

# ALIENAZIONE: UN CONCETTO DA RIVISITARE?

STEFANO PETRUCCIANI

*Dip. di Filosofia*

*Sapienza Università di Roma*

*petrucciani@tin.it*

## ABSTRACT

After enjoying good fortune in the Sixties and having been forgotten for a long time, today the concept of alienation is being revived by scholars as Hartmut Rosa and Rahel Jaeggi, who come from the tradition of the Frankfurt critical theory. This essay briefly reconstructs the way these two authors rethink the concept of alienation in order to make it still usable today. It shows how Rosa and Jaeggi overcome the shortcomings of Rousseau's and Marx's ideas of alienation, and how they make use of this concept in order to criticize contemporary society. Their reactualized ideas of alienation, however, mostly focus on pointing out forms of generalized, individual psychological suffering in today's society, while leaving aside the need to reshape the Marxian concept of capitalistic alienation.

## KEYWORDS

Alienation, marxism, Harmut Rosa, Rahel Jaeggi, acceleration.

Dopo aver goduto di molta fortuna negli anni Sessanta, e dopo essere caduto in un oblio più o meno meritato, il concetto di alienazione conosce oggi una nuova vitalità soprattutto fra studiosi che provengono dalla tradizione della teoria critica francofortese, come Harmut Rosa e Rahel Jaeggi, o che ad essa in qualche modo si ricollegano<sup>1</sup>. Ma prima di dedicare qualche considerazione ad alcune di queste riscoperte, conviene gettare un rapido sguardo sulla molteplicità di significati che il concetto di alienazione ospita dentro di sé.

Il termine alienazione (*alienatio*) nasce sul terreno giuridico dove, già a partire dal diritto romano, sta a indicare la cessione di un bene o di un diritto.

<sup>1</sup> Nell'ambito francese, per esempio, si devono segnalare almeno i lavori di Franck Fischbach, tra i quali *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

A partire da questo significato giuridico, si sviluppa poi il senso politico del termine, che troviamo per esempio in Rousseau: il popolo non può cedere a un sovrano, ovvero alienare, la sua sovranità; ma, se si vuole dar vita alla costituzione di una ben organizzata comunità politica, è necessario che ogni individuo accetti la clausola della alienazione totale di tutti i suoi diritti a favore del corpo comune. In Rousseau la tematica implica anche altri importanti risvolti, che ricorderemo tra breve; ma è con Hegel che la questione dell'alienazione o estraniamento diventa un nodo teoretico centrale: nel processo dinamico e circolare che caratterizza il sistema del filosofo di Stoccarda, il movimento dell'Idea si presenta come un ritornare in sé ma passando attraverso la scissione e l'uscita fuori di sé. E la *Entfremdung* caratterizza appunto quel momento del processo dinamico nel quale lo Spirito esce fuori di sé dando luogo ad una alterità nella quale non si riconosce, non si ritrova, e che gli appare pertanto aliena; finché non si sarà compiuto tutto il faticoso percorso della riappropriazione, e la Sostanza sarà riconosciuta come Soggetto.

Per quanto riguarda il suo uso nel linguaggio filosofico, possiamo dire quindi che l'alienazione declinata in tedesco come *Entfremdung* (in Hegel, Feuerbach, Marx) sta a indicare in prima approssimazione un processo per il quale il Sé diventa un altro da Sé e quindi non si autoriconosce più come tale, si smarrisce, oppure non si ritrova nella sua attività, o nel prodotto di essa che gli diventa estraneo e nemico. A questa idea della perdita o dello smarrimento di sé si connette anche il significato psicopatologico e psichiatrico di alienazione: il folle, l'alienato, è colui che per l'appunto è fuori di sé; colui le cui manifestazioni non sono più estrinsecazioni della sua identità soggettiva ma appaiono invece come il prodotto di un altro.

Per quanto riguarda la sua utilizzazione in una prospettiva di critica sociale, il concetto di alienazione svolge un ruolo assolutamente decisivo sia nel pensiero di Rousseau che in quello di Marx. In entrambi il tema dell'alienazione è essenziale, anche se le declinazioni che i due pensatori ne offrono sono molto diverse: da un lato abbiamo un Sé che si perde perché si cerca negli altri, dall'altro un Sé che non si riconosce nella sua attività e nei suoi prodotti, fino al punto estremo di essere dominato da essi come da una potenza estranea e minacciosa. Soffermiamoci molto rapidamente su queste due prospettive. Per Rousseau, come abbiamo detto, la parola alienazione ha ancora il significato di "cessione"; ma vi è anche un altro concetto di alienazione che il pensatore ginevrino sviluppa, anche se per delinearlo non si serve della parola "*aliénation*": ed è appunto il fatto che l'uomo civilizzato vive sempre fuori di sé, in funzione della opinione degli altri, desidera ciò che il

giudizio altrui gli fa apparire come desiderabile, perde il rapporto con la sua vera e semplice natura, e precipita quindi nell'inautenticità. Un più ampio svolgimento del tema della inautenticità verrà successivamente proposto dal primo Heidegger, dove appunto l'esistenza inautentica è quella che si conforma ai dettami del *si fa* e del *si dice*, dove dunque l'individuo non è più se stesso, ma è ciò che il *Si* anonimo e impersonale ha fatto di lui.

In Marx, invece, alienazione ha sensi molteplici e differenziati: nei *Manoscritti* parigini del 1844, il concetto di alienazione, o più precisamente di lavoro alienato, ha un significato molto chiaro: il lavoratore è alienato perché, per un verso, nella sua attività egli oggettiva se stesso, cioè crea un mondo oggettivo; mentre, per altro verso, non si riconosce né nella sua attività né nel suo prodotto: essi gli diventano estranei, appartengono a un altro da cui egli è dominato: la sua oggettivazione diventa espropriazione e asservimento. Nell'*Ideologia tedesca*, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, questo tema assume una forma un po' diversa ma anch'essa ben definita: l'estraniamento designa la situazione per la quale, nella società mercantile capitalistica, il processo che risulta dalla attività di scambio e di produzione degli individui si trasforma in una potenza estranea che li sovrasta, dalla quale essi dipendono e che non possono controllare. E' questo il concetto di *Entfremdung* che sarà ripreso e sviluppato nel marxismo novecentesco, e in particolare prima da Lukács e poi da Adorno.

Per dirla schematicamente, quindi, dell'alienazione si possono dare una lettura più esistenziale e una più sociale (sebbene non manchino punti di contatto tra le due, come ha mostrato per esempio Lucien Goldmann in *Lukács e Heidegger*<sup>2</sup>). Le diagnosi hanno diversi aspetti in comune ma la vera divaricazione sta nel fatto che, se si sceglie decisamente la linea esistenziale, l'alienazione può essere superata attraverso un percorso individuale di recupero della propria autenticità (come ad esempio l'essere-per-la-morte di Heidegger o la scelta sartriana) mentre se si sceglie la linea sociale essa può essere superata solo attraverso un percorso conflittuale di emancipazione collettiva.

Su entrambe le linee di ragionamento, però, il concetto di alienazione sembra portare con sé diversi problemi, che attengono fondamentalmente al fatto che è difficile giustificare il perché una certa situazione venga stigmatizzata come situazione alienata. Per dirlo in modo assolutamente sintetico: l'alienazione roussoiana presuppone un problematico concetto dell'uomo naturale e incorrotto. Il culto esistenzialistico della autenticità o della scelta non sa spiegarci perché questa sarebbe preferibile rispetto al

<sup>2</sup> Cfr. L. Goldmann, *Lukács e Heidegger. Frammenti postumi*, Verona, Bertani, 1976.

lasciarsi guidare dalla routine (cosa che facciamo comunque in un'infinità di ambiti della vita) oppure rispetto allo scegliere di non scegliere. E incorre anche nel problema ulteriore, tante volte sottolineato, per cui ciò che conta è che si operi la scelta, mentre i contenuti di essa, le direzioni da imboccare, diventano sostanzialmente irrilevanti.

Ma le cose sembrano non andare meglio con Marx: la critica giovanile del lavoro alienato, cioè in sostanza del lavoro mercificato, presuppone una visione del lavoro come autorealizzazione della essenza umana (la felicità di avere prodotto qualcosa che sarà utile agli altri – per dirla semplicemente) che Marx delinea per esempio nei suoi appunti sull'economia politica di James Mill<sup>3</sup>, ma che oggi pochi sarebbero disposti a sottoscrivere.

La critica marxiana della *Entfremdung* come il dominio che le relazioni sociali rese autonome esercitano sugli individui che pure, per altro verso, ne sono i creatori (insomma la critica dell'alienazione secondo il modello dell'apprendista stregone incapace di controllare le sue creature) è assai indebolita da ciò che la teoria sociale ha compreso a partire da Durkheim, e cioè che la tendenza a rendersi autonomi inerisce ai fatti sociali in quanto tali, e va ben oltre l'alienazione capitalistica. Questo nodo critico è ben visto anche da Rahel Jaeggi, la quale opportunamente rileva che “non ogni autonomizzazione e non ogni dinamica degli eventi della vita che non riusciamo a controllare è di *per sé* alienante”<sup>4</sup>. Riprendendo una critica che era stata mossa a Marx da Helmuth Plessner, e recuperando un aspetto della riflessione di Hannah Arendt, Jaeggi fa notare che “l'impossibilità di controllare le conseguenze delle azioni è caratteristica dell'agire stesso: le azioni hanno conseguenze, che a loro volta comportano delle conseguenze. Con gli effetti incalcolabili che il proprio agire ha sugli altri e le ripercussioni che le reazioni di questi hanno su di noi, si dà una complessità che rende difficile perseguire intenzioni completamente calcolabili ed esclusivamente proprie”<sup>5</sup>.

Ma se i concetti roussoiani e marxiani di alienazione risultano dunque tanto problematici, perché tentare ancora di riproporre oggi la tematica alla quale essi rinviano? Si potrebbe rispondere che, con il concetto di alienazione, ci troviamo di fronte a un nodo problematico intrigante e tale da stimolare la riflessione. Per un verso infatti il riferimento all'alienazione sembra capace di

<sup>3</sup> K. Marx, *Estratti dal libro di James Mill “Eléments d'économie politique”*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 229-248.

<sup>4</sup> Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, a cura di G. Fazio, Roma, Editori Internazionali Riuniti, 2015, p. 130.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 127.

tradurre in concetti una esperienza che tutti almeno qualche volta incontriamo, cioè quella di non riconoscerci nelle cose che facciamo, nel modo in cui viviamo. Per altro verso, però, questo tipo di esperienza non si lascia facilmente afferrare da una teorizzazione, in quanto pare presupporre l'idea di un vero Sé, di una verità di noi stessi, che appunto nelle dinamiche di alienazione va perduta. In questa idea sembra però annidarsi un pericoloso o problematico essenzialismo. Vediamo dunque in che modo, nei lavori di Rahel Jaeggi e di Harmut Rosa, si dia luogo a un tentativo di ripensare l'alienazione che, almeno nelle intenzioni, dovrebbe evitare i problemi e le difficoltà che hanno insidiato le classiche teorizzazioni dell'alienazione su base roussoiana o marxiana.

Sebbene notevolmente distanti nella realizzazione, gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa condividono alcuni presupposti comuni, che in buona parte derivano proprio dalla volontà di non invischiarsi in problemi che appaiono difficilmente risolvibili.

Comune ai due autori è innanzitutto la scelta di una prospettiva nettamente antiessenzialista e antipaternalista: vengono abbandonate le assunzioni normative forti che sono alla base dei concetti roussoiani e marxiani e si sposa un deciso scetticismo nei confronti di ogni idea sostantiva di vita buona. Tutt'al più si può ragionare, come già aveva fatto Axel Honneth nel suo *Lotta per il riconoscimento*<sup>6</sup>, su concetti *formali* di vita buona (come ad esempio: vita buona è quella nella quale mi posso sentire realizzato, quale che sia il modo in cui questo accade).

Il secondo aspetto che caratterizza nel loro insieme gli approcci teorici di Jaeggi e di Rosa è la volontà di accostarsi al problema dell'alienazione partendo dall'esperienza di un soggetto individuale, non da questioni macrosociali. Alienata è innanzitutto la condizione di un individuo che si trova a vivere una vita, o a svolgere delle attività, che egli non riconosce come proprie. Come sostiene Harmut Rosa<sup>7</sup>, alienato è l'individuo che, senza esservi costretto, si dedica a pratiche che non vorrebbe *realmente* svolgere. Alienato è colui che, per dirla con le parole di Rahel Jaeggi, “vive la propria vita come una vita estranea”<sup>8</sup>, che non riesce ad appropriarsi della vita che egli stesso conduce. Alienato è colui che, pur senza essere propriamente asservito a una legge eteronoma, non obbedisce neanche, nel modo di organizzare la sua vita,

<sup>6</sup> Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

<sup>7</sup> Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015.

<sup>8</sup> R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 101.

a una legge propria <sup>9</sup>. Ma a questo punto il problema che si pone è il seguente: che senso ha questa singolare situazione per cui, anche senza essere propriamente costretti, non ci ritroviamo in ciò che facciamo? Come rendere conto in modo non paradossale di questa separazione da sé dell'individuo alienato, che è se stesso e al tempo stesso non lo è? E inoltre: che cos'è l'alienazione, se non la si vuole tematizzare come la discrepanza tra un Sé autentico e uno esteriore? Nel rispondere a queste domande, Jaeggi e Rosa sviluppano le loro diverse prospettive, che ora proveremo a illustrare brevemente cominciando dalla prima.

Alla domanda “cos'è l'alienazione?” Jaeggi offre diverse risposte, che si approfondiscono gradualmente nel corso del volume che ha dedicato a questo tema. In primo luogo afferma che “l'alienazione può essere compresa come una particolare forma di perdita della libertà, ovvero come impedimento di ciò che si può chiamare (riprendendo il termine coniato da Isaiah Berlin) ‘libertà positiva’”<sup>10</sup>. Ma definire l'alienazione come “privazione della libertà positiva” non aiuta molto a chiarificare la questione: il concetto berliniano di libertà positiva non è affatto univoco né privo di problemi; e della libertà positiva possono darsi molte teorie, che richiederebbero una adeguata ricognizione. Più avanti però il discorso di Jaeggi si precisa, facendo perno sul concetto-cardine di appropriazione: l'alienazione è un difettivo o mancante processo di appropriazione di noi stessi, del mondo e delle relazioni che abbiamo con esso.

Ma cosa significa “appropriazione”? E non è piuttosto curioso parlare di appropriazione di se stessi? Non è forse un modo di pensare che può avere senso all'interno di una teoria dell'inconscio (dove ci si potrebbe appropriare di qualcosa che dapprima ci rimaneva nascosto ed estraneo) ma non in altri contesti? Per sciogliere questi dubbi vediamo dunque il modo in cui Jaeggi chiarisce il significato di appropriazione: “Il concetto di ‘appropriazione’ fa riferimento a una concezione ampia dei rapporti pratici con se stessi e con il mondo. Con esso ci si riferisce a una capacità di rapportarsi a se stessi intesa in senso ampio, alla capacità di avere accesso o ‘poter disporre’ di se stessi e del mondo, ossia di fare propria la vita che si conduce, di potersi identificare con ciò che si vuole e ciò che si fa o in altri termini: di potersi realizzare in ciò”<sup>11</sup>. Ma queste considerazioni non chiariscono del tutto la questione, perché fin qui l'appropriazione sembrerebbe caratterizzarsi essenzialmente come il concetto opposto rispetto a quello di alienazione; i due concetti rinviano l'uno all'altro per negazione, ma con ciò non vengono del tutto chiariti. E' necessario perciò

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 338.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 93.

compiere qualche passo ulteriore: l'appropriazione di sé, spiega Jaeggi, deve essere intesa come un rapporto di trasformazione permanente, dove ciò di cui ci appropriamo si forma proprio attraverso la sua appropriazione, senza che per questo si debba cadere nel mito di una *creatio ex nihilo*<sup>12</sup>.

*Appropriarsi di sé, in sostanza, significa trovare, articolare e trasformare noi stessi*: perché il Sé, nella concezione di Jaeggi, è al tempo stesso un dato e un prodotto<sup>13</sup>. Non contiene nessun nucleo duro e imm modificabile (come Jaeggi sostiene polemizzando con Harry Frankfurt<sup>14</sup>); va pensato senza indulgere alla dicotomia tra un vero Sé e un Sé estrinseco che non corrisponderebbe al primo (essendo questa discrasia causa di disagio e sofferenza). Ma è piuttosto una realtà in trasformazione continua, secondo processi che implicano diverse modalità di appropriazione: di sé, delle proprie azioni, del mondo con cui ci si confronta.

Perciò l'alienazione non è la perdita o la scissione rispetto a un Sé profondo, che non esiste, ma è la rottura dei nessi di continuità/trasformazione; è l'incapacità di tenere unite le parti anche conflittuali del Sé, il Sé passato col Sé presente, gli impulsi che tirano da una parte e quelli che vanno dalla parte opposta. Qui siamo arrivati davvero, finalmente, al punto nodale. Non alienazione è la capacità di ricreare sempre di nuovo la propria identità in modo attivo e costruttivo, ma partendo sempre da un dato e mai dal nulla, perché l'identità non va né trovata, né inventata, ma articolata e trasformata. Nella consapevolezza – sempre ribadita – che appropriarsi di sé implica appropriarsi del mondo, nel senso che, per dirla con Jaeggi, “il modello di realizzazione di sé da me delineato afferma [...] che si ha accesso a se stessi solo attraverso il mondo, e che ci si sviluppa attraverso le cose con le quali ci rapportiamo e così ci ‘formiamo’ ”<sup>15</sup>.

La persona non alienata, dunque, è una persona non scissa, che sa sopportare le sue contraddizioni e che vive in perenne trasformazione. Un modello interessante, non c'è dubbio. Che suscita però una domanda: dopo aver dato luogo a tutte queste complesse rielaborazioni (centrate in modo significativo su analisi psicologiche), quale nesso rimane con l'originario concetto di alienazione? O meglio: non ci troviamo forse di fronte a un concetto di alienazione che si allontana progressivamente dalla critica sociale per tornare verso le sue dimensioni psicologiche o psicopatologiche? Siamo

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 286 sgg.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 357.

ancora di fronte a un concetto critico-sociale o non piuttosto a una elaborazione di teoria della personalità?

In realtà, però, almeno nelle intenzioni, per Jaeggi il filo che connette la riflessione psicologica con quella critico-sociale rimane piuttosto saldo. Da questa teoria dell'alienazione si può derivare, infatti, anche un criterio per prendere posizione rispetto alle diverse forme di vita sociale: istituzioni sociali accettabili sono solo quelle che consentono agli individui di rapportarsi ad esse in modo appropriativo, cioè attivamente interagente e trasformativo. Ed è questa la linea di ragionamento che Jaeggi sviluppa nel lavoro successivo ad *Alienazione*, che reca il titolo *Kritik von Lebensformen*. In sostanza, come bene sintetizza Giorgio Fazio, nella ulteriore prospettiva che Jaeggi viene delineando “le forme di vita devono essere valutate sulla base della loro capacità di apprendimento nelle costellazioni storiche contraddittorie con cui esse devono volta per volta confrontarsi”<sup>16</sup>. Forme di vita non alienate sono quelle capaci di ospitare processi di trasformazione che si sviluppano dinamicamente a partire dalle contraddizioni che le attraversano.

Anche Harmut Rosa parte da una definizione di alienazione non lontana da quella di Jaeggi: gli individui fanno volontariamente cose che non vogliono “realmente” fare. Ma è molto diversa la fenomenologia che Rosa delinea: l'alienazione può darsi in rapporto alle nostre azioni, alle cose, allo spazio, al tempo. Sofferamoci sui primi due aspetti, più semplici e meno speculativi. Gli individui postmoderni sono continuamente impegnati in una molteplicità di compiti che essi non padroneggiano realmente: usano strumenti di cui non conoscono se non in minima parte le regole d'uso e le potenzialità; firmano o appongono crocette su moduli e contratti senza avere il tempo di leggerli e la possibilità di capirli; sono continuamente travolti da un sovraccarico di informazioni tra le quali non sanno come selezionare e cosa approfondire. Coloro che occupano ruoli lavorativi (qui viene davvero a proposito il caso dei professori universitari) sono sempre più oberati da mille compiti collaterali che sottraggono sempre più energie a quella che dovrebbe essere la loro attività principale. Ognuno si porta dietro una lista delle cose da fare che si allunga sempre di più fino a trasformarsi un incubo potenziale.

Anche per Rosa, dunque, l'alienazione è una difficoltà di appropriarsi del mondo circostante, degli strumenti che usiamo, delle nostre azioni. E ciò genera senso di disagio, inadeguatezza, perenne mancanza di tempo. Anche

<sup>16</sup> G. Fazio, *Per una teoria critica delle forme di vita. Il nuovo programma filosofico di Rahel Jaeggi*, in “Il rasoio di Occam”, 29 ottobre 2014, <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/10/29/per-una-teoria-critica-delle-forme-di-vita-il-nuovo-programma-filosofico-di-rahel-jaeggi> (consultato il 22-07-2016).

qui, dunque, abbiamo a che fare con una ridefinizione di alienazione: che ha il vantaggio, rispetto a quella di Jaeggi, di essere *molto aderente alle effettive esperienze della vita tardomoderna*, e di evitare le complicazioni di una teoria psicologica della personalità. Rosa, inoltre, individua una causa unitaria di tutti questi processi di alienazione in quella che egli chiama *l'accelerazione sociale* (che è accelerazione tecnica, accelerazione del mutamento sociale e soprattutto dei ritmi di vita). Essa ha certamente uno dei suoi vettori principali nell'economia capitalistica concorrenziale (costretta sempre ad accelerare perché, come diceva Marx, "ogni economia è economia di tempo"), nella competizione interindividuale che ci spinge a fare sempre più cose in meno tempo, e anche in dinamiche psichiche più profonde (che a mio avviso, modificando un po' l'impostazione di Rosa, potrebbero essere intese come il bisogno di una sorta di riempimento bulimico del tempo come antidoto all'angoscia e al terrore del vuoto).

Questa proposta interpretativa è certamente suggestiva. Ma, anche se la si ritenesse troppo unilaterale (in quanto fa dell'accelerazione la chiave di lettura unitaria di una miriade di processi sociali) certi aspetti del discorso rimarrebbero senz'altro validi: la crescita incessante della macchina tecnica, economica e burocratico-amministrativa, che è il regalo che ci fa fatto la modernità capitalistica, sfida le finite capacità umane di appropriazione e gestione di essa. L'essere umano rischia di rivelarsi non solo antiquato (come già notava Günther Anders<sup>17</sup>) ma certamente inadeguato. E gli individui si ritrovano soggetti – qui la diagnosi critica diventa molto netta – a una vera e propria potenza totalitaria, all'automovimento di un ingranaggio al quale essi non possono che adattarsi (a meno di scelte radicali di esodo, difficili, costose e spesso anche non soddisfacenti).

Secondo Harmut Rosa siamo dunque al paradosso per cui le promesse moderne di autonomia e di autorialità sulla propria vita vengono liquidate proprio in quanto la macchina tecnologica-economico-burocratica – dovendo crescere a dismisura perché la crescita è condizione di conservazione dell'economia capitalistica di mercato – diventa una sorta di forza totalizzante alla quale non ci si può sottrarre; anche se ciò comporta disagio e alienazione per gli individui e ovviamente perdita dell'autonomia che la modernità sembrava promettere.

Ma c'è una "soluzione" oppure, come direbbe Heidegger, siamo giunti in un *cul de sac* dal quale solo un dio ci potrebbe salvare? La risposta di Rosa, che viene elaborata soprattutto nel suo testo del 2016, *Resonanz*<sup>18</sup>, è che

<sup>17</sup> Cfr. Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

<sup>18</sup> Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, 2016.

l'opposto dell'alienazione sono le esperienze nelle quali i soggetti riescono a entrare in "risonanza" con se stessi, con il loro mondo sociale e lavorativo, con la natura. Ma senza entrare nel merito di questa proposta positiva, che non è possibile discutere qui, proviamo a tracciare un bilancio del tutto provvisorio di questi interessanti tentativi di ridefinire l'alienazione andando oltre il quadro concettuale dei marxismi critici che su questo concetto hanno lavorato nel Novecento. Il problema che mi sembra si debba porre potrebbe essere esposto nei termini seguenti. Nell'orizzonte dei marxismi critici, la questione dell'alienazione presentava fundamentalmente tre aspetti, inseriti dentro un impianto teorico robusto anche se non privo di problemi: 1. l'alienazione del lavoro (pensata a partire dalle indicazioni del Marx dei *Manoscritti*); 2. l'alienazione come dipendenza di tutti dal meccanismo automatico e cieco dell'economia capitalistica di mercato (pensata con i concetti elaborati da Marx nei *Grundrisse* e nel *Capitale*); 3. l'alienazione dovuta alla manipolazione consumistica e allo sviluppo di "falsi" bisogni (non propriamente marxiana, ma pensabile con i concetti della Scuola di Francoforte e teorizzata in particolare da Marcuse). Ora, la situazione presente mi sembra caratterizzata dal fatto che nessuno di questi concetti di alienazione può essere oggi puramente e semplicemente riproposto, perché ognuno di essi contiene aspetti problematici o aporetici. Questi problemi motivano i tentativi di ripensare l'alienazione attraverso chiavi di lettura diverse; tentativi che sono quindi certamente necessari e apprezzabili.

Forse però anche in essi si devono riscontrare dei limiti. La mia impressione, infatti, (anche se si tratta di una considerazione del tutto provvisoria, che andrebbe verificata e sviluppata) è che in questi tentativi il significato dell'alienazione (che come abbiamo visto nelle impostazioni marxiste era ben netto e strutturato) venga per così dire diluito e stemperato, fino a tradursi in una sorta di disagio psicologico o, se lo si vuole guardare da un altro punto di vista, disagio della civiltà. Naturalmente il fatto che il concetto di alienazione prenda questa piega non è né strano né immotivato. C'è da chiedersi però se, dopo queste trasformazioni, il concetto conservi ancora un suo punto di forza e una sua specificità.

In alternativa, potrebbe essere forse interessante anche sperimentare una via diversa, quella di una rielaborazione critica del concetto marxista di alienazione che mantenga un preciso riferimento ad esso, ma al tempo stesso lo trasformi. Insomma, potrebbe forse essere utile tenere il concetto di alienazione più ancorato al terreno "strutturale", anche se non nei termini in cui lo aveva pensato Marx. L'alienazione, si potrebbe dire ragionando in

questa prospettiva, non è il prodotto delle relazioni di scambio mercantile o dei rapporti di produzione capitalistici in quanto tali (ovvero in quanto sono un aspetto di un insieme sociale che in ogni caso è più vasto e più ricco). La condizione di alienazione si dà quando queste relazioni e questi rapporti si irrigidiscono come se fossero un destino immodificabile, governato da regole indiscutibili (e per certi versi questa è proprio la situazione che sembra caratterizzare il nostro presente). Si determina una condizione di alienazione quando le forme vigenti dell'economia vengono "naturalizzate", si impongono come se fossero prive di alternative. Quando si occulta il fatto che queste forme sono storiche e che perciò sono possibili diverse modalità di organizzare, attraverso l'iniziativa dei cittadini, l'intervento dello Stato, l'azione politica, il modo in cui funzionano i mercati e i capitalismi. L'opposto dell'alienazione è la consapevolezza (da tradursi in norme, istituzioni e pratiche sociali) che queste potenze non devono essere mitizzate, che non sono affatto sottratte alle capacità umane di formarle e di riformarle, per renderle più funzionali ai bisogni e alle aspirazioni degli individui.