno sul quale il soggetto possa di nuovo insediarsi e che possa considerare come proprio».¹⁶⁶ L'*Heimatlosigkeit*¹⁶⁷ caratterizza l'uomo moderno e ne descrive l'incapacità ad abitare cioè ad appropriarsi (inteso nel senso di quell'averne stabilmente di cui dicevamo sopra attraverso i significati di *habere*) di un qualsiasi luogo sino a riconoscerlo come la sua propria dimora. L'uomo contemporaneo è, di fatto, un senzatetto.

L'alienazione, intesa nel senso della perdita del mondo denunciata da Fischbach, va quindi declinata anche come radicale incapacità del soggetto contemporaneo di abitare questo mondo e i luoghi in cui conduce la propria esistenza, di entrare in intimità con essi e, per questo, di riuscire a concepirli come propri. L'assenza di patria, lontana dall'essere una manifestazione di libertà, rappresenta una condizione patologica e nociva in cui risulta minacciato l'umano stare al mondo. Essa indica infatti la perdita di quella capacità dell'uomo di *se fixer* e di *se situer* nel mondo e porta con sé dinamiche di sradicamento e di depauperamento degli individui la cui vita risulta, letteralmente, estirpata e perciò lesa. Su tale aspetto mi sembra convergere il pensiero di Haber il quale, pur non parlando direttamente di assenza di patria, evidenzia un legame biunivoco che lega l'alienazione ad un cattivo modo di relazionarci al mondo e a ciò che ci circonda. Stando alla sua rilettura del concetto, ciò che appare compromesso nell'alienazione è proprio quell'apertura al sé, agli altri e all'ambiente circostante che caratterizza propriamente l'uomo in quanto essere agente - e parlante - situato nel mondo. Detto diversamente, l'alienazione si manifesta anche per Haber come

¹⁶⁵ L'*Heimat* di cui parla anche Rosa declinando l'alienazione come un modo estraneato di relazionarsi al mondo che si manifesta nell'incapacità di porsi in intimità con lo spazio e luoghi in cui viviamo.

¹⁶⁶ F. Fischbach, *Sans Objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, cit., p. 61.

¹⁶⁷ Termine che Fischbach riprende da Heidegger (*Ibidem*).

incapacità di abitare e di esplorare *empaticamente*¹⁶⁸ tutto quello con cui invece, come esseri umani, ci relazioniamo.

La differenza di significati e di interpretazioni attraverso cui avviene la ripresa del concetto di alienazione non sospende dunque quel filo che lega la *Entfremdung* all'*habitare*. Al contrario, esso mi sembra indicare una declinazione condivisa da tutti gli autori la quale ci permette di aggiungere un ulteriore elemento a quella costellazione odierna che abbiamo tentato di tracciare. L'alienazione ostacola e impedisce una vita buona, si manifesta in un cattivo rapporto col mondo o nella perdita del legame con esso o, ancora, in una dinamica di espropriazione che rende l'uomo poco più che uno straccio. Accanto a questo, siamo ora in grado di aggiungere, la *Entfremdung* sospende, svuota o devia quella capacità di dire *ich bin*, io abito.

1.1.3 Problemi e questioni irrisolte

Il confronto tra i vari autori e tra le loro declinazioni del concetto ci ha permesso di tracciare i contorni della contemporanea categoria di alienazione, di abbozzarne le caratteristiche e le potenzialità attuali, mentre attraverso il focus sull'abitare si è tentato di individuare una sfumatura comune in grado di attraversare le differenti definizioni. Tutto ciò ci restituisce un quadro dell'attuale teoria dell'alienazione e ci aiuta a toccare con mano la sua ricchezza e la sua capacità di indagare, ancora adesso, il reale che ha di fronte. Tuttavia, senza voler mettere in dubbio l'attualità del concetto e il valore dei suoi sviluppi contemporanei, vale la pena di ritornare su alcune questioni e punti critici emersi nei capitoli precedenti passando tra i vari autori. Ciò mi sembra utile in una duplice direzione: da un lato soffermarsi sugli elementi problematici ci permette di tracciare ancor meglio in che modo avviene l'odierna ripresa del concetto di alienazione e di riprendere alcuni passaggi centrali che accomunano le interpretazioni che abbiamo analizzato; dall'altro lato la riflessione sui punti critici intende non tanto mettere in evidenza i limiti delle visioni presentate dagli autori, ma piuttosto porci in reale dialogo con essi e con il loro tentativo di comprendere la contemporaneità attraverso una categoria filosofica ancora viva.

¹⁶⁸ S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, cit., p. 333.

Il primo elemento su cui mi sembra importante rivolgere l'attenzione - evidenziato in modo particolare con Jaeggi - riguarda l'estensione del campo di applicazione dell'odierna teoria dell'alienazione. Il dubbio emerso è che l'antiessenzialismo, l'antipaternalismo e, in modo particolare, il rifiuto di ogni riferimento metafisico e universale, unito a quella aderenza ai fenomeni che abbiamo sottolineato nelle pagine precedenti, concorra nel descrivere un concetto di alienazione ancora valido ma estremamente circoscritto. Ciò che è messo in evidenza da Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber è che non esiste qualcosa che possa essere giudicato universalmente e sempre alienante poiché la valutazione sulla *Entfremdung* non può prescindere dal contesto, dagli attori e dal momento a cui viene applicata. La diagnosi, si potrebbe dire, ha sempre un giorno e un soggetto specifici al variare dei quali non è più da considerarsi valida.

Tale aspetto rappresenta una caratteristica fondamentale su cui tutta la teoria critica contemporanea converge ed è proprio, come abbiamo visto, uno dei punti di forza della validità odierna del concetto di alienazione. Esso, tuttavia, mi sembra allo stesso tempo rappresentare un aspetto (almeno potenzialmente) problematico che rimane pressoché taciuto. Se in Marx la teoria dell'alienazione trovava il suo campo di azione nella critica del lavoro salariato su cui poggia il sistema capitalista e individuava al suo interno delle dinamiche universalmente valide, la contemporanea teoria dell'alienazione amplia il suo raggio d'azione ma elabora un giudizio che tende ad essere puntuale e frammentario. Vi è quindi un doppio movimento: da un lato l'indagine sull'alienazione deborda dai confini della critica del lavoro salariato e del sistema di produzione capitalista, si rende fluida, come abbiamo visto, e in grado di descrivere molteplici dinamiche che variano dalla sfera della psiche ai rapporti sociali, dal lavoro contemporaneo a processi di soggettivizzazione; dall'altro la valutazione prodotta da tale indagine, privata di qualsiasi orizzonte valutativo comune e della possibilità di andare oltre il particolare, rischia di restare confinata all'*hic et nunc* in cui emerge.

Questo carattere circoscritto è utile alle categorie elaborate per fuggire l'accusa di essenzialismo e per rigettare ogni interpretazione legghi il concetto di alienazione ad una presupposta definizione della natura umana e ad una predeterminata declinazione del bene e del male, ma limita la validità dell'analisi a quelle forme di vita, dinamiche e relazioni su cui lo sguardo critico si dirige. Va inoltre evidenziato che l'antiessenzialismo di cui stiamo parlando e che più volte abbiamo richiamato nel corso del testo appare

come una precisa volontà di rigettare qualsiasi riferimento ad un'essenza, ente, identità e natura trascendano il particolare. In nessuno degli autori vi è il tentativo di distinguere tra un riferimento all'essenza frutto di una cattiva astrazione che ipostatizza, assolutizza e separa - e che in questo senso può essere detto essenzialismo - e quell'intento, proprio del pensiero filosofico, di osservare il reale per coglierne ciò che è costitutivo e sostanziale e che può quindi essere detto essenziale senza richiamare un'accezione negativa del termine. La critica antiessenzialista degli autori contemporanei sembra dirigersi indistintamente verso identità astratte e irrispettose di ogni pluralità e particolarità, ma anche verso qualsiasi tentativo di individuare un nucleo antropologico positivo i cui aggettivi aperti abbraccino la molteplicità del reale.¹⁶⁹

In tal senso l'odierna critica dell'alienazione mi sembra porsi in linea con una generale tendenza, ravvisabile nella filosofia contemporanea, a decostruire l'universale e/o a ridurre la pretesa di universalità di ogni teoria. Il riferimento all'universale - concepito come un antipluralismo - appare infatti come un'utopia nostalgica o addirittura negativa da cui un'analisi filosofica dovrebbe allontanarsi¹⁷⁰ per ritenersi valida ancora oggi. Da qui la necessità di elaborare una critica che sia sempre immanente, interna e circoscritta, e che guardi con sospetto ogni modello, valutazione o descrizione intendano estendere il loro campo di applicazione oltre il contesto in cui emergono.

¹⁶⁹ È verso questo tentativo che si dirigerà l'ultimo paragrafo di questo lavoro.

¹⁷⁰ Tale tendenza mi sembra confermata dal fatto che, qualora si intenda ricorrere ad un approccio universale, quest'ultimo viene specificato e quasi giustificato. Particolarmente esplicito a tal proposito è il testo di Martha Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, che costituisce un riferimento ormai imprescindibile per chiunque si occupi di filosofia contemporanea, Nussbaum inizia definendo cosa si intenda per *Capabilities* e traccia le linee guida del suo pensiero all'interno delle quali sottolinea che il suo approccio è del tutto universale (*fully universal*) e normativo. Questo carattere universale, viene subito sottolineato, dev'essere pensato nei termini delle generali potenzialità umane e del loro sviluppo. In tal senso, ci dice Nussbaum, quella da lei proposta è una forma di universalismo attenta al pluralismo e in grado di prendersi cura delle differenze culturali. M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000 (*Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, trad. it. W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2011) pp. 6-9.

Senza inoltrarci nel *capabilities approach*, il riferimento a questi passaggi di Nussbaum mi sembra essere sintomatico di quella tendenza di cui stavo parlando. Nel contesto filosofico contemporaneo, il ricorso ad un approccio universale non soltanto dev'essere esplicitato ma richiede una giustificazione che spieghi perché e in che modo si intenda salvare un universalismo altrimenti considerato superato.

Tutto ciò mi sembra valga anche per gli autori che abbiamo preso in esame i quali si pongono in linea con tale allontanamento pur tentando di recuperare un concetto come quello di alienazione che, almeno nella sua lettura classica, si sporge spesso verso l'universale. Per questo motivo, gli autori contemporanei sui quali ci siamo soffermati hanno la premura - che in alcuni momenti diviene una vera e propria preoccupazione - di evitare qualsiasi riferimento al Bene pur giudicando positivamente o negativamente un determinato fenomeno, e quella di abbandonare la definizione di una natura umana o di un *proprium* dell'uomo pur analizzando le patologie dell'umano stare al mondo. Laddove, nel tracciare alcune linee antropologiche di riferimento, una caratteristica è definita come essenziale, viene sempre specificato - in una maniera che a tratti si potrebbe persino dire morbosa - che nulla intende rimandare a quell'essentialismo astorico, universale e aprioristico che viene in ogni modo rigettato e allontanato.

Ogni definizione, valutazione o giudizio sono da ricollocare entro coordinate spaziali, temporali e sociali che ne descrivono il contesto e ne tracciano le condizioni di esistenza. Ciò non rappresenta di per sé un problema e anzi, al contrario, costituisce il punto di partenza di ogni teoria contemporanea che voglia dirsi davvero critica. Il problema subentra quando l'analisi rimane legata a dinamiche e fenomeni troppo circoscritti, quando cioè il suo provenire *dal basso* anziché costituire un valore, la appiattisce. Tale pericolo mi sembra emergere chiaramente all'interno della ridefinizione offerta da Jaeggi. Come abbiamo già visto, l'autrice pone al livello delle forme di vita il campo di estensione di ogni critica - compresa quella dell'alienazione - la quale risulta perciò valida fin quando si muove all'interno di quegli insiemi di pratiche condivise¹⁷¹ da cui nasce e non può essere applicata ad altri. Questo rimando alle forme di vita chiarisce il perimetro critico ma non risolve il problema che ci stavamo ponendo il quale

¹⁷¹ Nel senso delle *pratiche sociali* così come le intende Jaeggi: «Le pratiche sono sequenze di singole azioni (o atti) che possono essere più o meno complesse e inclusive, e che hanno un carattere (più o meno) abituale o ripetitivo. [...] Queste pratiche sono "sociali" non nel senso che concernono necessariamente delle relazioni interpersonali e la cooperazione sociale, quanto piuttosto perché possono esistere ed essere comprese soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita» (R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 124-125). Accanto a questo, la nozione di pratica che definisce le forme di vita rispetta sempre quattro caratteristiche: una pratica non è soltanto un'azione intenzionale ma può essere basata su una conoscenza implicita; deve essere interpretata e non va pertanto intesa come un mero fatto; è regolata da norme ed ha una finalità intrinseca.

risulta solamente spostato. Le forme di vita così come vengono definite da Jaeggi¹⁷² possono infatti descrivere realtà tra loro estremamente differenti, di natura, conformazione e grandezza variabili. Il capitalismo, secondo l'ipotesi dell'autrice, è una forma di vita come pure lo è una famiglia la quale racchiude pratiche e si rispecchia in istituzioni differenti a seconda del contesto culturale in cui si trova. Stando alla ripresa di Jaeggi, la critica dell'alienazione può dunque rivolgersi a quell'insieme di pratiche che descrivono il sistema capitalista - riacquisendo in tal caso il campo di applicazione che aveva in Marx - ma può anche rimanere confinata all'interno di schemi estremamente particolari che variano e rischiano di somigliare più ad un giudizio confinato a quell'*hic et nunc* di cui parlavamo prima, che non ad una vera e propria teoria descrittiva e trasformativa.

Negli altri autori che abbiamo preso in esame tale problema sembrerebbe, almeno apparentemente, non presentarsi in quanto nessuno di essi fa riferimento ad un campo di validità della critica più ristretto: Rosa si muove all'interno dell'analisi della tardomodernità, mentre Fischbach e Haber rimangono sul piano della critica della società contemporanea e del sistema neocapitalista. Tuttavia anch'essi condividono con la filosofa tedesca una certa diffidenza per l'universale e un rifiuto nei confronti di ogni metafisica ed essenzialismo ai quali risultano quasi contrapposti - come si trattasse di un *aut aut* - quello sguardo fenomenologico e quell'attenzione nei confronti della sofferenza delle vittime che più volte abbiamo visto emergere nel corso della nostra analisi. Dalle pagine non soltanto di Jaeggi, ma anche di Rosa, Fischbach e Haber, la teoria dell'alienazione sembrerebbe dunque trovarsi dinanzi ad un bivio: o si riabilita un concetto realmente capace di aver cura della pluralità, o si tenta di salvare una categoria analitica che aspiri all'universale. Delle due una.

Dagli autori che abbiamo analizzato emerge una chiara predisposizione a privilegiare, seppur in maniera diversa tra loro, la prima opzione. L'impressione è però quella che si tratti di un *aut aut* pericoloso che rischia - almeno per alcuni aspetti - di svuotare la forza e la portata di un concetto come quello di alienazione. La mia insistenza su tale punto critico non va dunque letta come un voler riabilitare a tutti i costi un universalismo altrimenti accantonato, ma piuttosto come la volontà di capire quale

¹⁷² «Il termine “forma di vita” si riferisce a un “ordinamento dell'umana coesistenza” culturalmente informato che include un “insieme di pratiche e orientamenti”, così come le loro manifestazioni e materializzazioni istituzionali» (*Ivi*, p. 124).

sia, per la categoria di alienazione, il costo di un generale rifiuto nei confronti dell'universale e dell'essenziale. Un primo elemento può essere a mio avviso rintracciato nel rischio di relativizzare la teoria dell'alienazione sbriciolando il suo terreno di applicazione, le sue fondamenta e, di conseguenza, la sua presa sulla realtà. La rinuncia ad ogni universale mi sembra infatti portare con sé un lato (neanche troppo) oscuro che consiste nella reale minaccia di un relativismo sterile il quale, lontano da quella molteplicità revitalizzante propria al concetto, finirebbe invece col privare ogni giudizio di alienazione della sua reale portata critica e del suo ruolo diagnostico. Che l'alienazione sia un concetto plurale è, come abbiamo più volte mostrato, un punto di forza che permette a tale categoria analitica di sopravvivere nel tempo e di aderire al reale a cui si rivolge. L'aspetto problematico sopraggiunge se e quando tale pluralità si confonde con una certa frammentazione che riduce la *Entfremdung* ad un giudizio troppo particolare e per questo incapace di denunciare e modificare alcunché. Sgretolando ogni orizzonte di senso comune e riportando ogni giudizio alla particolarità dei fenomeni, la diffidenza nei confronti di qualsiasi universale rischia di sfociare in un relativismo che volgerebbe la fluidità del contemporaneo concetto di alienazione nella sua dissoluzione.

Se l'universale viene percepito come un'utopia da cui allontanarsi, il relativismo mi sembra invece rappresentare un rischio tangibile al quale tutti gli autori su cui ci siamo soffermati si avvicinano nella loro riformulazione dell'alienazione volutamente lontana da ogni definizione del bene e dell'uomo. Questo rischio non è a mio avviso l'unico. Insieme ad esso e conseguentemente ad esso, la tendenza a de-universalizzare la teoria dell'alienazione mostra ulteriori implicazioni e porta con sé il pericolo di attutire la portata realmente tragica di ciò che la *Entfremdung*, in quanto concetto critico, intende denunciare. Un esempio può aiutarci a comprendere meglio quanto si sta sostenendo: in Marx l'alienazione dava un nome alla condizione disumanizzante in cui vessava la classe operaia schiacciata dal sistema capitalista; in Jaeggi essa descrive il malessere vissuto da un ricercatore trasferitosi fuori città, malessere che è proprio di quel

ricercatore soltanto. L'esempio portato dalla filosofa tedesca¹⁷³ risponde perfettamente al modello di alienazione da essa riproposto, attento alle relazioni, focalizzato sul come e non sul cosa, liberato dall'essentialismo e dal paternalismo, con lo sguardo fisso sui fenomeni. Un modello che rischia però, come l'esempio evidenzia, di essere tanto formale quanto vuoto o almeno privo di quel conato rivoluzionario che esso portava con sé.

Questo confronto tra Marx e Jaeggi ci permette non soltanto di evidenziare una differenza strutturale tra i modelli di *Entfremdung* proposti, ma ci è utile per riflettere in modo particolare su due elementi che mi sembrano caratterizzare la ripresa contemporanea della teoria dell'alienazione. In primo luogo penso al fatto che le ridefinizioni odierne, insistendo sul carattere formale, rischiano di ovattare la portata tragica delle dinamiche di alienazione - le quali, seppur mutate, rimangono ancora oggi come nelle pagine di Marx realmente disumanizzanti e mortifere - ogniqualvolta descrivono dinamiche estremamente particolari che assumono quasi la connotazione di un'insoddisfazione personale. Va sottolineato che su tale aspetto i concetti proposti da Fischbach e Haber mi sembrano differenziarsi in quanto tentano almeno di evitare tale rischio impegnandosi in ogni passaggio della loro teoria a sottolineare la portata tragica dell'alienazione (in modo particolare facendo ricorso alla categoria di sofferenza e all'intollerabile su cui abbiamo insistito nel capitolo precedente) che riduce letteralmente l'umanità ad una *guenille*.

In secondo luogo - e ciò invece accomuna tutti e quattro gli autori presi in esame - nel concetto contemporaneo mi sembra mancare totalmente il tentativo di individuare un gruppo sociale¹⁷⁴ o una classe che, schiacciati dall'alienazione, possano assumere su di sé il ruolo di soggetti della trasformazione o di fautori dell'emancipazione. Detto diversamente: l'odierna teoria dell'alienazione, la quale come abbiamo visto non si pone

¹⁷³ La quale, va sottolineato, specifica nella sua postfazione che l'intento della sua analisi non è quello di portare una diagnosi del nostro tempo alla luce dell'alienazione, quanto piuttosto quella di fornire gli strumenti per rendere possibile tale diagnosi. Il suo scopo è dunque quello di compiere una *metariflessione* e non di restituirci un'analisi della contemporaneità nelle sue forme e dinamiche alienanti. Si veda R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp. 320-326.

¹⁷⁴ L'unico tentativo, troppo debole perché ancora troppo vago, mi sembra ravvisabile nella categoria di *dominés* evocata da Fischbach nelle pagine in cui spiega il ruolo sociale che può a suo avviso assumere oggi una contemporanea teoria dell'alienazione. Si veda F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit., pp. 82-83.

più la domanda “che cosa” intendendo piuttosto rispondere al “come”, sembra aver del tutto rinunciato alla questione del “chi”. Chi sono i sommersi dell’alienazione contemporanea? E, insieme, chi si libererà dalle proprie catene? Nell’analisi marxiana il soggetto espropriato, estraneato, disumanizzato è *der Arbeiter* e solo l’unione dei proletari di tutti i paesi può portare al tramonto del capitalismo e al superamento dell’alienazione. La fiducia in questa unione rende il concetto di alienazione propriamente rivoluzionario poiché mostra che una rivoluzione è davvero possibile - anzi, certa nella visione marxiana: quella del proletariato contro la classe dominante per il rovesciamento dell’ordinamento sociale. Ciò che mi sembra dunque di poter dedurre dalle pagine di Marx è che la trasformazione dello stato delle cose necessita di un gruppo sociale che innanzitutto si percepisca come tale, che si unisca, cioè, riconoscendosi accomunato da una condizione non più tollerabile.

Non vi è dubbio che tale processo di riconoscimento risulti sempre più difficile nella società contemporanea in cui il concetto di classe viene tacciato di anacronismo mentre al contrario, attuali e sempre più evidenti appaiono le disuguaglianze, lo sfruttamento e le ingiustizie che esso aiutava a definire. Come abbiamo evidenziato nei capitoli precedenti, quella odierna è una società neocapitalista caratterizzata dalla polarizzazione delle ricchezze, dalla disgregazione del tessuto sociale e da un individualismo esasperato. Tutto ciò non soltanto ostacola qualsiasi riconoscimento di un Noi, ma ci abitua non di rado a vivere come automi isolati al punto che, come notava Simmel: «spesso per anni non conosciamo neppure di vista i nostri vicini».¹⁷⁵ Questa incapacità di riconoscimento in un gruppo sociale mi sembra rispecchiarsi perfettamente nella contemporanea ripresa del concetto di alienazione in cui di fatto non troviamo più alcun riferimento ad una classe o ad un collettivo. Il proletariato vessato dal lavoro estraneante la cui lotta rappresentava il motore della rivoluzione, è stato oggi sostituito nella teoria da un ampio quanto vago riferimento al soggetto contemporaneo e all’individuo moderno. Il Noi non soltanto, quindi, fatica ad esistere nella pratica ma è pressoché scomparso dalla teoria. Assieme al sistema e alla *Entfremdung* anche il suo soggetto è oggi divenuto fluido.

Ciò potrebbe apparire in contrasto con quel processo di decostruzione dell’universale di cui parlavamo prima il quale si direbbe dunque smentito, almeno per questo aspetto.

¹⁷⁵ G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Koehler, Stuttgart 1957 (*Le metropoli e la vita dello Spirito*, trad. it. P. Jedlowski, R. Siebert, Armando editore, Roma 2011, p. 45).

La contemporanea teoria dell'alienazione, infatti, non delimita il suo soggetto ad una classe ma fa riferimento ad un "chi" che potremmo dire universale nel senso più comune del termine: tutti noi possiamo essere il soggetto contemporaneo vittima dell'alienazione nelle sue diverse accezioni. Tale contrasto mi sembra tuttavia soltanto apparente. Il soggetto dell'alienazione contemporanea è ciascuno di noi e per questo, allo stesso tempo, nessuno nello specifico, nel senso che non vi è un'uguaglianza predeterminata tra una categoria sociale e la condizione di alienato. In questo senso l'universalità del soggetto dell'alienazione contemporanea va ricondotta a quel carattere formale dell'odierno concetto di *Entfremdung* e non ad una volontà di individuare una categoria (o classe) sociale universalmente riconosciuta come vittima di alienazione.

Ancora una volta la criticità che mi sembra di poter scorgere in tale aspetto non proviene da un forzato tentativo di ristabilire un riferimento ad un'essenza immutabile. Il generale riferimento al soggetto contemporaneo in quanto soggetto dell'alienazione risponde perfettamente all'odierna ridefinizione della *Entfremdung* e a quella necessaria fluidità che, come abbiamo visto, tale categoria deve poter assumere dinanzi ad un sistema estremamente dinamico e ubiquo. Esso non rappresenta, pertanto, un problema che mina la validità delle teorie prese in esame nei precedenti capitoli e anzi risulta perfettamente in linea con esse. L'aspetto critico mi sembra subentrare piuttosto negli effetti di tale rinuncia ad individuare uno o più gruppi sociali quindi a rivolgersi ad una collettività che possa riconoscersi in una condizione comune e per questo divenire soggetto della trasformazione. Il mancato riferimento ad un "chi" attutisce ulteriormente, a mio avviso, il carattere realmente trasformativo del concetto di alienazione già messo a repentaglio dal rischio di relativismo e dalla riduzione del campo di applicazione della teoria a quell'*hic et nunc* di cui parlavamo prima.

Il dubbio è che, privato di un soggetto in grado di intraprendere un cammino di liberazione e con una presa ridotta sulla realtà, il concetto di alienazione non possa più dirsi veramente trasformativo e debba perciò limitarsi al solo compito diagnostico. Non a caso quest'ultimo rappresenta una costante su cui tutti gli autori insistono mentre marginale è invece ogni loro tentativo di immaginare e iniziare a tracciare una trasformazione dello stato delle cose. Fatta eccezione per la categoria di risonanza elaborata da Rosa, la quale presenta limiti e criticità di cui abbiamo già discusso,¹⁷⁶ alla ripresa contemporanea della teoria dell'alienazione manca pressoché totalmente la

¹⁷⁶ Com'è stato evidenziato nella seconda parte del lavoro alla fine del paragrafo 2.3.

capacità di sporsi oltre il negativo denunciato per delineare un cambiamento. Il riferimento ad una realtà altra - laddove è presente - rimane evanescente o relegato a pochi passaggi e non si traduce mai in un concreto progetto di trasformazione. Ma così non soltanto il concetto di alienazione non è più rivoluzionario nel senso marxiano; esso rinuncia persino a tracciare un'alternativa concreta.

Tale rinuncia mi sembra vada ricondotta ad un ulteriore elemento che caratterizza la teoria critica contemporanea e in modo particolare le odierne teorie dell'alienazione, ovvero l'assenza di un orizzonte positivo. L'impressione è che, insistendo - a ragione - sull'impossibilità di concepire una Liberazione assoluta dall'alienazione e di definire un Bene universalmente valido, gli autori che riabilitano oggi il concetto di alienazione cadano però, nell'estremo opposto, cioè, in un appiattimento della teoria dell'alienazione alla sola *pars destruens*. Se un'altra realtà, migliore, è possibile - condizione che sorregge, come abbiamo visto, il giudizio di alienazione - non è chiaro quali siano le caratteristiche di questa realtà né come possa essere raggiunta. Ciò mi sembra rappresenti un problema non irrilevante per quella dimensione normativa e assiologica che il concetto di alienazione contemporaneo cerca di mantenere. Rinunciando - in nome di quell'*aut aut* di cui parlavamo sopra - a definire un nucleo antropologico positivo e dei principi etici condivisi¹⁷⁷ il rischio è che si perda quel "meglio" di cui l'alienazione costituisce una negazione e con esso la capacità del concetto di indicare le norme per realizzarlo. Dopo la diagnosi, nessuna cura.

Tale rinuncia al positivo può essere intesa come un'ulteriore conseguenza di quel rifiuto categorico di qualsiasi universale nel nome di un antiessenzialismo e un antipaternalismo mai riconsiderati criticamente. I rischi e i problemi di una tale impostazione risultano rilevanti in quanto mettono in gioco elementi strutturali del concetto di alienazione e rischiano persino di atturirne la capacità analitica ed euristica. Sottolinearli, cercando di superarli, mi sembra perciò rappresentare un compito fondamentale per chiunque intenda oggi parlare di alienazione e per questo ad esso dedicheremo la parte finale di questo lavoro.

¹⁷⁷ Ciò che permane negli autori presi in esame sono dei criteri spesso vaghi come il richiamo alla vita buona, o a processi di apprendimento collettivi riusciti (questo è il *metacriterio* che Jaeggi indica per distinguere una forma di vita riuscita da una non riuscita). R. Jaeggi, *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 118.

1.2 Bilancio sulla dialettica come pensiero

Il percorso condotto attraverso il pensiero di Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber ci ha permesso di toccare con mano l'attualità che il concetto di alienazione mantiene ancora oggi, di tracciare dei percorsi attraverso cui ridefinirlo in una configurazione semantica e analitica adatta alla contemporaneità e ci ha permesso di vedere tale categoria alle prese con la realtà che la circonda. Ciò che ne è emerso è una costellazione concettuale che senza subbio muove dalla concezione classica della *Entfremdung* vista in Hegel e in Marx ma che, allo stesso tempo, si distanzia da essa per molteplici aspetti. Questa distanza è il frutto di una pluralità di elementi: dell'evoluzione del concetto e della sua estrema diffusione, in modo particolare nella seconda metà del '900; della presa di coscienza da parte degli autori contemporanei dei limiti e dei difetti della definizione classica; della necessità di rispondere ad un sistema socio-economico profondamente mutato con la globalizzazione e un nuovo capitalismo neoliberista e finanziarizzato.

Tutto ciò concorre a dar vita ad un concetto che tenta costantemente di mantenersi in equilibrio tra il suo significato e la sua forza originali da un lato, e una nuova interpretazione che lo attualizza ma allo stesso tempo lo espone a nuove criticità, dall'altro. Tra queste ciò che è emerso in modo particolare in tutti gli autori è che la contemporanea categoria di *Entfremdung* sembra aver messo da parte - o relegato secondariamente - ogni orizzonte trasformativo in nome di un compito diagnostico che da solo esaurisce, di fatto, il ruolo dell'odierna teoria dell'alienazione. Da quest'ultima non si giunge più ad alcuna *Aufhebung* né ad alcuna rivoluzione. Ciò, come ho tentato di dimostrare, rischia di svuotare la categoria di alienazione di quella carica dirompente che la caratterizzava e che mi sembra essere, dinanzi allo scenario odierno che abbiamo tracciato, oggi più che mai necessaria.

Tanto in Jaeggi quanto in Rosa, Fischbach e Haber la *Entfremdung* non rappresenta più la provocazione a modificare l'esistente, né è pensabile una società in cui essa potrà dirsi in qualche modo superata. Riattualizzare il concetto serve agli autori a descrivere quelle dinamiche della realtà in cui vi è estraneazione, perdita di libertà, svilimento, in cui vi è cioè esperienza del negativo, non tanto a ribaltarlo. Ciò che viene ostacolato e negato - la vita buona o, in breve, quella costellazione positiva di cui

l'alienazione nelle sue varie forme costituisce un impedimento - non assume mai, in nessuno degli autori su cui ci siamo soffermati, la pregnanza di un progetto di nuova realtà possibile. In un quadro così definito mi sembra di poter constatare che il concetto di alienazione nel corso della sua evoluzione si sia gradualmente allontanato da quell'impostazione dialettica su cui era stato fondato da Hegel e Marx, e non sia stato però ricollocato in un nuovo paradigma in grado di mantenere insieme attualità ed estensione del concetto, attenzione al particolare e tensione verso l'universale, pluralità e normatività, capacità di scorgere il patologico e ardore nel tentativo di trasformarlo. Per questo motivo, per tentare di comprendere le criticità dell'odierna categoria di *Entfremdung* e dirigerci verso una nuova proposta, è importante ripercorrere l'evoluzione del pensiero all'interno del quale essa si sviluppa ponendo particolare attenzione alla dimensione dialettica.

1.2.1 Fondazione del concetto

Tornando alle prime pagine di questo lavoro possiamo evidenziare che il concetto di alienazione nasce nel contesto di una visione dialettica della realtà la quale fonda tanto il pensiero hegeliano quanto quello marxiano. La *Entfremdung* va collocata nella sua origine all'interno di un modello che possiamo a tutti gli effetti definire dialettico e di cui è importante mettere in luce gli aspetti principali. Senza voler ripetere quanto già visto nel paragrafo dedicato all'alienazione in Hegel e Marx, tornare in questo momento del lavoro ad alcuni elementi del loro pensiero ci permette di far luce su alcuni passaggi fondamentali nell'evoluzione della categoria di alienazione e di comprendere meglio alcune caratteristiche della contemporanea ripresa del concetto avviando allo stesso tempo, attraverso un movimento circolare, il nostro percorso verso la sua conclusione.

Nel pensiero hegeliano, come abbiamo visto, il movimento dialettico è il motore del processo di *Bildung* che conduce dalla coscienza sensibile allo Spirito attraverso un continuo percorso di scissione e riconciliazione. Quest'ultimo è il reale protagonista della *Fenomenologia* poiché è proprio il movimento dialettico attraverso cui il *Geist* diviene altro da sé per poi ritornare entro sé a costituire l'elemento-chiave senza il quale ogni pagina rimarrebbe bianca e lo Spirito un vuoto Tutto. Possiamo dunque affermare che il movimento dialettico è il nucleo centrale dell'opera hegeliana ed è all'interno di

tale movimento che dobbiamo risalire per comprendere la genesi dell'idea di alienazione.¹⁷⁸ Quest'ultima è per Hegel sia il movimento di fuoriuscita che costituisce la sostanza del Sé¹⁷⁹ e in quanto tale fa sì che lo Spirito non sia soltanto un nudo risultato,¹⁸⁰ sia quell'estraneazione pericolosa che dà vita ad «una realtà immediatamente data ed estranea (*fremde*) all'autocoscienza, una realtà che ha un essere peculiare in cui l'autocoscienza non si riconosce».¹⁸¹ Detto diversamente, nella *Fenomenologia* l'alienazione rappresenta un primo momento del movimento dialettico, ciò che dà ad esso avvio, e anche - richiamando una semantica cara agli autori contemporanei - un ostacolo interno a questo stesso movimento. La *Entfremdung* è infatti un passaggio di esposizione di ogni particolare identità all'alterità radicale vissuta direttamente in se stessa.

Proseguendo nel pensiero hegeliano, un altro aspetto che ci interessa sottolineare è che l'alienazione viene continuamente superata nella *Aufhebung* e conduce così ad un maggiore livello di autocoscienza del *Geist*. All'interno del modello dialettico in cui ci stiamo muovendo l'esperienza della *Entfremdung* non rappresenta mai un punto di arrivo, ma è un momento costitutivo del movimento dialettico stesso il quale procede oltre il negativo superando la scissione che esso ha posto: la gemma diventa un fiore

¹⁷⁸ Com'è stato sottolineato sin dall'inizio di questo lavoro, Hegel non è l'inventore della categoria di alienazione, tuttavia il concetto ricopre all'interno del suo pensiero un ruolo decisivo e in modo particolare ciò risulta vero nella *Fenomenologia*. Proprio per la centralità che in essa ricopre il processo di estraneazione, quest'opera è identificata da Marx come il luogo in cui possiamo rintracciare ad un primo stadio embrionale gli elementi della teoria critica. Scrive infatti Marx che la *Fenomenologia* è «la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa, e mistificatrice; ma nella misura in cui essa tien ferma l'estraniamento dell'uomo - anche se l'uomo vi appare soltanto nella forma dello spirito -, tutti gli elementi della critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati ed elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel» (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 157-158). È dunque nella *Fenomenologia* hegeliana, ci suggerisce Marx, che possiamo rintracciare le basi della teoria dell'alienazione, ed in tal senso mi sembra si possa indicare il movimento dialettico al centro di tale opera come genesi del concetto.

¹⁷⁹ Scrive Hegel: «il Sé immediatamente valido in sé e per sé, cioè il Sé senza estraniamento, è senza sostanza e costituisce il gioco di quegli elementi impetuosi; la sostanza del Sé, dunque, è la sua stessa esteriorizzazione (*Entäußerung*), e l'esteriorizzazione è la sostanza [...]» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 655).

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 51.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 653.

che a sua volta si nega e si riafferma in un frutto.¹⁸² Nel procedere dialettico l'alienazione segna un passaggio di crescita che poi si lascia trasformare ulteriormente in una nuova integrità. Questo aspetto è parimenti evidenziabile in Marx il quale, pur criticando Hegel in modo particolare proprio per la sua dialettica,¹⁸³ mantiene intatta tale dinamica di trasformazione. Come la gemma hegeliana è un'altra cosa rispetto al fiore eppure già lo contiene e sfocerà in esso, nell'analisi marxiana ogni conformazione economica e divisione in classi porta con sé, nel senso di una esigenza dialettica, il suo rovesciamento.¹⁸⁴ Ciò accade anche per il capitalismo le cui contraddizioni interne appaiono evidenti e mostrano la necessità - dettata dallo svolgersi dialettico della storia - che esso si rovesci nel suo opposto: il comunismo. Il superamento del capitalismo nel comunismo non è dunque una speranza, né un'utopia; il comunismo è l'affermazione che nasce nella negazione e la supera, è un momento dell'incessante movimento dialettico che costituisce la realtà. In quanto tale il comunismo - e con esso la fine dell'alienazione - è qualcosa di *reale* che, dato lo stato attuale delle cose, avrà luogo in quanto loro capovolgimento. Questo è ciò che affermano Marx ed Engels quando scrivono: «Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato,

¹⁸² Riferimento al celebre e poetico passaggio della prefazione in cui Hegel scrive: «La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come su verità» (*Ivi*, p. 51).

¹⁸³ Critica alla quale dedica un'intera parte del terzo manoscritto in cui vengono evidenziati gli errori commessi da Hegel dai quali Marx prende distanza. In modo particolare egli sottolinea: «Hegel, concependo la negazione della negazione - in base alla relazione positiva ivi implicita - come l'unico e vero positivo, e in base alla relazione negativa pur ivi implicita, come l'unico atto vero, come l'atto con cui ogni essere attua se stesso, non ha trovato altro che l'espressione *astratta, logica, speculativa* per il movimento della storia, che non è ancora la storia *reale* dell'uomo come soggetto presupposto, ma è soltanto l'*atto di generazione* dell'uomo, la *storia dell'origine* dell'uomo». *Ibidem*. Sulla critica ad Hegel e alla sua *astratta* dialettica si veda anche K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Leipzig 1986 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. G. Della Volpe, Quodlibet, Macerata 2008).

¹⁸⁴ Ciò che intendo sottolineare con tale paragone è il carattere inarrestabile del procedere dialettico così com'è inteso da Marx e da Hegel. È evidente che il rovesciamento dello stato delle cose è da Marx inteso come conflitto e lotta di classe i quali hanno ben poco a che vedere con la delicatezza con cui nasce un frutto dall'albero. Il mio intento è qui quello di evidenziare la continuità formale tra i due metodi dialettici e non quello di soffermarmi sulle differenze tra i due filosofi.

un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presenti». ¹⁸⁵

Questo breve ritorno al pensiero di Hegel e Marx ci permette di richiamare il concetto di alienazione più classico al fine di contestualizzarne le origini. Se negli autori contemporanei l'elemento che più ricorre è il riposizionamento dell'alienazione all'interno di un paradigma relazionale in cui la *Entfremdung* rappresenta una distorsione nelle relazioni con il nostro sé, gli altri e il mondo che ci circonda, in Hegel e in Marx l'alienazione si colloca all'interno di una visione della storia come permeata da un dinamismo di progresso immanente garantito. La *Entfremdung* hegeliana e marxiana va cioè compresa nel quadro di una visione dialettica della realtà che la fonda e ne sostiene la ricchezza e l'estensione. Tralasciando volutamente le differenze tra i due autori, ¹⁸⁶ possiamo tentare di tracciare le caratteristiche principali del modello dialettico di *Entfremdung* che emerge dal loro pensiero e che costituisce il luogo di nascita della teoria dell'alienazione. Quattro caratteristiche mi sembrano descrivere in modo particolare tale modello dialettico: l'esistenza di una identità data come vera, una visione della realtà fondata sull'idea di un progresso immanente, un'ossatura logica a sostegno della *Entfremdung* e, infine, l'identificazione di un soggetto universale.

Il punto di partenza dell'alienazione concepita all'interno del modello dialettico che stiamo qui delineando è l'esistenza di una identità dalla quale si verifica un distacco, un allontanamento che può aggravarsi sino ad assumere le sembianze di una perdita. Il *Geist* può non riconoscersi nell'esteriorizzazione che egli stesso produce la quale può arrivare - ed ecco la *Entfremdung* - ad assumere i caratteri di una dura effettualità impenetrabile; ¹⁸⁷ il lavoratore salariato alienato, privato dei mezzi di produzione e costretto a vendersi per poter sopravvivere, è ben lontano dalla sua realtà umana

¹⁸⁵ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca: critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, trad. it. F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 24-25.

¹⁸⁶ Sulle quali abbiamo insistito nella prima parte del lavoro, paragrafo 1.1.

¹⁸⁷ Questa è, secondo D'Abbiere, la caratteristica principale del processo di *Entfremdung* così com'è descritto da Hegel. Scrive la studiosa: «i chiarisce così la caratteristica peculiare del movimento che Hegel ha chiamato *Entfremdung*: da un lato l'autocoscienza produce la sostanza, vivificandola: da un altro la sostanza si presenta di fronte all'autocoscienza con i caratteri di una dura effettualità impenetrabile; l'autocoscienza trova quindi la sua estraniamento in quel che essa stessa produce» (M. D'Abbiere, op. cit., p. 90).

(totale e onnilaterale)¹⁸⁸ che risulta sfruttata, tradita e calpestata sotto molteplici punti di vista. Questa accezione della *Entfremdung* come un allontanamento, è l'elemento su cui maggiormente fa leva la critica di essenzialismo rivolta al concetto classico di alienazione che risulta macchiato, secondo la critica, da questi difetti¹⁸⁹ da cui deve obbligatoriamente essere liberato se intende essere salvato. L'accusa - ampiamente condivisa nell'ambito della teoria critica contemporanea - al concetto classico di alienazione di far riferimento ad un'essenza fissa, immutabile e fuori dalla storia¹⁹⁰ proviene proprio dall'individuazione di questa identità di partenza che fonda il modello dialettico dell'alienazione. È però importante sottolineare che lo spazio di esistenza di un Sé non soltanto fonda il concetto di alienazione di Hegel e Marx,¹⁹¹ ma rappresenta la condizione di esistenza di quel riferimento positivo che manca nelle reinterpretazioni contemporanee. Il *Geist* e l'uomo che vengono traditi e negati dall'alienazione sono, allo stesso tempo, ciò verso cui la disalienazione si dirige e ciò per cui il processo di liberazione deve lottare. Il riferimento ad un'identità, perciò, fonda il positivo e rende possibile un percorso di liberazione e di trasformazione che rovescia il negativo e afferma qualcosa d'altro. La teoria dell'alienazione contemporanea, considerando ogni

¹⁸⁸ L'immagine dell'uomo onnilaterale è più volte presente nei testi marxiani. Ad esempio nei *Manoscritti* leggiamo che nella soppressione della proprietà privata: «L'uomo si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale», cioè si appropria della *realtà umana* (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 111). Il testo in cui troviamo il tentativo di delineare tale figura dell'uomo onnilaterale è però il già citato K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*.

¹⁸⁹ Richiamando quanto afferma Honneth nella sua introduzione al lavoro di Jaeggi. Si veda R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 7.

¹⁹⁰ Come ho già sottolineato nel corso del lavoro, l'idea di uomo presente nei testi di Marx ha a mio avviso ben poco a che fare con questo tipo di essenza in quanto l'uomo a cui si fa riferimento è sempre storicamente posizionato e determinato. Tuttavia il rimando ad una natura umana vale a Marx l'accusa di essenzialismo e il sospetto - su cui si dibatte ancora oggi tra i marxisti - che gli scritti giovanili e i concetti da essi contenuti debbano essere considerati come una prima fase, poi superata, di un pensiero ancora non maturo.

¹⁹¹ L'intento di queste pagine è quello di tracciare le caratteristiche del modello dialettico di alienazione e non quello di tornare sul pensiero di Hegel e Marx. Questi ultimi rappresentano il riferimento principale per comprendere tale modello pertanto vengono accostati e comparati senza tener conto delle profonde differenze, tentando invece di mostrare i tratti comuni. È evidente che il Sé che troviamo in Hegel sia diverso dal riferimento all'identità che possiamo invece rintracciare in Marx, ma il punto che ci interessa mettere in luce è che questo elemento è presente in entrambi.

riferimento all'essenza nei termini negativi di un essenzialismo e volendosene perciò allontanare radicalmente, rinuncia troppo facilmente a tale aspetto e insieme ad esso alla possibilità di tracciare un orizzonte positivo.

Già da questo primo elemento possiamo notare che tornare al primo concetto di *Entfremdung* per ricavare le caratteristiche del modello dialettico dell'alienazione è utile al nostro percorso in quanto ci permette di evidenziare alcuni elementi-chiave di questa categoria e, allo stesso tempo, di comprendere l'origine delle criticità che permeano la sua riattualizzazione nel pensiero contemporaneo. Proseguendo in questa direzione, possiamo notare che il procedere verso un positivo rappresenta un altro elemento peculiare del modello dialettico dell'alienazione per cui la storia avanza attraverso un dinamismo interno di costante progresso. Il processo di liberazione è, all'interno di questo paradigma, qualcosa di cui si possono scorgere dei segnali. Per questo motivo il positivo non ha mai le sembianze di un sogno irrealizzabile ma rappresenta - come l'esempio del comunismo descritto da Marx e Engels ha messo bene in mostra - una realtà che avrà luogo e verso cui il presente tende.¹⁹² In questo senso Marx scrive: «Il comunismo è, in quanto negazione della negazione, affermazione; perciò è il momento *reale*, e necessario per il prossimo svolgimento storico dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo».¹⁹³ Il lessico qui usato ci permette di mettere in evidenza un ulteriore tratto che caratterizza il paradigma dialettico dell'alienazione, ovvero quella che sopra ho definito un'ossatura logica posta a sostegno della *Entfremdung*. Il continuo riferimento al negativo e al positivo e la definizione dell'affermazione come di una negazione della negazione rimandano ad una struttura logica che sorregge il dinamismo dialettico al centro del pensiero hegeliano come pure di quello marxiano, e mettono in evidenza che il modello dialettico dell'alienazione è un approccio formalizzato logicamente.

¹⁹² Occorre sottolineare che ciò nulla toglie alla tragicità della realtà e della condizione vissuta dal lavoratore alienato. Quanto descritto da Marx nei suoi testi mette in luce una situazione realmente drammatica che non risulta edulcorata né in qualche modo giustificata dalla fiducia nella rivoluzione comunista.

¹⁹³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 120.

In Hegel e Marx il *bouleversement* dello stato delle cose verso qualcosa di migliore, è qualcosa che avrà luogo con la stessa necessità¹⁹⁴ con cui avviene il crescere del frutto dal fiore. Tale processo ha però bisogno di un soggetto che lo assuma su di sé. L'ultima caratteristica del paradigma dialettico su cui mi sembra importante porre l'attenzione è dunque l'individuazione di un soggetto universale che può essere inteso nel senso di una categoria logica che sussume tutte le altre. Sia Hegel che Marx passano attraverso l'identificazione di questa categoria che assume però ruoli diversi all'interno del loro pensiero. Mentre Hegel indica nei burocrati,¹⁹⁵ intesi come servitori dello Stato, il ceto universale che ha il ruolo di mediare tra le realtà che compongono lo stato, all'interno del pensiero marxiano il proletariato rappresenta quel *chi* che abbiamo richiamato in precedenza, ovvero il soggetto cui è affidato il compito della trasformazione. Marx individua infatti nella lotta di classe e nell'unione dei proletari di tutto il mondo i punti cardine della sconfitta del sistema capitalista e pone dunque la rivoluzione nelle mani di questo soggetto universale cui spetta combattere per la liberazione sino a *la lutte finale*.¹⁹⁶

Riassumendo, il riferimento ad un'identità, la fiducia in un progresso immanente alla realtà, la formalizzazione logica e l'individuazione di un soggetto universale rappresentano i quattro elementi che descrivono il modello dialettico all'interno del quale ha origine il concetto di alienazione attraverso il pensiero di Hegel e Marx. Questo paradigma dialettico risulta ancor più interessante ai fini della nostra analisi se si considera che esso rappresenta il terreno su cui nasce, attraverso il pensiero marxiano, la teoria critica della società la quale costituisce un luogo di indagine privilegiato dalle analisi sull'alienazione e l'ambito più generale in cui si muovono oggi gli autori che

¹⁹⁴ Ciò che intendo sottolineare con tale paragone è il carattere inarrestabile del procedere dialettico così com'è inteso da Marx e da Hegel. È evidente che il rovesciamento dello stato delle cose è da Marx inteso come conflitto e lotta di classe i quali hanno ben poco a che vedere con la delicatezza con cui nasce un frutto dall'albero. Il mio intento è qui quello di evidenziare una continuità formale tra i due metodi dialettici e non quello di soffermarmi sulle differenze tra i due filosofi.

¹⁹⁵ Si veda G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchhandlung, Berlin 1821 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006).

¹⁹⁶ Come canta l'*Internationale*: «*C'est la lutte finale/ Groupons-nous, et demain,/ L'Internationale, / Sera le genre humain*».

abbiamo preso in esame nella seconda parte di questo lavoro. Per arrivare al contesto contemporaneo occorre dunque passare per la nascita della teoria critica e il suo sviluppo attraverso gli autori della Scuola di Francoforte i quali segnano un punto di passaggio tra il modello dialettico dell'alienazione che abbiamo qui descritto e il contesto contemporaneo.

1.2.2 La Teoria Critica

Tentando di caratterizzare la teoria critica possiamo evidenziare che essa si distingue da quella tradizionale perché si sviluppa con l'intento di osservare la realtà restituendone una comprensione lucida e, allo stesso tempo, con quello di entrare all'interno di essa attraverso giudizi e valutazioni che ne orientino e ne determinino il cambiamento. Essa, cioè, contiene in sé due momenti differenti, quasi antitetici: da un lato lo sguardo teorico che guarda il mondo da lontano, con distacco e imparzialità cercando di coglierne le verità; dall'altro la critica che aggiunge a questa osservazione il momento del giudizio, dell'esame e della valutazione che volutamente rompono ogni neutralità per entrare nella realtà assunta come oggetto di indagine e agire all'interno di essa. In tal senso colui che si occupa di teoria critica è sì un teorico, ma è anche e necessariamente un κριτής, un giudice.

Questa natura quasi ossimorica¹⁹⁷ che la teoria critica esprime sin dalla sua definizione non deve sorprenderci in quanto risulta in perfetta continuità con quella dialettica che abbiamo visto in atto nel pensiero hegeliano e in quello marxiano. Le due diverse azioni - l'analisi scientifica della società e il giudizio su di essa - possono e devono coesistere poiché la teoria critica è mossa da un interesse per la reale trasformazione della società e non intende limitarsi soltanto a constatare e ad ordinare la realtà in categorie possibilmente neutrali.¹⁹⁸ Come scrive Horkheimer in quello che

¹⁹⁷ Enrico Donaggio definisce la teoria critica un: «ecomostro concettuale che cementa insieme - sostantivo più aggettivo - due dimensioni del sapere e del rapporto con il reale ritenute fino ad allora incompatibili» (E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 44.)

¹⁹⁸ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, "Zeitschrift für Sozialforschung", n.6,1937 (*Teoria tradizionale e teoria critica*, in id., *Teoria Critica*, trad. it. G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, p. 176).

possiamo considerare il manifesto di questa disciplina, l'aggettivo che definisce tale teoria: «è inteso non tanto nel senso della critica idealistica della ragion pura, quanto in quello della critica dialettica dell'economia politica. Esso designa una qualità essenziale della teoria dialettica della società».¹⁹⁹ La teorica critica, cioè, è resa possibile e necessaria proprio da quel procedere dialettico che in Hegel riguardava la vita dello Spirito e che Marx riporta alla società e al mondo in cui viviamo. È dalla constatazione della miseria del presente²⁰⁰ unita alla fedeltà verso una realtà altra che nasce la teoria critica, la quale tiene quindi anch'essa sempre insieme momenti tra loro (almeno apparentemente) opposti: teoria e critica, miseria e speranza, pensiero e lotta.

Detto brevemente, con una formula, la teoria critica elaborata dai primi francofortesi è pensiero dialettico di una realtà dialettica. Essa si muove tra la capacità di leggere il presente storico cogliendone le contraddizioni e la volontà di orientare la lotta al suo interno per trasformarlo giustamente. Questa trasformazione è secondo Horkheimer il vero scopo di tale tipologia di pensiero

Anche gli interessi del pensiero critico sono generali, ma non generalmente riconosciuti. I concetti che sorgono sotto il loro influsso criticano il presente. Le categorie marxiane di classe, sfruttamento, plusvalore, profitto, pauperizzazione, crollo sono momenti di una totalità concettuale il cui senso non va ricercato nella riproduzione della società presente, ma nella sua trasformazione nella direzione giusta.²⁰¹

Al teorico critico non basta formulare una seppur veritiera rappresentazione della realtà se questa rimane solamente una nozione astratta o una dottrina accademica; l'analisi critica smaschera l'ingiustizia e la miseria che caratterizzano la società così da riuscire a formare una lucidità che si traduca in lotta politica. È in modo particolare su questo aspetto che la teoria critica manifesta la sua peculiarità e la sua distanza rispetto all'approccio scientifico o a quello delle altre teorie tradizionali. Essa «non ha dalla sua

¹⁹⁹ *Ivi*, in nota, pp. 152-153.

²⁰⁰ Scrive Horkheimer: «Il fine che esso (il pensiero critico) vuole raggiungere, la situazione razionale, si fonda effettivamente sulla miseria del presente. Tutta via con questa miseria non è già dato il quadro della sua eliminazione. La teoria che esso sviluppa non lavora al servizio di una realtà già data; essa non fa che esprimerne l'arcano» (*Ivi*, p. 162).

²⁰¹ *Ivi*, p. 163.

nessuna istanza specifica se non l'interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale». ²⁰²

Su quanto detto fin qui mi sembra importante sottolineare almeno due elementi. In primo luogo la teoria critica della società messa a tema da Horkheimer prende vita dal pensiero marxiano, dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dal materialismo dialettico e dalle categorie su cui Marx fonda l'analisi della società. In tal senso il testo di Horkheimer del 1937 segna l'ufficializzazione teorica della nascita ²⁰³ della teoria critica, ma essa può dirsi già avviata in precedenza col marxismo e in modo particolare con la diffusione dei manoscritti parigini nel 1932. Ciò ci permette di contestualizzare e di comprendere ancora meglio il secondo elemento che emerge in maniera evidente da quanto abbiamo visto, e cioè il fatto che la prima teoria critica risulta indissolubilmente legata a quella capacità - presente nel pensiero dialettico di Hegel e Marx - di guardare ad un futuro diverso. Lo sguardo lucido sul presente e sulle profonde ingiustizie che lo caratterizzano non serve al teorico critico per limitarsi a compiere un'analisi di ciò che è; esso lo spinge ad orientarsi verso ciò che sarà. Questa fedeltà nei confronti di un futuro diverso non va in alcun modo scambiata con un atteggiamento *naïf* in quanto essa si regge proprio sulla presa di coscienza della profonda miseria del presente storico e sulla lotta che occorre intraprendere per modificarlo. La capacità di andare oltre la realtà già data può essere pienamente compresa solo nei termini di quel fluire dialettico che abbiamo sopra richiamato, in cui ogni stadio contiene già in sé il suo opposto.

Nella teoria critica delineata da Horkheimer, il pensiero diviene un momento stesso della lotta poiché il fine risulta spostato dalla sola analisi alla trasformazione della totalità sociale ²⁰⁴ la quale può essere raggiunta soltanto se si mantiene viva l'immagine di un futuro diverso. Quest'ultimo può risultare schiacciato e offuscato dallo sfruttamento, dall'alienazione, dall'idolatria del profitto, dal dominio di una classe sull'altra e da un sistema strutturalmente ingiusto, ma è compito specifico del teorico critico quello di mantenere, con *caparbieta*, tale immagine senza la quale diverrebbe

²⁰² *Ivi*, p. 186.

²⁰³ Volendo precisare una data di nascita della Teoria Critica della Società essa andrebbe collocata nel 1922 quando da parte di un gruppo di intellettuali marxisti venne fondato a Francoforte l'Istituto per la Ricerca Sociale di cui Horkheimer divenne direttore nel 1929.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 164.

impossibile qualsiasi trasformazione. La centralità di questo aspetto viene più volte sottolineata dallo stesso Horkheimer che in un bellissimo passaggio scrive

Questo pensiero ha in comune un momento con la fantasia: che un'immagine del futuro, la quale certo risulta da una profondissima comprensione del presente, determina pensieri e azioni anche nei periodi in cui il corso delle cose sembra allontanarsi da esso e comprovare ogni altra dottrina più che la fede nella sua realizzazione. Se in questo pensiero non rientrano l'arbitrio e la presunta indipendenza, vi rientra però la *caparbieta della fantasia* (corsivo mio) [...] è il teorico che deve sviluppare questa caparbieta.²⁰⁵

Volendo riassumere, la teoria critica così come emerge da questo testo del '37, può a tutti gli effetti essere intesa come il lato teorico del processo di emancipazione del proletariato che lo condurrà a liberarsi dalle proprie catene. Essa si pone dunque in linea con quel modello che abbiamo delineato nelle pagine precedenti in cui emerge una concezione della dialettica che potremmo definire positiva poiché fondata su un'idea di progresso per cui da una negazione - ad esempio l'alienazione in quanto disumanizzazione del lavoratore, cioè negazione della sua umanità - si potrà produrre un'affermazione - proseguendo l'esempio, il comunismo inteso da Marx come patria dell'umano e fine di ogni alienazione il quale avrà luogo attraverso la lotta di classe.

Se guardiamo agli autori contemporanei su cui ci siamo soffermati nella seconda parte del lavoro, pur restando nell'ambito della teoria critica, notiamo subito che questa idea di progresso insieme ad una visione dialettica della realtà non sono rintracciabili all'interno del loro pensiero. Le interpretazioni attuali dell'alienazione muovono, al contrario, da posizioni diametralmente opposte rispetto a quegli elementi che abbiamo sottolineato caratterizzare il modello dialettico della *Entfremdung* elaborato attraverso Hegel e Marx e condiviso dalla prima teoria critica. Ciò che possiamo constatare è che nell'evoluzione della teoria dell'alienazione, tale modello dialettico viene via via abbandonato. Le riattualizzazioni del concetto elaborate da Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber rappresentano il risultato di questo processo di allontanamento che ha origine proprio all'interno della teoria critica e in modo particolare da Adorno, il cui pensiero rappresenta un passaggio di transizione fondamentale nell'evoluzione che stiamo qui seguendo.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 165.

La concezione dialettica della realtà così come l'abbiamo delineata sin qui inizia ad andare in crisi assieme al progetto marxista cui era legata e diviene essa stessa, a sua volta, oggetto di critica da parte della riflessione dei francofortesi. Adorno nella sua *Dialettica negativa* pone sin da subito tale modello dialettico sotto una lente critica sottolineando la novità di ciò che intende invece proporre e scrive: «L'espressione dialettica negativa viola la tradizione. Già in Platone la dialettica esige che attraverso lo strumento di pensiero della negazione si produca un positivo: più tardi la figura di una negazione della negazione lo ha nominato in modo pregnante. Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa».²⁰⁶ Quello proposto sin da questo *incipit* intende essere un differente tipo di dialettica rispetto a quanto visto fin qui, una dialettica capace di sostare nel negativo reale anziché avere fretta di rovesciarlo in un positivo che rischia di essere puramente ideologico. Adorno, cioè, abbandona quella fiducia nel progresso per cui il momento affermativo viene inteso nei termini di una realtà che avrà luogo - e non soltanto di una possibilità - dal rovesciamento dello stato delle cose. Al contrario, la dialettica proposta dal filosofo francofortese intende spostare la sua attenzione sul negativo senza pretendere di attraversarlo. Essa va intesa come un pensiero che ascolta e si fa carico del male nel mondo, di ciò di cui facciamo esperienza nei termini di una profonda sofferenza, e che in quanto tale non può essere né anestetizzato attraverso promesse di una realtà futura - che nei fatti non esiste - né giustificato in quanto doloroso passaggio necessario per qualcos'altro. Il negativo non è più la molla verso il positivo poiché non può esistere alcuna scusante per la sofferenza.²⁰⁷

Da un modello dialettico logicamente supportato in cui non si dà positivo senza negativo e viceversa, si fa dunque strada una nuova visione della realtà che spezza la fluidità di questi due momenti per restare di fronte al negativo. Giunti a questo passaggio mi sembra necessario chiedersi che fine facciano l'ideale trasformativo e la lotta per un futuro diverso che Horkheimer, in linea con il pensiero marxiano, pone al centro della teoria critica. Come abbiamo visto, infatti, la peculiarità di questo modo di

²⁰⁶ T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 3.

²⁰⁷ La sofferenza, o meglio, «La minima traccia di sofferenza insensata nel mondo» è per Adorno indizio della presenza di un male che non può essere più ignorato o mistificato come invece è stato fatto. La sofferenza va ascoltata in quanto indizio di verità e va combattuta in quanto essa «non deve esserci» e la sua presenza ci mostra inequivocabilmente che qualcosa non va e che «deve andare diversamente» (*Ivi*, pp. 182-183).

indagare la realtà sta proprio nel fatto che l'analisi lucida del presente con le sue ingiustizie non esaurisce il compito del pensiero, ma costituisce al contrario il fondamento da cui partire per promuovere un cambiamento radicale. Il passaggio da una dialettica positiva - per cui il capovolgimento del negativo in un positivo non soltanto è possibile, ma necessario - ad una negativa nel senso esplicitato da Adorno, potrebbe perciò apparire come una demolizione di questo ideale trasformativo. A mio avviso, ciò che avviene con la dialettica negativa è un cambiamento che evita tale demolizione. Il punto fondamentale che va messo in evidenza è che quella elaborata da Adorno è una dialettica che permane nel negativo senza però lasciarsi schiacciare da esso. L'orizzonte trasformativo non viene perciò cancellato e il pensiero si mantiene aperto alla speranza e in un certo senso salva quella caparbia della fantasia che sottolineavamo prima. Ciò che viene meno è l'inevitabilità del cambiamento e del progresso, il carattere necessario di un'ulteriorità che invece, per Adorno «c'è e non c'è». ²⁰⁸

Tra i *Manoscritti* di Marx, il testo di Horkheimer e la *Dialettica negativa* di Adorno intercorrono avvenimenti storici che aggravano, come in una spirale di orrore, quella miseria del presente da cui la teoria critica non deve togliere lo sguardo e rendono difficile mantenere quel «meraviglioso ottimismo, in cui le stesse guerre sanguinose non esprimono altro che la feconda inquietudine dello Spirito». ²⁰⁹ Per questo motivo la visione dialettica della realtà si modifica spostando il suo baricentro sulla capacità di guardare negli occhi l'abisso del male, di abitare in esso e nel suo squallore senza attutirlo ma senza neanche accettarlo. Ecco il punto fondamentale su cui occorre insistere per comprendere la dialettica negativa e per capire perché essa costituisca un momento di transizione tra Hegel e Marx e il contesto contemporaneo: nel pensiero adorniano il negativo permea profondamente un reale che appare lontano da ogni

²⁰⁸ *Ivi*, p. 338.

²⁰⁹ S. De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947 (*Per una morale dell'ambiguità*, trad. It. A. Bonomi, SE, Milano 2001, p. 14).

progresso, eppure vi può essere qualcosa d'*altro*.²¹⁰ Quello proposto da Adorno è un approccio critico che si pone dinanzi al male, al dolore, all'ingiustizia, alla sofferenza e si mantiene all'intero di essi con un'aspirazione di liberazione che non si lascia schiacciare²¹¹ da ciò che vede.

Vi è senza dubbio un cambiamento importante rispetto a quanto abbiamo sottolineato attraverso l'analisi del modello dialettico, e in modo particolare viene meno la fiducia nel positivo in quanto momento del progresso dialettico. Ciò che Adorno salva è però lo spazio di attesa di qualcosa d'*altro*. Il negativo che schiaccia l'umano può infatti essere a sua volta negato, le relazioni di dominio possono tradursi in relazioni di mimesi e la novità può accadere; resiste nella dialettica negativa la capacità di cogliere nella realtà la traccia di una possibile conciliazione per l'umano - cioè una società non più fondata sulla violenza - che assume i contorni di un inedito che può sopraggiungere. La dialettica assunta da Adorno è negativa ma ispirata dalla speranza - per quanto frustrante essa per ora possa rivelarsi -²¹² in un orizzonte *altro* il quale ci autorizza ad attendere una realtà libera dalla sofferenza, dal dominio e dall'alienazione. Questo *altro* - ecco un ulteriore elemento di novità - non va ricercato in un passato da rimpiangere né in un futuro promesso; esso è qualcosa che sporge dall'interno del negativo ogniqualvolta siamo in grado di cogliere la sua insufficienza, la sua ingiustizia, la sofferenza che esso causa e ci accorgiamo che la nostra dignità trascende tutto questo. Scrive Adorno: «La coscienza non potrebbe affatto disperare del grigio, se non nutrisse

²¹⁰ Questo *altro* assume la connotazione di un'alterità totalmente differente che niente ha a che fare con ciò che è ma che, al contrario, è il frutto di una radicale trasformazione. Scrive Adorno: «Niente in terra e nel cielo vuoto si può salvare difendendolo. Il «sì, però...» contro l'argomento critico, che non vorrebbe farsi strappare nulla, fa già la figura di rivendicare testardamente il sussistente, di aggrapparsi ed è inconciliabile con l'idea di salvare, che scioglierebbe il crampo di questa autoconservazione prolungata. Niente può essere salvato, se non si trasforma, niente che non abbia varcato il portone della sua morte» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 351).

²¹¹ «La disperazione» scrive Adorno «è l'ultima ideologia» (*Ivi*, p. 335).

²¹² «L'attendere invano non garantisce ciò che è atteso, ma riflette una condizione che ha il suo metro nella frustrazione» (*Ivi*, p. 337). L'esperienza dell'attendere descritta dal filosofo francofortese è infatti sempre disincantata e consapevole della sua possibile delusione. Ciò fa sì che la speranza nella liberazione sia qualcosa di realmente frustrante e affatto facile per gli uomini la cui attesa può in ogni momento rivelarsi vana.

il concetto di un altro colore di cui non manca una traccia disseminata nell'intero negativo». ²¹³

1.2.3 La filosofia sociale: alienazione senza dialettica

La breve ripresa del pensiero di Hegel e Marx ci ha permesso di mettere in luce il terreno dialettico su cui nasce la teoria dell'alienazione, mentre passando attraverso Horkheimer e Adorno siamo stati in grado di evidenziare in che modo la concezione dialettica viene ripresa e inizia a modificarsi con gli autori della Scuola di Francoforte. Con questi ultimi, in un processo che ha inizio con Marx, la categoria di alienazione diviene uno strumento concettuale fondamentale alla teoria critica e alla sua capacità di dire di no,²¹⁴ di *essere contro*. In questo contesto alla teoria dell'alienazione viene affidato il doppio compito di opporsi allo stato delle cose giudicandolo come ingiusto e di affermare, allo stesso tempo, che possono esistere condizioni migliori di quelle che abbiamo, anche se esse ci appaiono come incontrovertibili. Questo doppio movimento caratterizza il concetto critico di alienazione ed è strettamente connesso a quella visione dialettica della realtà che abbiamo descritto sopra. Quest'ultima infatti, anche nella declinazione negativa proposta da Adorno, mantiene lo spazio di un'ulteriorità che può accadere, di un positivo che può sopraggiungere e costituisce perciò la condizione di esistenza della capacità critica di rivolgersi verso una realtà differente.

Soffermandoci su questo aspetto possiamo notare che quel dire di no proprio della critica e della teoria dell'alienazione messa al centro dell'analisi della società, è allo stesso tempo un dire di sì: l'opposizione allo stato delle cose in quanto teatro di dominio, sfruttamento, sofferenza, in breve, di ciò che costituisce la miseria del presente, è contemporaneamente uno schierarsi a favore di una realtà altra in cui la libertà, la giustizia e la dignità non risultino negate. Come scrive Donaggio, la critica consiste proprio in questo: «dire e fare di no. In modo radicato e radicale. Senza cioè nascondere il sì, altrettanto o forse più potente, che ispira questo fondamentale atto di

²¹³ *Ivi*, pp. 339-340.

²¹⁴ Prendo in prestito un'espressione cara ad Enrico Donaggio la quale mi sembra ben esprimere il compito che la teoria critica si prefigge. Si veda il già citato E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*.

soggettivizzazione e metamorfosi».²¹⁵ Ciò che è importante sottolineare è la simultaneità. Il teorico critico nega e afferma contemporaneamente, nello stesso istante, come se il dire di no e il dire di sì fossero due aspetti di una medesima azione, quella della critica appunto. In questo senso l'azione critica mi sembra paragonabile all'agire del rivoltoso descritto da Albert Camus il quale, volendo definire cosa sia un uomo in rivolta, scrive: «Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice sì, fin dal suo primo muoversi».²¹⁶ Questo doppio movimento che avviene in simultanea nel rivoltoso è la traccia, secondo lo scrittore francese, del riconoscimento di una *frontiera* e di un valore

Qual è il contenuto di questo “no”?

Significa, per esempio, “le cose hanno durato troppo”, “fin qui sì, al di là no”, “vai troppo in là” e anche “c'è un limite oltre il quale non andrai”. Insomma, questo no afferma l'esistenza di una frontiera. [...] Così, il movimento di rivolta poggia, ad un tempo, sul rifiuto categorico di un'intrusione giudicata intollerabile e sulla certezza confusa di un buon diritto, o più esattamente, sull'impressione, nell'insorto, di avere “il diritto di...”. Non esiste rivolta senza la sensazione d'avere in qualche modo, e da qualche parte, ragione. Appunto in questo lo schiavo in rivolta dice ad un tempo di sì e di no. Egli afferma, insieme alla frontiera, tutto ciò che avverte e vuol preservare al di qua della frontiera. Dimostra, con caparbietà (*entêtement*), che c'è in lui qualche cosa per cui “vale la pena di...”, qualche cosa che richiede attenzione.²¹⁷

La rivolta camusiana nasce dalla capacità di scorgere ciò che nella realtà risulta intollerabile²¹⁸ e dalla possibilità di giudicarlo come tale, quindi di opporsi ad esso. Questo dire di no avviene in nome del riconoscimento di un valore e di una dignità che non possono essere più calpestati e per cui vale la pena di lottare. L'*entêtement* con cui questa rivolta viene portata avanti secondo Camus ci rimanda subito a quella caparbietà che dev'essere propria del teorico critico descritto da Horkheimer il quale

²¹⁵ *Ivi*, p. 14.

²¹⁶ A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951 (*L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 2014), p. 21.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 17-18.

²¹⁸ Che non a caso è secondo Fischbach il segno dell'alienazione contemporanea.

deve, al pari del rivoltoso, avere l'immagine di qualcosa per cui valga la pena lottare, qualcosa a cui dire di sì, anche quando tutto sembrerebbe perduto. I punti di contatto tra l'uomo in rivolta camusiano e il teorico critico mi sembrano molteplici e ci aiutano a comprendere la peculiarità dell'analisi critica e ciò che essa comporta. In modo particolare, la capacità di vedere la realtà e di giudicarla ponendo un limite all'ingiustizia in nome di una condizione diversa e migliore rappresenta un forte elemento di continuità tra le due figure che sembrano, su tale aspetto, addirittura combaciare. Ciò ci permette di cogliere con più chiarezza che la critica - assieme ai concetti che elabora per osservare e giudicare la realtà - non si limita ad essere un modo del pensiero ma intende porsi come una ribellione, una protesta e uno strumento di cambiamento.²¹⁹

Attraverso questo breve approfondimento sul significato della critica siamo in grado di avanzare nella nostra analisi sull'evoluzione del pensiero all'interno del quale la teoria dell'alienazione si sviluppa e di osservare in maniera più netta gli elementi di contatto e di differenza con la sua ripresa contemporanea. Riassumendo e facendo un punto di quanto quanto abbiamo visto fin qui, possiamo affermare che il concetto di alienazione nasce all'interno di un modello dialettico condiviso tra Hegel e Marx; tale concetto, che assume un ruolo critico già nel pensiero marxiano, viene assunto come categoria-chiave dalla teoria critica della società e inizia ad allontanarsi - in modo particolare a partire dalla *Dialettica negativa* di Adorno - dal modello dialettico. Ciò che viene mantenuto è lo spazio di possibilità di una realtà altra che può accadere e sulla quale si fonda quella capacità di dire di sì che ci ha permesso di accomunare il teorico critico al rivoltoso. Se, tenendo fermo questo quadro, torniamo al panorama contemporaneo e alle teorie dell'alienazione proposte da Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber, ciò che possiamo facilmente constatare è un contesto fortemente mutato. Non soltanto la *Entfremdung* non risponde più a nessuna delle caratteristiche che abbiamo evidenziato nel modello dialettico, ma anche il suo ruolo critico può dirsi modificato. Senza ripetere

²¹⁹ Come specifica Fischbach, questo rappresenta una delle due accezioni in cui possiamo parlare di critica. L'altra, ben diversa da quanto stiamo dicendo, rimanda alla declinazione kantiana per cui "critico" è il contrario di "dogmatico" ed indica un esame delle condizioni di possibilità di una data conoscenza. Scrive il filosofo francese: «il concetto di "critica" [...] è stato inteso e può tuttora essere inteso secondo due accezioni tra loro differenti. Da una parte, può essere declinato [...] nel suo significato originariamente kantiano: "critico", in questo caso, si oppone a "dogmatico"; il termine designa allora un metodo che esamina le condizioni che rendono possibile la conoscenza prima di affermare la realtà di tale conoscenza» (F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit., p. 37).

gli aspetti critici rilevati nel paragrafo precedente, possiamo affermare che la teoria dell'alienazione contemporanea sembra ormai avere ben poco in comune con la fantasia richiamata da Horkheimer e ha in fondo rinunciato alla caparbia di credere in una realtà diversa. Detto diversamente, la tendenza generale è quella di una critica che si accontenta di dire di no e pensa di poter rinunciare al suo intrinseco compito di dire di sì, di affermare qualcosa per cui "valga la pena di...".

Questo cambiamento dev'essere compreso alla luce di due aspetti tra loro interconnessi, ovvero il punto di arrivo di quel processo di abbandono del modello dialettico - e con esso di una visione dialettica della realtà - che abbiamo visto avviarsi con gli autori della Scuola di Francoforte, e la ripresa del concetto di alienazione all'interno della filosofia sociale.²²⁰ La categoria di alienazione risulta oggi riabilitata come strumento concettuale della filosofia sociale la quale può essere intesa come una forma contemporanea²²¹ della teoria critica. La filosofia sociale, che in un primo momento può essere definita: «settore disciplinare della filosofia che si occupa del sociale, indagando le forme delle nostre pratiche e istituzioni sociali, e quindi le nostre forme di vita sociali»,²²² viene presentata da Jaeggi e Celikates come una disciplina che ha una sua propria specificità riassumibile in tre punti

- 1) La filosofia sociale ha sia uno specifico *campo di applicazione*, sia una specifica *prospettiva* su tale campo, che condivide parzialmente con altre discipline [...].
- 2) La filosofia sociale è caratterizzata da una specifica *compenetrazione di momenti descrittivi e normativi*. [...] Le norme che vengono prese in considerazione dalla filosofia sociale sono perciò sviluppate in modo immanente a partire dalla realtà sociale, dalle sue problematiche e forme di riflessione, e non quindi stabilite in modo indipendente, secondo il modello fondato della filosofia morale e della metafisica.

²²⁰ Per completare il quadro del percorso evolutivo della teoria critica è necessario fare riferimento alla svolta teorico-comunicativa di Habermas il quale funge da maestro per Honneth e il suo tentativo di riattualizzare il programma di una teoria critica della società. Su tale aspetto e sui problemi che la teoria critica contemporanea presenta si veda il contributo di G. Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, "Consecutio Rerum", n. 4, 2018, pp. 201-230.

²²¹ Nonostante il testo cardine da cui essa prende avvio sia il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* di Rousseau del 1755.

²²² R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione*, cit., p. 1.

- 3) La filosofia sociale è una disciplina distinta, che lega la riflessione critica sugli sviluppi sociali distorti (o «patologie») alla *teoria sociale* e all'*ontologia sociale*, nonché alla riflessione metodologica, nella forma della *filosofia delle scienze sociali*.²²³

Su questi tre aspetti converge, seppur con un lessico e un'impostazione differenti, anche il manifesto elaborato da Fischbach il quale insiste in modo particolare sul carattere letteralmente *incarnato* della normatività propria alla filosofia sociale la quale deve prestare attenzione nel non ergersi mai a giudice distaccato e nel muovere le sue considerazioni «da un *lo situato* e da individui considerati come sempre già socializzati».²²⁴

Come evidenziato da questi punti, l'interesse degli autori nel descrivere le peculiarità e il ruolo della filosofia sociale è evidentemente quello di sottolineare una dimensione normativa immanente che tenga conto della pluralità e della particolarità mantenendosi distante da ogni universalismo astratto. Privata di un orizzonte più ampio, di ogni fondamento e di un riferimento positivo, tale dimensione normativa appare però debole e inconsistente. La filosofia sociale si pone il compito di riaprire una riflessione politica sulle lotte per la conquista di condizioni sociali che favoriscano una vita riuscita per il maggior numero di persone possibile,²²⁵ ma di fatto lo disattende poiché si mantiene lontana dal riempire di significati tale vita riuscita, non indica come la lotta per il cambiamento vada condotta, né verso quali orizzonti, né da quali protagonisti. La normatività proposta rischia perciò di rivelarsi vuota. Il capovolgimento rispetto a quanto abbiamo visto nelle pagine precedenti è evidente: mentre al teorico critico spettava il compito di mantenere con caparbia l'immagine di una società diversa - anche nei momenti in cui questa sembrava più irraggiungibile - per poter promuovere il rovesciamento delle condizioni esistenti, il filosofo sociale procede in modo ricostruttivo-immanente. A lui non è permesso volgere lo sguardo oltre la realtà - la cui definizione tende asintoticamente al particolare - che ha davanti al proprio naso. Per questo motivo, come abbiamo riscontrato in quasi tutti gli autori, nella riflessione odierna il discorso su una realtà altra è solamente accennato e la critica risulta ormai lontana da ogni rivoluzione e dalla fiducia che un'ulteriorità possa accadere. Il filosofo sociale non è più

²²³ *Ivi*, p. 14.

²²⁴ F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit., p. 160.

²²⁵ *Ivi*, p. 161.

un rivoluzionario né intende esserlo e rischia di confondersi per lo più nella figura di un cauto riformista.

In un tale contesto non vi è più alcuno spazio per una visione dialettica della realtà la quale risulta infatti totalmente assente in tutti gli autori che abbiamo preso in esame. Né "positiva", né negativa, la realtà odierna appare senza dialettica e con remote vie di scampo; non vi è un positivo che possa opporsi al negativo, non vi è nulla da attraversare e attraverso cui fluire per giungere ad una trasformazione totale. Ciò non significa che l'analisi critica contemporanea sia un pensiero della disperazione o della rassegnazione. Significa che al suo interno viene meno la fiducia in una realtà altra, e insieme, la capacità di delineare un positivo che possa dirsi realmente liberatore. Per questo motivo all'interno del pensiero degli autori su cui ci siamo soffermati, la riflessione sulla disalienazione è secondaria, solamente accennata, o persino assente. In tal modo, però, il rischio che si corre è quello che ad una visione del reale ben lucida e focalizzata sul negativo che lo permea, non corrisponda una reazione e una ribellione altrettanto profonde.

Dinanzi alla presa di coscienza della molteplicità dei fenomeni di alienazione odierni e della tragicità con cui essi agiscono, la critica non può ritenersi soddisfatta della sua capacità di riconoscerli e del suo dire «no» poiché in tal modo essa rimane sul bordo della rivolta senza prenderne parte. È infatti quel dire di sì di cui parlavamo prima - ossia la capacità di riconoscere qualcosa per cui valga la pena, che vada difeso e riaffermato - a rendere l'opposizione critica veramente radicale, e non perché promette un positivo futuro, ma perché mostra ciò che la realtà attuale sta mortificando e che si rischia di perdere. La capacità di mantenere questo «sì» manca alla critica contemporanea la quale rischia per questo di accontentarsi, in nome dell'immanenza e di un imperativo anti-universale e anti-metafisico, di un concetto di alienazione mansueto.

1.3 Un nuovo paradigma

Questo breve bilancio ci ha permesso di tornare alla declinazione più classica del concetto di alienazione e di analizzare gli inizi della teoria critica mettendo in luce i punti di contrasto con la critica attuale e la contemporanea ripresa della categoria di

Entfremdung. Attraverso questo percorso siamo stati in grado di ritornare su alcuni aspetti che abbiamo sottolineato rappresentare delle criticità irrisolte nei nostri autori, di comprenderne le origini e la provenienza proponendone, allo stesso tempo, una chiave di lettura che insiste sul tramonto del modello dialettico che caratterizzava la teoria dell'alienazione in Hegel e Marx. In linea con questa interpretazione possiamo evidenziare che il concetto di alienazione ha attraversato tre principali fasi: nelle sue origini il riferimento all'alienazione era tipico del dispiegamento del pensiero dialettico; tale riferimento è poi diventato, con i francofortesi, parte di una dialettica negativa in cui il rimando al positivo viene rimodulato problematicamente; oggi, infine, il riferimento all'alienazione rientra all'interno della filosofia sociale e dell'indagine sociologica che abbandonano in via definitiva il modello dialettico in nome di un'analisi radicata nell'immanenza.

È in quest'ultimo contesto che vanno comprese l'odierna ripresa del concetto di alienazione, la sua validità attuale e tutte quelle criticità che abbiamo in precedenza sottolineato. La teoria dell'alienazione contemporanea è una critica senza alcun *bouleversement* che serve ad indagare le patologie che deviano le forme di vita sociali ma non si propone di trasformarle. Ciò risulta perfettamente in linea con l'approccio della filosofia sociale verso la quale la critica si è diretta. Seguendo i binari di una normatività incarnata, di un approccio formale e di un'immanenza radicale, la filosofia sociale ha riabilitato il concetto di alienazione lontano da un modello dialettico accusato di essenzialismo e da un riferimento positivo considerato inarrivabile. Vicina all'indagine sociologica, la teoria dell'alienazione così ridefinita è stata senza dubbio resa nuovamente attuale ma allo stesso tempo sembra privata del suo slancio trasformativo e, in alcuni momenti, persino della sua radicalità critica. Per questo motivo si è parlato di una teoria della *Entfremdung* riformista, cauta o addirittura mansueta, senza dubbio

lontana da quell'ardore critico²²⁶ che la caratterizzava nelle sue origini. Capire come esso possa essere recuperato e se ci sia in tal direzione un nuovo modello entro cui ripensare oggi la teoria dell'alienazione rappresenta una sfida cui cercheremo ora di rispondere.

1.3.1 Oltre la sociologia

Un primo passaggio per dare avvio a tale ripensamento mi sembra possa essere individuato nel riconoscimento, nelle teorie contemporanee dell'alienazione, di una preponderante focalizzazione sociologica e nel tentativo di superarla. Guardando agli autori su cui ci siamo soffermati possiamo facilmente scorgere una tendenza, propria alla teoria critica contemporanea, di arrivare quasi a coincidere con l'indagine sociologica. Quest'ultima rappresenta da sempre un'interlocutrice privilegiata per la teoria critica che si propone sin dalla sua definizione di essere un approccio interdisciplinare capace di tenere insieme i risultati di indagini tra loro differenti - tra cui quella filosofica, politica, economica, psicopatologica e, appunto, sociologica - e di dialogare con tutte le teorie che prendono la realtà contemporanea nella sua pluralità come oggetto di studio. Il contributo dell'indagine sociologica non rappresenta perciò una novità contemporanea nelle teorie dell'alienazione. Ciò che intendo sottolineare è piuttosto quello che potremmo definire un processo di "sociologizzazione" della critica che si è gradualmente allontanata da metodi, approcci e talvolta persino da linguaggi filosofici per fare propria la capacità di restituire i fatti sociali. Nella modernità il discorso sul sociale ha preso il sopravvento su qualsiasi altra riflessione e, allo stesso tempo, la

²²⁶ Donaggio sottolinea la necessità di tale ardore e, riprendendo Walter Benjamin, sostiene che la critica si trovi sempre a lavorare con due elementi: il fuoco e la cenere. Una critica che si mantiene lucida sulla realtà, che ne demolisce le menzogne e ne mostra le trame senza però aprire alcuno spiraglio ad un'alterità possibile spegne l'elemento del fuoco e diviene una cappa di cenere soffocante. Egli scrive: «Perché abbia senso, il disincanto, la rinuncia a godimenti immaginari, deve insomma avere di mira piaceri e liberazioni reali. Solo un destino migliore autorizza la distruzione di un tempio di inganni comodi e stupefacenti. Senza questa speranza il fuoco e la cenere smettono di tramare insieme. Si separano, dando luogo a effetti distinti. Il primo pare spegnersi a tempo indeterminato. Mentre la seconda ricopre e soffoca il paesaggio sociale, come esistesse lei soltanto» (E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, cit., pp. 33-34).

sociologia ha pressoché monopolizzato l'analisi della realtà relegando in secondo piano ogni antropologia, metafisica e fenomenologia - che rimane soltanto nel senso richiamato con Jaeggi e Rosa i quali condividono un approccio fenomenologico che nulla ha a che fare con la visione husserliana dell'essenza delle cose perché rimane sul piano prettamente descrittivo.

L'evoluzione del concetto di alienazione che abbiamo analizzato in questo lavoro mostra chiaramente, a mio avviso, tale processo di "sociologizzazione" della critica. Nel pensiero marxiano - che come abbiamo visto rappresenta il punto di partenza della teoria critica - la teoria dell'alienazione è interna alla questione sociale, poggia sulla divisione in classi e sull'analisi del capitalismo ma allo stesso tempo rientra in un modello dialettico che muove da una identità, si fonda su una visione dialettica della realtà, ha una struttura logica e individua un soggetto universale come protagonista del positivo. L'indagine sociologica è cioè ricompresa all'interno di un orizzonte più ampio di interpretazione e analisi della realtà. Nella teoria critica contemporanea, invece, la focalizzazione sociologica sembra prevaricare sino a quasi soffocare tutto il resto.

Ad esempio ciò si rende particolarmente evidente se si guarda al discorso antropologico presentato dai diversi autori presi in esame nella seconda parte di questo lavoro. In quanto ostacolo alle relazioni, l'alienazione riguarda il punto di congiunzione tra l'individuo e la società e rende perciò necessaria una riflessione sull'idea di soggetto soggiacente all'analisi. In linea con quanto stiamo evidenziando, il discorso antropologico di Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber si mantiene lontano dal voler tracciare dei connotati dell'umano e quando dei tratti generali vengono identificati - il soggetto di cui parlano gli autori è un sé relazionale, aperto, definito dal suo rapporto con gli altri, col mondo e con se stesso - l'attenzione degli autori si rivolge immediatamente nel sottolineare che non si sta facendo riferimento ad alcuna essenza o natura. Il soggetto in questione è anzitutto un individuo storicamente situato e socialmente definito e non vi è alcuno spazio per un ente generico, né per una riflessione sull'identità umana o sui tratti essenziali dell'umano. Qualsiasi rimando a tali riflessioni, come abbiamo visto, viene anzi sospettato di voler riabilitare un'essenza assoluta e atemporale e viene pertanto accusato, in maniera immediata e indistinta, di essenzialismo.

Nella critica contemporanea non vi è alcuna dialettica come pure alcuna ontologia, né si può rintracciare un soggetto universale, o un'idea di uomo e tutto ciò concorre a

quel restringimento di campo e a quella rinuncia all'ulteriorità di cui parlavamo nei paragrafi precedenti. Un approccio critico incentrato sull'indagine sociologica il quale guarda con sospetto ogni altra intromissione, rischia infatti di mancare di prospettiva. In linea con quanto abbiamo detto sin qui, ciò che possiamo constatare è che al tramonto della fede in un superamento dialettico del negativo, la teoria critica e la teoria dell'alienazione hanno reagito focalizzando lo sguardo sulla realtà presente e sulla sua costituzione sociale volendone penetrarne i fenomeni e comprenderne la struttura. Tale riposizionamento dello sguardo ha permesso loro di addentrarsi nella miseria del reale e di comprenderne le molteplici sfaccettature, ma ha lasciato poco spazio a spiragli di liberazione e ad una riflessione più ad ampio raggio capace di guardare nella particolarità e oltre essa.

Bisogna dunque chiedersi se quella della sociologia sia l'unica opzione disponibile ad una teoria dell'alienazione contemporanea. L'impressione è che i punti critici su cui ci siamo soffermati rendano necessario un ripensamento di tale focalizzazione per tentare di vedere se non ci sia lo spazio per una diversa alternativa che permetta al concetto, da un lato, di non ricadere in una dialettica come rimbalzo tra positivo e negativo, dall'altro, di non dover rinunciare allo spazio di un'ulteriorità; un nuovo paradigma teorico che sia in grado di farsi carico della complessità e della pluralità del reale e sappia tenerle insieme in un orizzonte che superi la frammentazione sociologica. Quello che cercheremo di indicare è un nuovo paradigma che permetta al concetto di essere salvato senza doversi rassegnare ad una debolezza euristico-prospettica, senza, cioè, dover rinunciare alla sua capacità di dire di sì e di rivolgersi verso quel positivo che fonda e alimenta la passione critica.

Quest'ultima, intesa come «punto di incandescenza di un rapporto vitale e coinvolgente con il mondo»,²²⁷ non va pensata come una capacità propria al solo teorico in quanto essa è, usando le parole di Donaggio, *hardware* antropologico,²²⁸ cioè una caratteristica dell'uomo in quanto essere mondano. Più che un mero sentimento, la passione critica deve essere compresa come quell'atteggiamento necessario ad ogni uomo nel suo abitare il mondo, e in modo particolare a chiunque voglia occuparsi di critica dell'alienazione perché costituisce l'antidoto a quella mansuetudine e cautela che abbiamo rilevato in precedenza. Tale passione critica rappresenta infatti

²²⁷ E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, cit., p. 46.

²²⁸ *Ibidem*.

Una sensibilità acuta per il negativo, addirittura per il patologico, che non reclude, però, il singolo nella dimensione privata, dato che coglie anche il momento che affetta una condizione collettiva storicamente determinata. Una capacità di captare lesioni subdole e croniche del tessuto sociale [...] unita alla forza e alla speranza di denunciarne l'assurdità. Perché non le ritiene fatali, bensì evitabili o transitorie. Presagendo così il decorso di guarigioni esemplari [...].

Una passione critica vitale favorisce un rapporto esigente e fiducioso con il mondo. Anche se giudica gli uomini con ostinazione e intransigenza, mira infatti al riscatto e allo sconto di pena, non alla sentenza capitale. Reputa infatti lo sconforto per lo spettacolo spesso mostruoso offerto dal paesaggio sociale come un arido transito, un deserto da attraversare. Non un punto di approdo finale.²²⁹

Il tentativo di tracciare un nuovo paradigma entro cui inserire la teoria dell'alienazione contemporanea non vuole quindi essere la dichiarazione di un fallimento delle contemporanee teorie dell'alienazione, quanto piuttosto uno sforzo concreto per immaginare un superamento delle problematicità da esse lasciate aperte e un rinnovamento del carattere dirompente proprio alla critica.

Senza rinnegare il contributo sociologico fondamentale per ogni teorico della *Entfremdung*, un nuovo modello entro cui riposizionare la contemporanea teoria dell'alienazione deve andare oltre il mero sguardo sociologico, non lo annulla né pretende di eliminarlo. Tale modello può essere ricavato attraverso una sostituzione e un'attualizzazione - che tenga conto delle considerazioni e delle molteplici declinazioni che abbiamo percorso nella seconda parte del lavoro - di quei quattro elementi che abbiamo evidenziato definire il modello dialettico dell'alienazione e che la teoria critica ha gradualmente abbandonato. Esso intende dunque presentarsi come il ritorno ad un modello fondativo in grado di ristabilire una solidità analitica e un'apertura prospettica, senza però riportare il concetto di alienazione ai suoi vecchi difetti né ad interpretazioni inconciliabili con la critica contemporanea. Prima di soffermarci sugli elementi che definiscono questo nuovo paradigma, è però importante indicare da dove essi provengano. Mi sembra di poter individuare nella riflessione antropologica la genesi e la fondazione di questo paradigma ulteriore.

²²⁹ *Ivi*, pp. 46-47.

1.3.2 Un tentativo possibile: l'antropologia interculturale

La questione antropologica accompagna tutte le reinterpretazioni dell'alienazione che abbiamo preso in esame. Per comprendere la ridefinizione della *Entfremdung* come relazione in assenza di relazione siamo infatti partiti dall'idea del sé rintracciabile nel pensiero di Jaeggi e abbiamo osservato che esso si trova in un continuo processo di appropriazione, mentre nell'analisi sociologica di Rosa abbiamo definito il soggetto come il risultato della sua autointerpretazione e di fenomeni, norme, significati di natura sociale; per Fischbach invece l'uomo è costitutivamente in relazione col mondo e nella visione di Haber, infine, l'alienazione è una diminuzione ontologica proprio perché priva l'essere umano dei rapporti che lo definiscono, ovvero del suo relazionarsi con se stesso, con gli altri e con l'ambiente circostante. Aver chiaro quale immagine di uomo si sta assumendo come soggetto dell'analisi rappresenta dunque una precomprensione imprescindibile che sorregge le differenti riflessioni sulla *Entfremdung*. Quest'ultima è infatti un fenomeno sociale che chiama in causa l'uomo il quale rappresenta, allo stesso tempo, una vittima e un luogo di alienazione.

Quella di fronte cui ci troviamo nei vari autori è però una riflessione antropologica che, come abbiamo constatato, tende a mantenersi lontana dall'indicare i tratti costitutivi dell'umano e tenta, al contrario, di svuotarsi di ogni contenuto essenziale. Ciò che possiamo notare è che, se da un lato il rimando all'antropologia non viene messo da parte ma anzi rappresenta un passaggio fondamentale per comprendere la ridefinizione della *Entfremdung* proposta dagli autori, dall'altro anch'esso viene ricompreso all'interno di un approccio formale che rifiuta intenzionalmente di tracciare un'immagine del "chi"/"che cosa". In questo modo l'alienazione rappresenta un ostacolo o un vero e proprio impedimento al processo - il quale è storico-sociale - di realizzazione dell'uomo senza che questo venga assunto come *Wesen*.

Ripensare e riposizionare tale riflessione antropologica costituisce un passaggio importante per iniziare a delineare un nuovo paradigma all'interno del quale collocare la contemporanea critica dell'alienazione. Senza mettere in dubbio il ruolo che la società, le sue norme, il suo linguaggio e i suoi dispositivi hanno sui processi di soggettivizzazione, la mia proposta è quella di riabilitare la domanda sull'uomo in quanto terreno su cui poggia la teoria dell'alienazione e da cui l'analisi può trarre tanto

una solidità fondata, quanto una dimensione prospettica. Una riflessione antropologica che non abbia paura di un orizzonte universale e che si impegni a tracciare i tratti costitutivi dell'umano senza la pretesa di rilevare una natura umana immutabile, assoluta e atemporale permetterebbe alla critica di toccare con mano ciò di cui l'alienazione costituisce una negazione e, allo stesso tempo, di visualizzare quali percorsi costituiscano dei reali processi di liberazione. In tal senso, all'interno del nuovo paradigma che si sta qui tracciando, l'antropologia filosofica ha il compito di sorreggere e precedere l'analisi sociologica delle patologie contemporanee perché, delineando ciò che attraverso l'alienazione viene calpestato e/o ostacolato, fonda il concetto stesso di patologico.

Similmente ad un Gurdulù²³⁰ contemporaneo, il soggetto presentatoci dalla critica odierna non può essere chiamato con un solo nome in quanto assume contenuto attraverso ciò che incontra. La riflessione antropologica che si intende qui riabilitare non va compresa come un rifiuto categorico di tale visione, quindi, come il tentativo di ridare un nome all'umano fissandolo in una sola forma. Ciò che si intende delineare è piuttosto una caratterizzazione dell'umano che si mantenga costantemente aperta e prenda forma attraverso il dialogo e l'ascolto delle diverse culture. Una comprensione dell'uomo plurale e non statica, in grado di restituire l'immagine di ciò che attraverso l'alienazione viene depredata ma che può e deve essere nuovamente affermato. Prendere coscienza dei tratti dell'umano serve alla teoria dell'alienazione in una duplice direzione. Da un lato permette all'analisi, si potrebbe dire, di dare un volto alle vittime, nel senso che restituisce l'idea di ciò che l'alienazione ha impedito e danneggiato e aiuta quindi a ristabilire quella tragicità propria ai fenomeni di alienazione che rischia, come abbiamo più volte sottolineato, di risultare attutita da un'analisi principalmente formale. Dall'altro lato, rappresenta quel riferimento positivo fondamentale per mantenere la critica

²³⁰ Personaggio inventato da Italo Calvino nel romanzo *Il Cavaliere Inesistente* il quale ha la caratteristica di *esserci* senza saperlo. Gurdulù si confonde con le cose con cui viene a contatto ed assume comportamenti e nomi di volta in volta differenti: «A seconda dei paesi che attraversa, – disse il saggio ortolano, – e degli eserciti cristiani o infedeli cui s'accoda, lo chiamano Gurdurù o Gudi-Ussuf o Ben-Va-Ussuf o Ben-Stanbùl o Pestanzùl o Bertinzùl o Martinbon o Omobon o Omobestia oppure anche il Brutto del Vallone o Gian Paciasso o Pier Paciugo. Può capitare che in una cascina sperduta gli diano un nome del tutto diverso dagli altri; ho poi notato che dappertutto i suoi nomi cambiano da una stagione all'altra. Si direbbe che i nomi gli scorrono addosso senza mai riuscire ad appiccicarglisi» (I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Milano 2020, p. 24).

orientata ad una realtà *altra* verso cui dirigere lo sforzo trasformativo. L'umano viene mutilato nei fenomeni di alienazione - che abbiamo infatti descritto come *Entwertung*, patologia, perdita, *amoindrissement* - ed è ciò che i processi di disalienazione mirano a salvare e a riaffermare. La ripresa di un orizzonte prospettico di liberazione passa attraverso la capacità di ripensare la dimensione stessa di uomo.

Arrivati a questo punto occorre chiedersi se sia possibile e in che modo ristabilire l'importanza di una riflessione antropologica senza però tornare a definire un soggetto assoluto - com'è stata interpretata l'identità su cui si fondava il modello dialettico dell'alienazione. Come anticipato sopra, il tentativo di richiamare l'analisi antropologica non va in alcun modo compreso come la volontà di ristabilire una natura umana né di tacere il ruolo della società nei processi di *Bildung* dell'umano che esiste e prende forma in circostanze che sono appunto storiche e sociali. Immaginando un segmento ai cui estremi ci siano da un lato la natura umana e dall'altro la società, la fondazione antropologica che stiamo qui delineando intenderebbe porsi come un giusto mezzo tra i due in grado di mantenersi lontano da tutti i riduzionismi - tanto quelli per difetto (il rischio di relativismo di cui abbiamo parlato prima), tanto quelli per eccesso di astrazione (come il rimando ad essenze assolute e immutabili).

Tale medietà può essere mantenuta da un'antropologia interculturale capace di attingere ad antropologie, saggezze e contributi di natura e origine differenti per trarne, in quanto risultanza di questo dialogo, i tratti costitutivi dell'umano. Due elementi mi sembrano caratterizzare in maniera peculiare l'antropologia culturale: in primo luogo la capacità di ascoltare voci plurali mettendole tra loro in dialogo e, si potrebbe aggiungere attraverso Rosa, in risonanza; in secondo luogo la capacità di mantenere costantemente questa pluralità all'interno di un orizzonte più ampio che non omogeneizza le differenze ma le mantiene insieme. Per comprendere appieno le caratteristiche e la ricchezza dell'approccio che si intende proporre, mi sembra utile richiamare la definizione proposta da Roberto Mancini il quale, riprendendo Ernesto Balducci,²³¹ intende l'antropologia interculturale come «coscienza di sé che ha l'uomo»²³² e specifica

²³¹ E. Balducci, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990.

²³² R. Mancini, *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 99.

Con tale espressione non intendo una disciplina accademica, tanto meno un tipo di indagine che gli occidentali per così dire “applicano” alle altre culture riducendole all’oggetto del loro sapere e del loro giudizio. L’antropologia è qui concepita piuttosto come la maturazione di quella riflessione sulla vera identità umana che è mossa dalla stima per l’uomo, ha memoria della nostra dignità e interpreta aspetti, dimensioni, contraddizioni e fioriture dell’umano. Una simile riflessione è svolta lungo tante vie, da tradizioni filosofiche, religiose, spirituali radicate nelle culture, anche se bisogna ricordare che si tratta di tradizioni critiche e “profetiche” spesso osteggiate e censurate dai poteri dominanti a ogni latitudine. In sintesi, chiamo “antropologia culturale” l’autocoscienza plurale dell’umanità che è custodita e sviluppata dalle sapienze più lucide presenti nelle culture del mondo.²³³

Da tale descrizione dell’antropologia interculturale si può comprendere come essa non vada intesa come un approccio “dall’alto” che pretenda di individuare aprioristicamente le caratteristiche di un umano immutabile a partire dal quale giudicare l’uomo nella sua esistenza concreta. Al contrario, questo approccio muove “dal basso”, da quella pluralità che tutti gli autori attraverso i quali siamo giunti sin qui intendono salvaguardare, e coglie la ricchezza delle differenze che compongono ciò a cui ci riferiamo quando pronunciamo la parola “umano”. Assumendo che «l’umanità è un viaggio, non un’identità data immediatamente, quindi può perdersi, fermarsi, restare travisata, o trasfigurarsi sino a esprimere la sua migliore realtà»,²³⁴ l’antropologia interculturale ci permette allo stesso tempo di andare oltre il particolare perché delinea e riempie un’immagine dell’uomo che mantiene la pluralità in un orizzonte universale. Ciò risulta possibile perché il metodo utilizzato non è un’astrazione²³⁵ che isola e assolutizza alcuni tratti dell’umano (procedimento in cui consiste invece quell’essentialismo che fissa e ipostatizza e che in quanto tale va rifiutato) ma, al contrario, un’impostazione ermeneutico-dialogica che pone la riflessione sull’uomo all’interno di un processo interpretativo, inesauribile e plurale.

²³³ R. Mancini, *La trasformazione interculturale dell’economia*, “Spazio Filosofico”, n.7, 1/2013, pp. 41-50, p. 45.

²³⁴ R. Mancini, *Trasformare l’economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, cit., p. 100.

²³⁵ Nel senso che abbiamo precisato attraverso Hegel nel primo capitolo di questo lavoro.

L'analisi svolta da Mancini rappresenta un esempio in tal direzione poiché giunge a delineare quei tratti costitutivi dell'umano che possiamo trarre dal dialogo tra le differenti tradizioni sapienziali,²³⁶ da quelle a noi più vicine (occidentale, cristiana, ebraica, islamica) sino alle tradizioni più lontane (africana, latino-americana, buddhista, giapponese, indiana, cinese). Ciò che occorre subito specificare è che si tratta di alcune direzioni di fondo che non intendono descrivere un quadro chiuso ed esaustivo ma che, al contrario, costituiscono il nucleo di un dialogo aperto e costante. Tali direzioni possono essere raggruppate in cinque tratti irriducibili dell'umano: in primo luogo la dignità e il valore che ognuno, nella sua unicità, esprime e incarna in maniera incondizionata; in secondo luogo un tratto di cui abbiamo ampiamente discusso anche attraverso Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber, ovvero la relazionalità poiché «ognuno è unico essendo in se stesso relazione e partecipe del tessuto relazionale che lo lega a tutti gli altri e anche al mondo vivente della natura».²³⁷ La terza direzione di fondo che siamo in grado di trarre dal dialogo tra le diverse sapienze è l'apertura verso l'infinito, la verità, il bene, Dio, il divino, cioè quella capacità propria dell'umano di andare oltre la sua mera finitezza. Accanto a questo, l'integrità rappresenta un'altra condizione essenziale dell'umanità. Con ciò non si intende affermare che l'uomo non è mai scisso, corrotto o in lotta tra opposizioni che rischiano di lacerarlo, ma al contrario, che continuamente coinvolto in tali dinamiche, egli si dimostra in grado di superarle o di assumerle su di sé in maniera integra, senza rimanere schiavo della contraddizione. Infine la quinta direzione che le differenti tradizioni condividono è la responsabilità la quale costituisce più che una dimensione tra le altre; essa è la condizione necessaria per l'attuarsi di tutti gli altri tratti propri dell'umano.

Il percorso svolto da Mancini²³⁸ ci mostra come il dialogo tra differenti culture, filosofie, religioni e sapienze, ci permette di riempire la definizione di uomo senza soffocarlo e senza confonderlo con un ingombrante fantoccio. I tratti dell'umano che

²³⁶ Non si parla di tradizioni culturali ma, appunto, sapienziali in linea con la scelta operata da Mancini il quale predilige appositamente il termine "sapienze" per indicare delle culture e delle religioni al di là della mentalità forgiata dal capitalismo (R. Mancini, *La trasformazione interculturale dell'economia*, cit., p. 45).

²³⁷ *Ivi*, p. 45.

²³⁸ Il quale si nutre di un ricco numero di riferimenti che spaziano da Husserl a Zambrano, da Gandhi a Nishida, passando per tantissimi altri come Lévinas, Panikkar e Ngoenha.

abbiamo evidenziato - la dignità, la relazionalità, l'apertura, l'integrità e la responsabilità - prendono forma, assumono una declinazione piuttosto che un'altra, risultano amplificati o ostacolati a seconda del tipo di società, di politica, di economia e di relazioni in cui ci muoviamo. Quanto abbiamo detto attraverso Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber non risulta perciò in nessun modo negato dal tipo di indagine antropologica che si sta qui proponendo. L'antropologia interculturale ci permette di riabilitare un'universalità dei tratti dell'umano che si mantiene lontana da ogni dogmatismo come pure dalla frammentazione relativista e si dimostra dunque in grado di superare quell'*aut aut* pericoloso che abbiamo messo in luce nei paragrafi precedenti. Tra un universalismo falso e una pluralità che rischia di rivelarsi cieca, riposizionare la critica dell'alienazione all'interno di un nuovo paradigma antropologico nel senso che stiamo qui delineando - seppur solamente in linea programmatica - permette di tracciare una terza via che non rinuncia all'indagine sociale e muove dalla denuncia della tragedia della *Entfremdung* in quanto violazione dell'umano che ognuno di noi è.

1.3.3 Ri-orientare lo sguardo

Senza la pretesa di declinare in maniera esaustiva questo nuovo paradigma - il quale rappresenta un'ulteriore strada di ricerca qui solamente accennata - il riferimento all'antropologia interculturale ci permette di individuare un'alternativa a una critica che tende a schiacciarsi troppo sull'indagine sociologica e rischia di sfociare in un relativismo e in un'impotenza nocivi ad una teoria dell'alienazione. Contro di questi, un'indagine antropologica che parta dalla pluralità per tracciare quelle linee comuni presenti nell'umano apre la critica ad un orizzonte più ampio e riabilita la dignità dell'uomo come valore inviolabile su cui fondare il metro di giudizio con cui analizzare ogni forma di vita, sistema e società. Il carattere interculturale e il metodo ermeneutico-dialogico che caratterizzano l'approccio proposto mantengono tale riferimento all'uomo lontano da ogni assolutismo e rendono la riflessione antropologica un compito inesauribile più che una conquista data una volta per tutte. Scopo di quest'ultima è quello di porsi in ascolto dell'unicità e della dignità di cui ognuno è portatore nella sua diversità, diffidando di modelli antropologici semplicistici e allineati con un pensiero occidentale patriarcale, eteronormato e non di rado razzista. Il nuovo paradigma deve

nascere da una riflessione antropologica capace di rintracciare l'umano nella sua dignità, relazionalità, integrità, apertura e responsabilità sino ai *margini*²³⁹ per riportarlo al centro.

Ristabilire la centralità dell'uomo in quanto valore mutilato dalla *Entfremdung* significa riconoscere nell'umano quella frontiera che abbiamo precedentemente evidenziato attraverso la descrizione del rivoltoso di Albert Camus, cioè indicare nei tratti dell'umano quel qualcosa che va difeso. In questo modo la critica può riappropriarsi della sua caparbia e della sua capacità di dire di sì. La riformulazione camusiana del *cogito* cartesiano mette bene in mostra tale aspetto: il «*je me révolte, donc nous sommes*»²⁴⁰ che risuona come un imperativo fondamentale, mostra la necessità del passaggio dall'io al noi in quanto primo movimento di ogni rivolta contro lo stato delle cose. Tale motto evidenzia che la ribellione contro ciò che ci abbrutisce può essere avviata soltanto se l'uomo viene strappato alla sua solitudine e ripensato all'interno di un'umanità che lo costituisce e allo stesso tempo lo oltrepassa, se si riconosce parte di un Noi che rappresenta ciò per cui occorre lottare e in vista del quale trasformare la realtà. In questo senso, l'uomo in rivolta camusiano ci insegna che il cambiamento di *ce qui ne va pas* si mette in moto solo quando si riconosce un Noi calpestato, violato, mutilato per cui vale la pena di... È solo a questo punto che il dire di «no» a tutto ciò che contribuisce alla miseria della realtà, può divenire un dire di «sì» - all'umano - che apre lo spazio di un'ulteriorità e rappresenta il primo passo per la trasformazione della realtà.

Il riferimento a Camus ci permette di comprendere ancor meglio perché sia importante riabilitare una riflessione sull'umano e porla come fondamento della critica dell'alienazione. Solo recuperando una dimensione comune dell'uomo siamo in grado di cogliere appieno l'intollerabilità di un'alienazione che, nelle sue diverse manifestazioni e dinamiche, manipola e svilisce la nostra umanità che risulta letteralmente - come abbiamo evidenziato attraverso l'immagine della *guenille* evocata con Haber - a brandelli. In tal senso diviene chiaro che la ridefinizione formale del contemporaneo concetto di alienazione rischia di tralasciare un aspetto fondamentale (che emergeva, invece, nella *Entfremdung* più classica e negli altri autori su cui ci siamo soffermati nel

²³⁹ Nel senso delle *boundary categories* ovvero categorie sociali marginalizzate e non rappresentate.

²⁴⁰ A. Camus, *L'homme révolté*, cit., p. 30.

primo capitolo di questo lavoro):²⁴¹ l'alienazione è innanzitutto *contro* qualcosa, e in modo particolare - siamo ora in grado di dirlo - contro l'umano. La svolta formale su cui abbiamo insistito in modo particolare con Jaeggi si limita a sottolineare la necessità di modificare il modo di intendere la *Entfremdung* e si è perciò parlato non più di un'alienazione "da..." ma "in/tra...". L'attenzione posta su questo cambio di preposizioni, se da un lato contribuisce a superare la distinzione tra dimensione oggettiva e soggettiva dell'alienazione, dall'altro mette in secondo piano - o tace addirittura - quell'elemento che rappresenta il *proprium* dell'alienazione e che stiamo qui riscoprendo, ovvero il suo essere diretta contro l'uomo.

Per comprendere questo "essere contro" proprio dell'alienazione è utile richiamare un passaggio del saggio *Perché i poeti?*²⁴² di Heidegger. Qui il filosofo espone una critica alla tecnica in quanto verità - seppur ancora nascosta - dell'essere moderno per cui «il mondo si rattrappisce»²⁴³ e diviene un oggetto. L'uomo moderno, cioè, «pone il mondo innanzi a sé come l'"oggettivo" nel suo insieme, e pone se stesso dinanzi al mondo. L'uomo pone il mondo alla propria mercé e dispone della Natura per sé».²⁴⁴ L'aspetto che più ci interessa è che questo "porre" va inteso nel senso di un manipolare e di un imporre che restituiscono il senso di una profonda separazione tra l'uomo e il mondo, separazione che ci rimanda immediatamente all'alienazione così come l'abbiamo più volte definita nella seconda parte del lavoro. Questa separazione propria dell'uomo dell'epoca della tecnica, sottolinea Heidegger: «non è una separazione da..., ma una separazione contro...»²⁴⁵ la quale rappresenta una vera e propria minaccia di morte per l'uomo, una morte «che concerne la sua stessa essenza».²⁴⁶

La radicalità dei fenomeni di alienazione mi sembra avere a che fare con questo "contro..." mortifero in cui è in gioco l'essere umano nei suoi aspetti costitutivi. Seppur denunciata in modo particolare da Haber e Fischbach, tale radicalità risulta attutita nella

²⁴¹ In modo particolare nelle riflessioni condotte attraverso il pensiero di Hannah Arendt.

²⁴² M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in id., *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-297.

²⁴³ *Ivi*, p. 269.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 265.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 271.

²⁴⁶ *Ibidem*.

ripresa contemporanea del concetto di alienazione ogniqualvolta questo appare più attento a non tradire quell'antiessenzialismo indistinto e quel rifiuto assoluto di ogni universale che assume come metodo, piuttosto che interamente impegnato a denunciare e a contribuire a modificare una realtà per l'uomo inammissibile. Ri-orientare lo sguardo critico verso l'umano, verso la dignità e il valore di cui è espressione non vuole essere un tentativo di delegittimare la teoria critica riportandola a quei vecchi difetti da cui essa si è faticosamente liberata; al contrario, rappresenta uno sforzo concreto per allontanarla da ogni forma di addomesticamento nei confronti dello stato delle cose e per riabilitare il carattere dirompente proprio ad ogni critica. In questo senso, attraverso un nuovo paradigma fondato sull'antropologia interculturale mi sembra si possa muovere un primo passo per far riemergere nella teoria dell'alienazione un orizzonte teorico e non soltanto sociale, il quale non costituisce la fine dell'indagine critica ma anzi ne rinvigorisce la radicalità perché ne supporta e ne sostiene²⁴⁷ i contenuti.

Tenendo conto di tutto ciò, tenteremo in conclusione di comprendere quali siano gli elementi di questo nuovo paradigma all'interno del quale riposizionare l'odierna teoria dell'alienazione. Se il modello dialettico muoveva da un'identità già data, il primo elemento che vogliamo ora sottolineare è invece quella fragilità dell'umano che abbiamo più volte visto emergere. L'alienazione trova il suo terreno fondativo non tanto in un soggetto assoluto e nel distacco - o nella caduta - che si verificano da esso, quanto nella fragilità propria dell'umano e della sua dignità. Il soggetto che è emerso dall'analisi critica contemporanea e che attraverso l'antropologia interculturale abbiamo meglio delineato è un uomo costitutivamente esposto e vulnerabile, espressione di una dignità che è allo stesso tempo ineliminabile ed estremamente fragile. Quest'ultima è infatti ciò che definisce l'umano anche quando questo si trova umiliato e calpestato, ma la sua attuazione è un farsi mai dato e conquistato una volta per tutte. La dignità prende forma e si afferma attraverso un continuo processo che ha luogo nel corso dell'intera esistenza di ciascuno, il quale può perdersi o amplificarsi, interrompersi, procedere senza ostacoli o trovarsi continuamente osteggiato a seconda delle relazioni che si

²⁴⁷ Nel senso espresso da Merleau-Ponty nella sua descrizione della natura: «*La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout a fait objet; elle n'est pas tout a fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte*». M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*, SEUIL, Paris 1995 (*La natura: lezioni al College de France 1956- 1960*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, Cortina, Milano 1996) p. 20.

tessono, dei fenomeni di cui si fa esperienza, delle condizioni politiche, sociali ed economiche in cui si vive. Al contrario di quanto si può dire per il modello dialetto, in questo nuovo paradigma non c'è perciò un universale uomo già dato e predisposto, ma un seme processuale della dignità umana che è resistente e fragile allo stesso tempo. Tale seme va curato, va preparato un terreno fertile su cui esso possa germogliare e va difeso da tutto ciò che possa soffocarlo, calpestarlo o persino ucciderlo. Ecco il duplice compito che spetta alla critica e alla teoria dell'alienazione contemporanee in questo ri-orientamento del loro sguardo.

La dignità dell'umano e la sua intrinseca fragilità allontanano la critica dell'alienazione da ogni cieca fiducia in un progresso immanente alla realtà e in un futuro di liberazione già preconfezionato. Esse, al contrario, evidenziano una realtà continuamente capace di virare verso orrori indicibili e permeata da logiche del male subdole e ubiquo. Ciò non significa, però, che occorra rassegnarsi ad essa. Tra la falsa certezza di un futuro migliore già delineato e l'incapacità di scorgere un'alternativa, un paradigma fondato sulla dignità ci invita a cogliere la possibilità di un'azione maieutica che faccia emergere, nella pluralità degli stili di vita, l'universale dell'umanità. Non vi è alcuna sequenzialità logica attraverso cui procedono la liberazione e la disalienazione, ma vi è semmai la necessità di avviare un dinamismo dialogico che coinvolga le varie soggettività sociali a livello interculturale. Solo attraverso un confronto dialogico costante, faticoso e mai concluso, che si dimostri realmente in grado di mettere in risonanza le differenze e di condannare *ce qui amoindrit*,²⁴⁸ si può aprire l'orizzonte di una convivenza disalienata.

Una trasformazione è dunque possibile e la sua realizzazione è un compito che spetta a tutti e tutte, non soltanto a una classe o a uno specifico soggetto. La capacità di essere portatori di una trasformazione è propria di ciascuno e si fonda sulla responsabilità che ci caratterizza in quanto esseri umani. La sola condizione necessaria affinché si possa divenire soggetto attivo della trasformazione è la presa di coscienza, la quale avviene su più livelli. Occorre prendere coscienza della sofferenza delle vittime, di un sistema bio-economico che, nuovo Leviatano globale,²⁴⁹ non protegge i suoi

²⁴⁸ Richiamando il già citato poema di Hugo.

²⁴⁹ Immagine utilizzata da Mancini per descrivere il capitalismo il quale: «è un'idea sbagliata, fondata su sentimenti oscuri e aspirazioni distorte» (R. Mancini, *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, cit., p. 10).

cittadini ma ha bisogno del loro sacrificio, delle patologie sociali che ostacolano le nostre esistenze; occorre prendere coscienza del nostro essere parte di una umanità costantemente lesionata e negata e di una comunità dei viventi con la natura la quale è *Umwelt* che abitiamo,²⁵⁰ non una fonte di risorse da sfruttare; occorre prendere coscienza della dignità di cui ciascuno di noi è - in maniera irriducibile e incondizionata - portatore nella sua diversità, della possibilità di modificare lo stato di cose e del ruolo che ognuno di noi ha in questa trasformazione. Tale presa di coscienza, necessaria al processo di liberazione, non è però qualcosa che necessariamente avviene o avrà luogo. Essa è contingente e affidata alla responsabilità di ciascuno. Al pari della dignità, dunque, la possibilità di trasformare la realtà è estremamente fragile e allo stesso tempo resistente perché rivolta verso l'irriducibilità dell'umano.

Muovendo dall'antropologia interculturale e dalla possibilità di rintracciare dei tratti dell'umano, il nuovo modello qui proposto si fonda su un soggetto fragile, espressione di una dignità che resiste e a cui va rivolto quel dire di sì proprio della critica. Quello delineato è un paradigma che resta nella miseria del presente senza addolcirlo e senza la fretta di superarla, ma non rinuncia alla caparbia di credere che una realtà altra sia possibile. Il processo di trasformazione a cui viene ora nuovamente concesso uno spazio di possibilità, è tanto radicale quanto graduale e passa attraverso il dialogo e il confronto tra i gruppi sociali e tra le diverse culture. Esso non fa dunque capo ad un solo soggetto ma chiama in causa ognuno di noi. All'interno di questo nuovo paradigma così delineato, la teoria dell'alienazione può dimostrarsi nuovamente in grado di riacquistare la sua carica trasformativa, la sua radicalità e il suo orizzonte normativo i quali poggiano sull'assunzione critica della dignità e sulla necessità di scorgere nell'alienazione qualcosa che è *contro* l'uomo nei suoi tratti costitutivi, oltre che nel suo essere sociale. La definizione della *Entfremdung* va ripensata in questa prospettiva: l'alienazione è l'alterazione mortifera del sistema delle relazioni vitali (con sé, l'altro, la specie, la natura e il senso).

²⁵⁰ Inteso nel senso di quell'abitare che è il modo umano di stare al mondo che abbiamo definito attraverso Heidegger come uno "stare" che concerne l'essere ed è sempre un "custodire".

CONCLUSIONI

La vita estranea ovvero *ceci n'est pas un homme*

[...] la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il legame essenziale che lo vincola all'altro uomo come un legame inessenziale e che la separazione dall'altro uomo gli appare piuttosto come la sua vera vita, la sua vita come sacrificio della sua vita, la realizzazione della sua essenza come derealizzazione della sua vita, la sua produzione come produzione del suo nulla, il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui, e che egli, signore della sua creazione, appare come il servo di questa creazione.²⁵¹

Ecco riassunta l'immagine dell'uomo estraneato descritto da Marx. L'alienazione emerge chiaramente da queste parole come una disumanizzazione *infame* ed *estrema*²⁵² che nega l'uomo nella sua totalità. Da questa descrizione alle ridefinizioni contemporanee prese in esame attraverso Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber, abbiamo osservato il concetto di alienazione cambiare e modificarsi assieme alla società, alle dinamiche e ai fenomeni che descrive. Ciò che ne abbiamo dedotto è che proprio grazie a questa capacità di essere rimodellato nelle sue categorie e di mantenersi plurale, il concetto di alienazione può ancora oggi essere giudicato attuale.

Formalizzata, riposizionata all'interno di un'ottica relazionale e posta oltre i cancelli della fabbrica, la costellazione concettuale della *Entfremdung* ha dimostrato essere uno strumento utile alla teoria critica contemporanea alle prese con un sistema capitalista mutato che, muovendosi ben oltre l'economico,²⁵³ appare senza confini. Questa attualità e capacità analitica che il concetto mantiene viene allo stesso tempo messa in luce e utilizzata dagli autori su cui ci siamo soffermati nella seconda parte del lavoro, i quali ci restituiscono un'immagine del nostro tempo elaborata proprio attraverso la lente

²⁵¹ K. Marx, *Note su James Mill*, in K. Marx, E. Donaggio, P. Kammerer (a cura di), *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine sul lavoro e alienazione*, cit., pp. 312-314.

²⁵² Aggettivi usati dallo stesso Marx (*Ivi*, p. 306).

²⁵³ Sul capitalismo contemporaneo e la sua capacità di rimodellare le sue relazioni e di assumere nuove forme si veda S. Mezzadra, B. Neilson, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham and London 2019; B. Vecchi, *Il capitalismo delle piattaforme*, Manifestolibri, Castel San Pietro Romano 2017.

critica dell'alienazione. Ciò che ne emerge è un quadro sicuramente diverso dalla realtà industriale contro le cui ingiustizie e contraddizioni nasceva la teoria dell'alienazione, eppure giudicabile altrettanto *infame*. Dinanzi a un tale scenario recuperare il concetto di alienazione, ricollocarlo all'interno del pensiero critico e confrontarsi con esso è apparso non tanto il vezzo di un pensiero in fin dei conti marxista, quanto piuttosto un tentativo necessario ad ogni diagnosi della società.

Ciò che è emerso da Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber è che l'alienazione è un concetto recuperabile e da recuperare perché l'alienazione in quanto fenomeno che intacca le nostre vite, difficilmente può dirsi scomparsa. Dal mondo del lavoro all'utilizzo della tecnologia, dai ruoli sociali sino al modo di impiegare il proprio tempo, l'individuo contemporaneo è apparso nel corso della nostra analisi continuamente minacciato da rapporti estraneanti di cui, nella maggior parte dei casi, non si rende neanche conto. Del soggetto odierno, sopraffatto da un sistema bioeconomico eppure convinto di dover divenire imprenditore del proprio sé, ci offre un'interessante e riassuntiva immagine Enrico Donaggio secondo il quale il singolo individuo si trova oggi a dover risolvere e pagare attraverso la propria esistenza le contraddizioni strutturali del sistema

Il che vuol dire, in pratica, abolire ogni barriera tra tempo di vita privata e professionale; mettere al lavoro sentimenti, rapporti, conoscenze, inventiva, autonomia e capacità relazionale formati altrove e appartenenti a una sfera diversa da quella della valorizzazione di una merce; sfruttando indifferentemente, con scarsa sensibilità alle questioni di genere, la propria parte maschile come quella femminile. Per potersi finalmente sentire, al momento di tirare i bilanci e quattro soldi da un bancomat, l'unico responsabile del proprio fallimento o del profitto altrui.²⁵⁴

Il dubbio che ci eravamo posti inizialmente con le parole di Jaeggi - non c'è più alienazione o non disponiamo più del suo concetto? - può dirsi dunque sciolto. Rimane da chiarire se sia possibile definire in ultima analisi cosa significhi oggi la parola alienazione, cioè rispondere alla domanda da cui tutto il lavoro è nato. Un tentativo in tal direzione va rintracciato in quanto è stato detto nelle pagine finali del lavoro: l'alienazione è l'alterazione mortifera del sistema delle relazioni vitali, ossia delle

²⁵⁴ E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, cit. p. 152.

relazioni che costitutivamente instauriamo con il nostro sé, l'altro, la specie, la natura e il senso. Tale significato dell'alienazione emerge dalle due direzioni che questo lavoro ha seguito: da un lato esso è il frutto delle riattualizzazioni proposte da Jaeggi, Rosa, Fischbach e Haber la cui analisi ha permesso di fissare degli elementi-chiave su cui abbiamo insistito in modo particolare all'inizio della terza parte; dall'altro lato esso nasce dal tentativo di andare oltre questi autori, attraverso l'elaborazione di un nuovo paradigma antropologico e interculturale entro cui riposizionare la contemporanea teoria dell'alienazione. Tale paradigma può essere inteso come un nuovo *milieu* culturale e teoretico che non riporta la critica ad una concezione dialettica della realtà e risulta, allo stesso tempo, irriducibile ad ogni frammentarismo e relativismo. Recuperando i tratti costitutivi dell'umano - senza però ristabilire una retorica della "natura umana" - esso permette alla costellazione concettuale dell'alienazione di riacquistare il suo versante fondativo e il suo valore euristico-prospettico.

Riconoscere che l'alienazione descrive fenomeni e dinamiche che si rivolgono sempre *contro*²⁵⁵ l'uomo in quanto intaccano - o impediscono addirittura - aspetti vitali come la dimensione relazionale o l'umana capacità di abitare il mondo, significa giudicare la *Entfremdung* come qualcosa che è ancora *infame* ed *estremo* e che in quanto tale che va condannato e combattuto. L'elemento che più emerge dal percorso svolto è infatti il carattere onnipervasivo delle dinamiche di alienazione che risulta ancor più acuito da una certa capacità di mimetismo che confonde pratiche estranianti e percorsi di disalienazione. Vecchie forme di *Entfremdung* convivono con altre tutte nuove e insieme contribuiscono a quel vortice turbinoso di inconsistenza che investe oggi il soggetto e la sua interiorità.²⁵⁶ Ciò che ne emerge è la preoccupante tendenza a vivere una vita estranea come fosse qualcosa di inevitabile che sentiamo non andarci bene eppure sopportiamo. Una vita che è un'immagine che tradisce quello che

²⁵⁵ Nel senso che abbiamo in precedenza specificato attraverso Heidegger.

²⁵⁶ L. Pennacchi, *La fecondità della teoria dell'alienazione*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere il capitale*, pp. 133- 163, cit., p. 145. In questo contributo Pennacchi sostiene l'utilità odierna di una teoria dell'alienazione e mette in luce quel carattere subdolo e mascherato che le dinamiche di dominio ed estraneazione assumono oggi, nella nostra società neoliberista. Ciò è riscontrabile ad esempio nel falso mito della libertà di scelta: «Il tempo del narcisismo - e dell'esaltazione della "libertà di scelta" - è il tempo del soggetto colonizzato, dell' "io-minimo", dell'autonomia vanificata, dal quale deriva uno stallo paralizzante: il dileguamento del soggetto è l'altra faccia del trionfo dell'individuo e della riduzione del mondo a mero flusso di merci e di consumi, flusso dai contorni allucinati, fantasmatici, spettrali» (*Ibidem*).

sentiamo di essere e vorremmo, un'esistenza anchilosata in cui continuamente ci rattrappiamo e non assumiamo mai tutta l'estensione di cui saremmo capaci.²⁵⁷ È contro tutto questo, affinché si attui un cambiamento, che deve oggi rivolgersi senza alcuna indulgenza ogni teoria dell'alienazione. La riattualizzazione del concetto deve perciò corrispondere ad una critica che sia allo stesso tempo corrosiva verso ciò che tradisce la pluralità dell'umano, e propositiva nell'inaugurare dinamiche di liberazione e percorsi di trasformazione.

²⁵⁷ In questo senso mi sembra possibile porre un parallelismo tra un'esistenza alienata e l'immagine del *malconfort* evocata da Albert Camus. Quest'ultima è presente all'interno de *La Chûte*, uno degli ultimi romanzi camusiani, interamente raccontato in prima persona dal protagonista Clemence. È proprio lui a parlarci di questa particolare punizione medievale chiamata *malconfort* la quale consiste in una cella non abbastanza alta da permettere di starci in piedi, né abbastanza larga da potervi distendere all'interno della quale: «Bisognava assumere una posizione impossibile, vivere in diagonale; il sonno era una caduta, la veglia un rannicchiarsi» A. Camus, *La Chûte*, Gallimard, Paris 1956 (*La caduta*, trad. it. S. Morando, Bompiani, Milano 2015, p. 65). Questo *vivere in diagonale* mi sembra offrire un'immagine dell'esistenza alienata e ci permette di concepirla, fisicamente, come un'oppressione a cui siamo costantemente sottoposti.

BIBLIOGRAFIA

- T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966 (*Dialettica negativa*, trad. it. P. Lauro, Einaudi, Torino 2004).
- L. Althusser, *Pour Marx*, Editions François Maspero, Paris 1965 (*Per Marx*, trad., it. F. Madonia, Editori riuniti, Roma 1972).
- H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking Press, USA 1963 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Bergamo 2013).
- H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001.
- H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken, New York 2003 (*Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006).
- H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958 (*Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2016).
- H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1951 (*Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009).
- M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Édition du Seuil, Paris 1992 (*Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr. it. D. Rolland, C. Milani, Elèuthera, Milano 2009).
- E. Balducci, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990.
- Z. Baumann, *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005 (*Vita liquida*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma 2008).
- L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999 (*Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014).
- U. Bröckling, *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, SAGE publications, London 2016.
- I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Mondadori, Milano 2020.
- C. Camporesi, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974.
- A. Camus, *L'étranger*, Gallimard, Paris 1942 (*Lo straniero*, Bompiani, Milano 2015).
- A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951 (*L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 2014).

- A. Camus, *La Chûte*, Gallimard, Paris 1956 (*La caduta*, trad. it. S. Morando, Bompiani, Milano 2015)
- A. Camus, *La Peste*, Gallimard, Paris 1955, (*La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Bompiani, Milano 2014).
- A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942 (*Il mito di Sisifo*, trad. it. A. Borelli, Bompiani, Milano 2014).
- R. Castel, *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003.
- R. Cillo, *Nuove frontiere della precarietà del lavoro. Stage, tirocini e lavoro degli studenti universitari*, Edizioni Cá Foscari, Venezia 2017.
- J. Crary, *24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso Books, 2013 (*24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015).
- M. D'Abbiere, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- S. De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947 (*Per una morale dell'ambiguità*, tr. It. A. Bonomi, SE, Milano 2001).
- C. Dejours, *L'ingranaggio siamo noi*, Il saggiatore, Milano 2000.
- C. Dejours, *Le facteur Humain*, PUF, Paris 2010.
- C. Dejours, *Travail, usure mentale*, Bayard Éditions, Paris 2008.
- C. Dejours, *Travail vivant 1: sexualité et travail*, Édition Payot & Rivages, Paris 2009.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie : l'anti Oedipe*, De Minuit, Paris 1965 (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002).
- G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, Paris 1985 (*L'immagine-tempo*, trad. it. L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989).
- D. Di Cesare, *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- E. Donaggio, *Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Feltrinelli, Milano 2016.
- K. Dörre, S. Lessenich, H. Rosa, *Soziologie - Kapitalismus - Kritik: Eine Debatte*, Suhrkamp, 2009 (*Sociology, Capitalism, Critique*, trad. en. J. P. Herrmann, L. Balhorn, Verso Books, New York 2015).
- A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, O. Jacob, Paris 1998 (*La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, trad. it. S. Arecco, Einaudi, Torino 2010).
- J. Ellul, *Le Système technicien*, le cherche midi éditeur, Paris 2004 (*Il sistema tecnico*, trad. it. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009).

- L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Otto Wigand, Leipzig 1841 (*L'essenza del cristianesimo*, trad. it. C. Cometti, Feltrinelli, Bergamo 2016).
- F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009.
- F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, J. Vrin, Paris 2012.
- S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma 2005.
- M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994 (J. Revel (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970: follia, scrittura, discorso*, trad. it. G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996).
- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014).
- N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2018 (*Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, trad. it. V. Ronchi, Meltemi, Milano 2019).
- E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961.
- P. Garofalo, M. Quante (a cura di), *Lo spettro è tornato. Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017.
- K. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991.
- A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- S. Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, Paris, 2007.
- S. Haber, *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2013.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. V. Cicero Bompiani, Milano 2008 (con testo tedesco a fronte).
- G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaischen Buchhandlung, Berlin 1821 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006).
- G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, II, J. Hoffmeister, Leipzig 1931.
- G.W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, trad. it. E. Mirri, L. U. Japadre Editore, Firenze 1970.
- G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, trad. it. R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

- G. W. F. Hegel, H. Nohl (a cura di), *Teologische Jugendschriften*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907 (*Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli 1989).
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927 (*Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976).
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946 (*Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it., G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972).
- J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière et c.ie, Paris 1965 (*Saggi su Marx e Hegel*, trad. it. S. T. Regazzola, Bompiani, Milano 1965).
- A. Honneth, M. Solinas (a cura di), *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010.
- M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc., 1944 (*Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2010).
- R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main 2005 (*Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. it. A. Romoli, G. Fazio, Castelvecchi, Roma 2017).
- R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlino 2014 (*Critique of forms of life*, trad. en. C. Cronin, Harvard University Press, 2018).
- R. Jaeggi, R. Celikates, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, C.H. Beck, München 2017 (*Filosofia sociale. Una introduzione*, trad., it. M. Solinas, Le Monnier Università, Firenze 2018).
- R. Jaeggi, M. Solinas (a cura di), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.
- C. Laval, E. Renault, *La santé mentale: une préoccupation partagée des enjeux controverses*, in J. Furtos, C. Laval, *La santé mentale en actes: de la clinique au politique*, Érès, Ramonville Saint-Agne 2005.
- G. Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Seuil, Paris 2007.
- L. Le Guillant, *Le drame humain du travail. Essais de psychopathologie du travail*, Érès, Toulouse 2006.
- G. Lukács, *Geschichte und klassenbewusstsein*, Berlino 1923 (*Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugar Editore, Milano 1967).

- R. Mancini, *L'uomo quotidiano: il problema della quotidianità nella filosofia marxista contemporanea*, Marietti, Torino 1985.
- R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano 2019.
- R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.
- R. Mancini, *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, Franco Angeli, Milano 2014.
- K. Marx, *Il Capitale*, I, a cura di A. Macchioro, B. Maffi, Utet, Roma 2013.
- K. Marx, *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.
- K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. fr. F. Fischbach, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2007.
- K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Leipzig 1986 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. G. Della Volpe, Quodlibet, Macerata 2008).
- K. Marx, F. Andolfi, G. Sgro' (a cura di), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- K. Marx, E. Donaggio, P. Kammerer (a cura di), *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine sul lavoro e alienazione*, Feltrinelli, Milano 2018.
- K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca: critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, trad. it. F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1971.
- K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2014.
- K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1968.
- M. Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964 (*L'occhio e lo spirito*, trad. it., A. Sordini, SE, Milano 1989).
- M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*, SEUIL, Paris 1995 (*La natura: lezioni al College de France 1956- 1960*, trad. it. M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, Cortina, Milano 1996).
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1976 (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965).

- M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996 (*Senso e non senso*, trad. it. P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1967).
- S. Mezzadra, B. Neilson, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham and London 2019.
- M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000 (*Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, trad. it. W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2011).
- B. Ollmann, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, London - New York 1971 (*Alienazione. La concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, trad. it. P. Stefani, Armando Editore, Roma 1975).
- L. Parinetto, *Teorie dell'alienazione. Hegel, Feuerbach, Marx*, Shake Edizioni, Lavis 2012.
- S. Paugman, N. Duvoux, *La régulation des pauvres*, PUF, Paris 2013.
- F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Il Melangolo, Genova 2007.
- E. Renault (a cura di), *Lire les Manuscrits de 1844*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.
- E. Renault, *Souffrances sociales: sociologie, psychologie et politique*, La Découverte, Paris 2008.
- H. Rosa, *Alienation and acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Malmö/Aarhus 2010 (*Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, trad. it. E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015).
- H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016 (*Resonance. A Sociology of Our Relationship to the world*, trad. en. J. C. Wagner, Polity, Cambridge 2019).
- J.J. Rousseau, *Discorsi e Contratto sociale*, trad. it. R. Mondolfo, Cappelli, Bologna 1955.
- J.J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, III, Gallimard, Paris 1995.
- A. Schaff, *Entfremdung als soziales Phanomen*, Europaverlag, Wien 1977 (*L'alienazione come fenomeno sociale*, trad. it. G. Mininni, Editori Riuniti, Roma 1979).
- A. Schaff, L. Sève, *Marxismo e umanesimo: per un'analisi semantica delle "Tesi su Feuerbach" di K. Marx*, Dedalo, Bari 1975.

- R. Sherman, *Class Acts. Service, Inequality, Luxury*, University of California Press, Los Angeles 2007.
- G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Koehler, Stuttgart 1957 (*Le metropoli e la vita dello Spirito*, trad. it. P. Jedlowski, R. Siebert, Armando editore, Roma 2011).
- C. Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, 2007 (*L'età secolare*, trad. it. P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009).
- C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (*Hegel e la società moderna*, trad. it. A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984).
- C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (*Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, trad. it. R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993).
- C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto 1991 (*Il disagio della modernità*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma 1994).
- E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, Milano 2012.
- E. Traverso, *Il totalitarismo*, Mondadori, Milano 2002.
- B. Vecchi, *Il capitalismo delle piattaforme*, Manifestolibri, Castel San Pietro Romano 2017.
- A. Ventrone, *La seduzione totalitaria. Guerra, modernità, violenza politica (1914-1918)*, Donzelli Editore, Roma 2003.
- S. Žižek, *Less than nothing*, Verso, London 2012 (*Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, trad. it. C. Salzani, W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013).
- S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London, 1999 (*Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trad. it. D. Cantone, L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003).

Articoli, saggi, contributi

- AA. VV., *L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux. Entretien avec Stéphane Haber*, "Mouvements", n. 54, 2008/2, pp. 41-53.
- G. M. Bravo, *L'essenza del denaro. Da Moses Hess a Karl Marx (1843 -1845)*, "Trasformazione: rivista di storia delle idee", n.1, 2015, pp. 73-83, <<http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/issue/view/7>> (ultimo accesso 09/01/2021).
- A.Cornu, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Karl Marx*, "La pensée", n.17, 1948, pp. 65-75.
- L. Cortella, *I problemi irrisolti della negazione determinata. Rahel Jaeggi fra contestualità e trascendenza*, "Consecutio Rerum", n.3, 2017, pp. 329-338.
- P. Costa, *Risonanza: una soluzione nuova per un problema antico?*, "Annali di studi religiosi", n.18, 2017, pp. 45-51.
- C. Danani, *"Oikosofia". Prospettive filosofiche dell'abitare*, in G. Boselli (a cura di), *Abitare Celebrare Trasformare*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2018, pp. 80-103.
- J-P. Durand, *Les outils contemporains de l'aliénation du travail*, "Actuel Marx", n. 39, 2006/1, pp. 107-122.
- G. Fazio, *Autonomia o risonanza? La teoria critica di Hartmut Rosa tra pluralismo diagnostico e monismo normativo*, "Annali di studi religiosi", n.18, 2017, pp. 53-64.
- G. Fazio, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neoliberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, "Consecutio Rerum", n. 4, 2018, pp. 201-230.
- G. Fazio, *Il doppio volto dell'alienazione. La nuova teoria critica di Rahel Jaeggi*, "Il rasoio di Occam", 29/05/2013, <<http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/01/29/il-doppio-volto-dell'alienazione-la-nuova-teoria-critica-di-rahel-jaeggi/>>, (ultimo accesso 09/01/2021).
- L. Feuer, *Che cos'è l'alienazione? Storia di un concetto*, in M. Stein e A. Vidich. (a cura di), *Sociologia alla prova*, Armando Editore, Roma 1966.
- F. Fischbach, *Activité, Passivité, Aliénation. Une lecture des Manuscripts de 1844*, "Actuel Marx", n. 39, 2006/1, pp. 13-27.
- F. Fischbach, *Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx*, "Revue germanique internationale", n. 8, 2008, pp. 93-112.

- S. Haber, *Aliénation et émancipation d'après la fin du monde. Ce qu'une théorie du Capitalisme peut apprendre du cinéma apocalyptique*, "AUC Interpretationes. Studia Philosophica Europeana", 2014/2, pp. 99-113.
- M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in id. *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullinger 1954 (*Costruire, Abitare, Pensare*, in id. *Saggi e discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96- 108).
- M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in id., *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-297.
- A. Honneth, *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in id. (a cura di), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1994, pp. 9-69 (Trad. it. *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, "Iride. Filosofia e discussione pubblica", n. 18, 1996, pp. 295-328).
- M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Zeitschrift für Sozialforschung, n.6,1937 (*Teoria tradizionale e teoria critica*, in id., *Teoria Critica*, trad. it. G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974)
- R. Jaeggi, *Patologie del lavoro*, "Consecutio Rerum", n.4, 2018, pp. 43-60 .
- H. Lübbe, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W. E. Scheuerman (a cura di), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2009, pp. 159- 178.
- R. Mancini, *La trasformazione interculturale dell'economia*, "Spazio Filosofico", n.7, 1/2013, pp. 41-50.
- S. O' Connor, *When your boss is an algorithm*, "Financial Times", Settembre 8, 2016, <<https://www.ft.com/content/88fdc58e-754f-11e6-b60a-de4532d5ea35>> (ultimo accesso 09/01/2021).
- L. Pennacchi, *La fecondità della teoria dell'alienazione*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere il capitale*, Manifestolibri, Roma 2018, pp. 133- 163.
- S. Petrucciani, *Reificazione: avventure di un concetto*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, Manifestolibri, Roma 2018, pp. 151-164.
- Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, "Actuel Marx", n. 39, 2006/1, pp. 71-88.
- E. Renault, *Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination?*, "Actuel Marx", n.49, 2011/1, pp. 15-31.

- E. Renault, *Critica sociale e conoscenza*, "Consecutio Rerum", n.4, 2018, pp. 127-142.
- E. Renault, *Du fordisme au post-fordisme; dépassement ou retour de l'aliénation?*, "Actuel Marx", n. 39, 2006/01, pp. 89-105.
- H. Rosa, *Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy and Political Criticism*, "Philosophy and Social Criticism", n. 5-6, 2004, pp. 691-720.
- H. Rosa, *Se il nostro problema è l'accelerazione, la «risonanza» può essere la soluzione? La crisi della stabilizzazione dinamica e le prospettive di una critica del presente*, "Annali di Studi Religiosi", n.18, 2017, pp. 7-36.
- H. Rosa, *Social Acceleration. Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-speed Society*, "Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory", n. 10, 2003, pp. 3-52.
- H. Rosa, *Terrorists and high-speed surfers. Towards a sociological conception of performative identity*, "BIOS — Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen", n. 24, 2011, pp. 204–223.
- H. Rosa, *The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics*, "New Political Science", n. 27, 2005, pp. 445-459.
- M. Solinas, *Sulla recezione italiana della teoria critica di Rahel Jaeggi*, "Consecutio Rerum", n.3, 2017, pp. 291-304.
- C. Taylor, *Animali che si autointerpretano*, in P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 87-126.
- C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 49-86.
- S. Žižek, *The interpassive subject*, in id., *How to read Lacan*, W.W. Norton & Company, New York 2007, pp. 22-39 (*Il soggetto interpassivo: Lacan fa girare un mulino di preghiera*, in id., *Leggere Lacan: guida perversa al vivere contemporaneo*, trad., it. M. Nijhuis, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 44-60).

Riviste

- “Actuel Marx”, PUF, n. 41, 2007/1.
- “La società degli individui”, Franco Angeli, n. 62, 2018/2.

Poemi

- G. Giudici, *Mi chiedi cosa vuol dire*, in id., *Poesie 1953-1990*, I, Garzanti, Milano 1991, p. 24.
- V. Hugo, *Rupture avec ce qui amoindrit*, in id., *Légende des siècles*, III, PUF, Paris, 1995, pp. 647-649.

In quest'ora della sera
da questo punto del mondo
Ringraziare desidero [...]

M. Gualtieri, *Io ringraziare desidero*

Questo lavoro nasce dalla mia ricerca e da tutto quello che in questi anni ho incontrato, attraversato, raccolto e accolto. È mio ma è anche e allo stesso tempo di molti altri, di molte altre e di molto altro. Per questo motivo, cosciente che poche righe non potranno mai esaurire la gratitudine che sento, in conclusione desidero ringraziare quelle persone che di questo cammino hanno fatto parte in modi e tempi diversi.

Ringrazio il professor Mancini, ormai Roberto, per aver condiviso e percorso con me questi anni di dottorato. Grazie per la fiducia, la disponibilità e la preziosa ricchezza dei suoi consigli, grazie per essere per me sempre un maestro oltre che un professore.

Ringrazio il professor Stéphane Haber per aver reso possibile il mio periodo di ricerca a Parigi e per avermi dato l'opportunità di confrontarmi direttamente con lui, per aver dimostrato apprezzamento verso il mio lavoro e per le sue lezioni su Marx e Hugo.

Ringrazio Sergio Labate per l'interesse e il dialogo continui, per la sincerità e la stima, ma anche per i meme e il brivido di esser chiamata "professoressa".

Ringrazio mia madre Carla per avermi sostenuta, ascoltata, incoraggiata, calmata, per avermi capita anche quando era difficile. Grazie per quella fragilità e quella forza che coesistono e richiedono cura, coraggio e amore. Ringrazio mio padre Giorgio che c'è sempre. Ringrazio tutta la mia famiglia grande, rumorosa e bella, che ha braccia ampie e orecchi pazienti ed è per me Heimat. Ringrazio Giorgia e Nicoletta e Gloria e Fabio e Silvia e Gloria e tutti gli altri e tutte le altre che sono i modi attraverso cui dico l'amicizia, la comprensione, il sostegno, la leggerezza e la cura. Ringrazio Elena, nome dei miei giorni migliori.

Ringrazio tutte quelle persone, tante, che mi hanno fatto riflettere, che mi hanno messo alla prova, che mi hanno stimolato anche senza saperlo, che mi hanno entusiasmato, emozionato, che mi hanno fatto scoprire cose nuove e reinnamorare di quelle che già conoscevo. Grazie a tutti e a tutte voi perché avete permesso a questo lavoro, e a me insieme ad esso, di fiorire.