

POSSIBILITÀ E LIMITI DI UNA TEORIA CRITICA DELL'ALIENAZIONE

RICCARDO FANCIULLACCI

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Università Ca' Foscari di Venezia

riccardofanciullacci@libero.it

ABSTRACT

This paper explores the possibilities and limits of the category of “alienation” taken as the cornerstone of a critical theory of society, as it has been recently rehabilitated in philosophical literature (R. Jaeggi, S. Haber et al.) Firstly, it reconstructs the main features that any theory of alienation attributes to the alienated condition. Besides, it introduces a criterion to distinguish between these theories, those for which the alienated condition has among its essential features a certain reference to the subjective experience of loss and those for which this experience is not essential. After showing how Marx’s theory of alienation, despite some ambiguous wording, belongs to the second group, I try to prove that the theories of the second group use the word “alienation” in a way that does not betray its original inspiration and its common uses. At this point, I formulate an epistemological constraint for the theories recognizing a pivotal role to the experience of loss: they must take into account the supposedly alienated subjects and address themselves to them as a second persons. Once clarified the extent to which it is possible to develop a consistent theory of alienation, finally I offer some reasons for taking seriously such a theory in relation to the tasks of social critique.

KEYWORDS

Alienation, estrangement, second person, critical theory, Marx, Jaeggi.

1. UNA RIABILITAZIONE DEL CONCETTO DI ALIENAZIONE?

1. Quella che segue è una ricerca, ossia innanzitutto un movimento, che si inoltra all’interno di un’idea, l’idea di elaborare un modello di teoria critica che abbia al centro il binomio alienazione/disalienazione, e lo fa per individuare i presupposti, le virtualità e i limiti di questa idea. Come ogni movimento, anche questo richiede un punto di partenza.

Un buon punto di partenza, potremmo trovarlo nel seguente fatto. Da qualche anno, alcuni di coloro che si preoccupano per le sorti della critica

sociale hanno ritenuto di dover tornare sul concetto di alienazione che, nel frattempo, era stato accantonato. Chi sono costoro, cioè quelli che in generale coltivano la preoccupazione per la critica? La risposta a questa domanda non può essere data per scontata, soprattutto là dove ci si appresta a fare un qualche spazio al pensiero di Marx: fa, infatti, parte dei suoi gesti fondamentali, quello attraverso cui ha preso le distanze dalla “critica critica”, cioè dal lavoro critico, da quel lavoro che non è altro che critica e dalla critica come unico lavoro¹. Qual è la realtà sociale del fare critica e soprattutto del fare “teoria critica”? Di che tipo di fenomeno sociale si tratta? Quali sono le sue condizioni di emergenza e quali quelle della sua efficacia? Ecco alcune delle domande a cui porta un trattamento materialista della teoria critica, una preoccupazione materialista per la critica sociale, ossia, poi, un impegno in una critica sociale materialista. Nella fattispecie, si tratterebbe di chiedersi quale sia il contesto pratico entro cui prende senso la preoccupazione per il concetto di alienazione, se ad esempio faccia parte di un’attività accademica tendenzialmente autoreferenziale anche quando evoca il suo “fuori” per mostrarsi in quello radicata, se non addirittura da quello provocata e resa urgente.

Non svilupperò questa interrogazione, ma un’altra più limitata che è importante non confondere con la prima. Mi chiederò innanzitutto perché coloro che ritornano sul concetto di alienazione *ritengono* di doverlo fare. È una domanda sulla causa, o sulla motivazione, *raccontata*. Ebbene, tale motivazione è che quel concetto deve tornare a disposizione perché è indispensabile per svolgere con efficacia il compito della critica sociale. Tale critica, si dice, deve poter parlare anche di alienazione, deve divenire in grado di diagnosticare alcuni fenomeni come effetti di un’alienazione soggiacente.

Questa è la sfida raccolta da coloro che di recente hanno riaperto il dibattito sull’alienazione. Conviene averla presente fin dall’inizio giacché indica qual è la misura su cui questi stessi chiedono che siano valutate le loro proposte: non la semplice consistenza logica, ma anche l’efficacia e l’importanza in relazione al compito critico. Ebbene, dopo aver distinto le due modalità generali secondo cui, tradizionalmente, si è cercato di sviluppare una teoria critica in termini di alienazione, e che sono ancora le due modalità con cui si confrontano le elaborazioni più recenti, e dopo avere mostrato che una delle due usa quel termine in maniera equivoca, cercherò di indicare alcune delle condizioni di consistenza che devono essere soddisfatte da qualunque

¹ Cfr. F. Engels – K. Marx, *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, trad. it. di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967; K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, trad. it. di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2011, in particolare pp. 495-509.

proposta che volesse riprendere l'altra modalità, ma suggerirò anche che l'efficacia e l'importanza di queste riprese è tutt'altro che certa. Detto altrimenti, innanzitutto [a] formulerò un Criterio di Discriminazione (Cr.D.) tra le teorie dell'alienazione, che siano quelle classiche o quelle più recenti. Applicando questo criterio, si possono dividere quelle teorie in due gruppi: [b] porterò delle ragioni per sostenere la tesi (T.V.) secondo cui le teorie del primo gruppo usano la parola alienazione in senso equivoco; più precisamente, sviluppano, sotto il nome di teoria dell'alienazione, una variante secondaria di un modello critico di tutt'altro genere. Le teorie del primo gruppo sono dunque le uniche rappresentati legittime della critica che usa la categoria di alienazione. Infine, [c] illustrerò alcuni vincoli cui queste teorie devono sottoporsi per mantenersi nella loro specificità in maniera consistente, ma [d] indicherò anche delle ragioni per cui è legittimo dubitare che riescano ad essere, oltre che esempi di un modello teorico in sé consistente e originale, anche uno strumento critico effettivamente importante. Il primo compito, cioè l'introduzione del criterio di discriminazione (Cr.D.), richiederà in particolare un certo lavoro perché alcuni (ad esempio Rahel Jaeggi) ordinano gli approcci tradizionali all'alienazione attraverso principi di divisione differenti, mentre altri (ad esempio Stéphane Haber), che pure impiegano un criterio assimilabile a quello che qui definirò, collocano poi in maniera diversa alcuni autori importanti, in particolare Marx.

Essendo rilevante aver chiare le coordinate che definiscono la scommessa che anima le attuali riabilitazioni del concetto di alienazione, ribadiamo: almeno *alcuni* dei tratti negativi, e dunque degni di critica, dello stato di cose presente sarebbero da pensare in termini di alienazione, per cui è necessario elaborare una concezione valida della stessa. Questa è la sfida indicata come motivazione per la riapertura del dibattito sull'alienazione². Offrendo a sua volta un contributo a tale dibattito, nell'ultimo fascicolo dell'anno scorso di *Etica & Politica*, Stefano Petrucciani discute in particolare i lavori di Harmut Rosa e Rahel Jaeggi, ma richiama pure quello di Franck Fishbach³. Si potrebbe

² Si noti il carattere sobrio della sfida: l'ipotesi guida non è che in ogni fenomeno sociale negativo e degno di critica debba essere rinvenuta la stessa struttura soggiacente e che tale struttura sia da pensare come un'alienazione; l'ipotesi guida è piuttosto che *non tutti* i fenomeni negativi sarebbero ben diagnosticati se non si disponesse di un valido concetto di alienazione.

³ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), trad. it. di E. Leonzio, Torino, Einaudi, 2015; R. Jaeggi, *Alienazione* (2005), trad. it. di G. Fazio e A. Romoli, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2015; F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009; S. Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVIII/3 (2016), pp. 109-119. Di Fischbach, va ricordato anche: *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Vrin, Paris 2011. Nell'articolo citato, Petrucciani si dedica principalmente alla presentazione delle

aggiungere perlomeno anche quello, appena evocato, che sta portando avanti Stéphane Haber⁴.

2. Come riconoscono tutti questi autori, l'urgenza di disporre di un efficace concetto di alienazione si scontra col fatto che le elaborazioni tradizionali dello stesso sono state perlopiù accantonate. Schematicamente, la vicenda sarebbe questa: *il concetto di alienazione che, perlomeno fino a tutti gli anni '60 del XX secolo era considerato un pezzo importante dell'armamentario della critica sociale, è poi caduto in discredito a causa della presunta irricevibilità di alcuni degli assunti sulla base dei quali era tradizionalmente messo in opera⁵. Tornarvi significa dunque tentare di riabilitarlo liberandolo da quegli assunti.*

posizioni di Rosa e Jaeggi, ma insinua pure un'osservazione critica e tratteggia una proposta positiva. Quanto alla critica, suggerisce che sia Rosa, sia Jaeggi, perseguendo il giusto tentativo di liberare il concetto di alienazione dall'ipoteca essenzialista che gravava sulle sue elaborazioni tradizionali, hanno però finito per elaborare due proposte in cui quel concetto non ha più un significato «netto e strutturato», bensì uno reso «diluito e stemperato» (p. 118). Insomma, Petrucciani insinua il dubbio che, passando per le trasformazioni proposte da Jaeggi (o da Rosa), il concetto di alienazione non riesca a conservare «ancora un suo punto di forza e una sua specificità» (*ibidem*). Quanto alla proposta positiva, Petrucciani invita a «tenere il concetto di alienazione più ancorato al terreno “strutturale”» a cui lo ancorava la concezione marxista, sebbene ora non lo si debba più fare nei termini in cui lo aveva fatto Marx. L'alienazione, si darebbe dunque quando le relazioni di scambio mercantile e i rapporti di produzione capitalistici «si irrigidiscono come se fossero un destino imm modificabile, governato da regole indiscutibili», cioè quando si occulta la loro storicità e trasformabilità (p. 119).

⁴ Cfr. S. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, Presses Universitaires de France, Paris 2007; Id., *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, CNRS Éditions, Paris 2009; Id., *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2013.

⁵ R. Jaeggi richiama questa vicenda in maniera molto schematica, ma S. Haber ne offre una ricostruzione, soprattutto, ma non solo in riferimento alla Francia, molto precisa; cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 9-40. Particolarmente interessante è l'analisi della fase di transizione tra la fortuna e il discredito: già a metà degli anni '60, Althusser esprimeva la sua insoddisfazione per una ricostruzione della teoria marxista che metteva al centro la nozione di alienazione, a causa dei presupposti umanistici e legati a una metafisica del soggetto di quest'ultima (cfr. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di M. Turchetto et al., Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 174-175, 196-198, 214-215); tuttavia, per almeno ancora un decennio, quel tipo di lettura è rimasta, o è divenuta sempre più, dominante. Così, nello stesso anno, il 1968, abbiamo da un lato Paul Ricoeur che denuncia l'inquietante polisemia del termine e mette in guardia dalle teorie contemporanee che lo usano senza rigore, dall'altro, Sholmo Avineri che nell'*Introduzione* al suo *The Social and Political Thought of Karl Marx* prende atto del fatto che «se quarant'anni fa l'espressione più nota di Marx era “plusvalore”, la più popolare è ora “alienazione”»; cfr. S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, trad. it. di P. Capitani, Il Mulino, Bologna 1972, p. 12; P. Ricoeur, *Aliénation*, in *Encyclopædia Universalis* [on line], consultata il 14/02/2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/aliénation/> .

Significa cercare di riprendere l'idea di fondo custodita nella categoria critica di alienazione sviluppandola in una comprensione di tale categoria che sia differente dalle comprensioni tradizionali e che dunque non meriti le obiezioni ricevute da queste.

Questa sintetica descrizione della sfida è già sufficiente per enucleare due questioni preliminari. Innanzitutto, occorre individuare l'idea di fondo custodita nella categoria di alienazione, cioè l'idea variamente articolata tanto nelle comprensioni tradizionali di quella categoria, quanto nelle nuove proposte, se tali nuove proposte non vogliono usare la parola "alienazione" in senso puramente equivoco. In secondo luogo, occorre individuare quell'assunto o quel grappolo di assunti che caratterizzava le comprensioni classiche dell'alienazione e che ora appare irricevibile.

Soffermiamoci ancora un momento sulla prima delle due questioni. Per formularla ho distinto l'idea di fondo che sarebbe veicolata dal concetto di alienazione dalle sue articolazioni, che corrispondono alle diverse comprensioni o definizioni di quel concetto. Ho suggerito che se tali comprensioni non si sovrapponevano perlomeno su quell'idea di fondo, allora sarebbero comprensioni dell'alienazione, solo per equivoco. Ebbene, la distinzione tra l'idea di fondo e la sua articolazione non gioca un ruolo solo in questo contesto, cioè nella messa in confronto tra le articolazioni, ma anche in un altro. Questo altro contesto è quello evocato più sopra, il contesto in cui alcuni fenomeni sociali appaiono negativi e alla mente si presenta l'idea, poi assunta e trasformata in vera e propria ipotesi di lavoro, che, per diagnosticare quei fenomeni, occorra rivisitare il concetto di alienazione. Ebbene, nella misura in cui lì non si sta facendo leva su una delle comprensioni tradizionali, allora, per ipotizzare che tali fenomeni che appaiono negativi siano da leggere come forme di alienazione, non si può che far leva sull'idea di fondo che quelle comprensioni articolavano a loro modo. Insomma, questi fenomeni appaiono negativi in un modo che richiama alla mente qualcosa della vecchia diagnosi in termini di alienazione e si tratta poi di capire se tale diagnosi possa essere riabilitata e rinnovata.

Che cosa in quei fenomeni, quelli che stiamo supponendo che vadano compresi e criticati attraverso il concetto di alienazione, porta ad associarli spontaneamente all'idea di alienazione? Si tratta forse del fatto che chi vi è coinvolto sembra, proprio alla luce di questo coinvolgimento, condurre un vita dimezzata o comunque non una in cui trovi una realizzazione onnilaterale? Oppure si tratta del fatto che chi vi è coinvolto si trova alla mercé di dispositivi, sistemi o processi su cui non ha alcun potere? O, ancora, si tratta del fatto che chi vi è coinvolto vive un'esperienza particolare, ad esempio di

insensatezza di fronte alla propria vita? Quest'ultimo caso è quello di cui mi importa che sia evidente la specificità: tale specificità non sta nella particolarità dell'esperienza menzionata, ma nel fatto che si menzioni un'esperienza. Detto altrimenti: l'esperienza in questione potrebbe anche essere definita non come l'esperienza dell'insensatezza, ma come l'esperienza dell'indisponibilità dei processi sistemici da cui si riconosce pesantemente determinata la propria vita, oppure, come l'esperienza del restare inespresse di molte delle proprie potenzialità o potrebbe essere definita in altri modi ancora; resta, però, che la ragione per cui il fenomeno in questione viene associato all'idea di alienazione è che in tale fenomeno si presenta questa esperienza. Il punto di leva è una certa esperienza vissuta dal soggetto coinvolto nel fenomeno in questione: tale esperienza sarà certamente causata dalle fattezze oggettive della situazione in questione, tuttavia, non sono semplicemente queste fattezze che contano, ma anche il loro causare quell'esperienza, infatti è da quell'esperienza che si parte.

Per chiarire ulteriormente questo punto, si può anche ragionare nel modo seguente. *Di quell'insieme di fenomeni che la teoria critica propone di leggere e diagnosticare attraverso un rinnovato concetto di alienazione, ho scritto che "appaiono negativi": ebbene, ci si potrebbe chiedere a chi appaiano negativi. La prima parte della risposta è certa: appaiono negativi allo stesso punto di vista della teoria critica, ossia, è questo punto di vista quello che ha delle preliminari ragioni per ipotizzare che quei fenomeni meritino di essere letti attraverso una categoria critica. C'è tuttavia da chiedersi se sia solo il soggetto che si dedica al lavoro teorico-critico quello che deve avere il sospetto o qualche sentore del fatto che quei fenomeni siano un negativo (ad esempio perché gli sembra che chi vi è coinvolto non raggiunga una realizzazione onnilaterale): quei fenomeni non hanno da apparire negativi anche ai soggetti che vi sono direttamente e praticamente coinvolti? Il punto di vista critico è davvero del tutto indipendente dal punto di vista dei soggetti coinvolti nei fenomeni che critica?*

Torneremo su quest'ultima domanda giacché per affrontarla occorre averla un poco articolata, ma, per giocare a carte scoperte, anticipo la tesi che svilupperò. Ritengo che l'idea di fondo custodita nel concetto di alienazione richieda di dare un certo peso, che andrà spiegato, anche alla prospettiva (al vissuto, all'esperienza) dei soggetti coinvolti nelle situazioni di alienazione. Questa tesi, che si preciserà progressivamente, la chiamo: "Tesi sul Vissuto" (T.V.).

Conviene sottolineare fin d'ora come il riconoscimento del valore dell'esperienza soggettiva sia stato spesso elaborato in un modo che ha reso

possibile la situazione paradossale in cui il punto di vista critico rovescia completamente quello dei soggetti coinvolti. Si arriva così a quelle teorie dell'alienazione che ammettono la possibilità che un soggetto che non avverte a nessun livello la sua situazione come negativa (ad esempio: che è pienamente soddisfatto della sua vita di consumatore) sia in realtà in una condizione di falsa coscienza che non gli fa vedere come la sua esistenza sia di fatto dimezzata (sia a "una dimensione"). L'ipotesi di un caso come questo rappresenta la croce e la delizia dei paradigmi critici dell'alienazione: la delizia, giacché questi paradigmi pretendono di non essere una semplice ratifica dei punti di vista soggettivi, pretendono di saper trattare i casi in cui questi punti di vista non sono affidabili per giudicare la negatività della situazione in cui sono coinvolti; la croce, perché esiste un trattamento di quel caso ipotetico in cui il presunto soggetto alienato diventa semplicemente qualcuno di cui si parla nella teoria critica e non qualcuno che anche si ascolta, insomma, diventa per la teoria solo un oggetto⁶.

⁶ Anche per Stéphane Haber, una diagnosi critica che impieghi un concetto non equivoco di alienazione non può evitare di fare riferimento a un certo tipo di esperienza vissuta da coloro che la teoria giudica in una condizione alienata. Non avrebbe insomma validità dire che qualcuno è in una condizione alienata, senza impegnarsi sul fatto che costui vive le esperienze appropriate – diciamo, per ora e in maniera semplificata, l'esperienza dell'esser alienato. Haber, tuttavia, aggiunge che tale esperienza può anche essere inconscia; cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 27-28. Questa aggiunta, però, rischia di trasformare l'intero paradigma: se l'esperienza inconscia è un'esperienza che non lascia alcuna traccia nella coscienza soggettiva, allora, per dire che è comunque presente, cioè che sta effettivamente realizzandosi, sebbene nell'inconscio, si dovrà nuovamente esaminare il soggetto come una cosa. Ci troveremmo di nuovo all'interno di quei paradigmi secondo cui la diagnosi di alienazione può essere convalidata senza confrontarsi con il vissuto del soggetto, senza confrontarsi con il soggetto a proposito del suo vissuto. Questa deriva non si produce se il riferimento all'inconscio è invece inteso in maniera diversa: l'esperienza dell'alienazione potrebbe essere inconscia nel senso di produrre effetti sulla coscienza, effetti che però il soggetto non sa spontaneamente leggere come effetti di quell'esperienza, sebbene possa arrivare a leggerli così. Ritengo che il riferimento di Haber all'inconscio debba essere ricostruito in questo secondo modo (cfr. *ibi*, p. 69). Esso ammonta dunque a questa tesi: l'esperienza dell'alienazione vissuta dal soggetto può essere da questi rielaborata a diversi livelli, il più alto è quello che si esprime in un giudizio (ad esempio: "non trovo un senso nella sequenza delle cose che faccio e debbo fare ogni giorno"), mentre il più basso è quello in cui a una narrazione positiva della propria vita sono meramente accostati rilevamenti di sofferenze o blocchi che quella narrazione di fatto non sa raccogliere. Il carattere inadeguato (semplificato, se non fasullo) della narrazione positiva non è visibile solo da fuori, ma può essere riconosciuto dallo stesso soggetto che proponeva quella narrazione. Il soggetto può avvedersi che la sua esperienza vissuta non è adeguatamente articolata dall'immagine che ne offre (anche a se stesso) perché quel che falsifica quell'immagine è comunque parte dell'orizzonte d'esperienza del soggetto, non è solo un contenuto del punto di vista critico.

Il criterio di discriminazione (Cr.D.) tra le teorie dell'alienazione, che intendo proporre, ha esattamente a che fare con l'esperienza soggettiva di cui tratta la Tesi sul Vissuto. In primissima approssimazione, questo criterio chiede se per definire una certa situazione come alienata si possa o meno saltare un confronto in seconda persona con chi in quella situazione è coinvolto. Gli assunti di fondo che difenderò sono: che un certo tipo di vissuto è costitutivo della situazione alienata (Tesi sul Vissuto, T.V.) e che a tale vissuto non si può accedere che attraverso un confronto in seconda persona (Tesi sulla seconda persona, T.S.P). Saranno poi chiariti (c) alcuni vincoli epistemologici che tali assunti impongono a ciascuna teoria che li faccia suoi.

2. ANNOTAZIONI GRAMMATICALI

3. Poco fa ho formulato due questioni, la prima chiedeva di mettere a fuoco l'idea di fondo che deve essere salvaguardata da qualunque concezione non equivoca dell'alienazione, la seconda chiedeva di mettere a fuoco gli assunti problematici che appartengono alle concezioni tradizionali della stessa. A proposito della prima questione ho anticipato la tesi che vorrei difendere: non c'è alienazione se non c'è una certa esperienza, da definire, vissuta dai soggetti che si trovano in tale alienazione; l'alienazione non è una condizione indipendente dalle esperienze dei soggetti che sono supposti viverla. Quanto alla seconda questione, vi torneremo più avanti giacché il suo trattamento dipende dal trattamento della prima. Ad ogni modo, per poter proseguire il discorso è necessario che espliciti le convenzioni d'uso a cui mi atterrò nell'impiego delle parole: *alienazione*, *alienante* e *alienato*.

Questa sorta di postulati grammaticali, non pretendo che restituiscano le regole secondo cui quelle parole sono comunemente usate, sebbene non credo che si allontanino troppo da tali usi. Vorrei invece che fossero intesi come l'esplicitazione degli assunti minimali che tutte le teorie dell'alienazione condividono o perlomeno che potrebbero condividere in quanto tali assunti sono compatibili con ciascuna di esse (eventualmente previa riformulazione o parafrasi di qualcuna delle sue tesi specifiche). Questo grappolo di annotazioni non sta dunque sullo stesso piano dell'analisi *formale* del concetto di alienazione elaborata da Jaeggi⁷: quell'analisi è parte della proposta teorica di Jaeggi e come tale si oppone alle analisi sviluppate da altri, invece, queste annotazioni vorrebbero offrire un quadro in cui le varie analisi possano venire riformulate e dunque le loro differenze possano apparire con chiarezza.

⁷ Jaeggi, *Alienazione*, p. 41.

Innanzitutto, l'*alienazione* è una certa condizione, ossia:

[Annot. 1] lo sforzo di definire che cosa sia l'alienazione si traduce nello sforzo di definire che cosa faccia di una certa condizione una *condizione alienata*.

[Annot. 2] *Alienante*, da parte sua, si dirà di ciò che produce la condizione alienata.

Ad esempio, per il giovane Marx l'organizzazione capitalistica della produzione è alienante giacché genera lavoro alienato, cioè un'attività lavorativa che si trova in una condizione alienata. Per altri, sono la logica sistemica o la razionalità burocratica che regolano sempre più sfere della vita ad essere alienanti e, di conseguenza, è la vita stessa che si adegua agli ingranaggi del sistema o della burocrazia ad essere alienata.

La distinzione che ho proposto tra il fattore alienante e la condizione alienata potrebbe sembrare inadatta a render conto della locuzione "autoalienazione" (*Selbstentfremdung*) che Marx utilizza nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici* del 1844⁸. In effetti, le convenzioni appena introdotte non hanno tra le loro principali preoccupazioni quella di rendere pensabile l'artificioso caso in cui il fattore alienante è lo stesso soggetto che poi vive la condizione alienata (sebbene di fatto lo rendano pensabile, come provano queste righe). Ma, a guardar bene, neppure Marx si preoccupa per questo caso, né tantomeno intende evocarlo con la locuzione citata. In generale, *l'alienazione è una condizione subita*, sebbene sia possibile assumersene la responsabilità nel momento in cui la si supera (e dunque ci si dispone nel modo che possiamo esprimere così: "non ero capace di riconoscermi in ciò in cui ora mi riconosco"). Per Marx, comunque, il superamento dell'alienazione non è mai un semplice progresso della riflessione, dell'autocomprensione o del sapere della coscienza, per cui anche il recupero *après-coup* della condizione alienata non si realizza mai nel modo appena evocato: il superamento dell'alienazione è un atto pratico che toglie delle condizioni storico-sociali date⁹, le quali, fino a che valgono, rendono *appropriato* il fatto che non ci si riconosca in ciò da cui esse effettivamente

⁸ La locuzione citata non serve solo a indicare l'alienazione da sé, l'essere estranei a se stessi, infatti Marx parla di «autoalienazione dell'uomo da sé e dalla natura»: il riferimento al sé è esplicitato e dunque non era già contenuto nel prefisso "auto-", questo serve a veicolare un'altra idea, quella per cui è l'uomo stesso che produce l'alienazione da sé e dalla natura; cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 82 (Bobbio traduce l'espressione in questione con la parola: "autoestraniazione").

⁹ Cfr. Marx – Engels, *Ideologia tedesca*, pp. 1510-1520.

separano¹⁰. La separazione è reale e dunque il non riconoscimento è giusto – sennonché, essendo che quella separazione reale è ingiusta, allora, a questo livello, è possibile dire che anche il non riconoscimento è ingiusto. Riconoscersi in, cioè riconciliarsi solo a livello della coscienza con, ciò da cui si è realmente separati non è superare l'alienazione, bensì nascondersela. Marx dunque, quando parla di “autoalienazione”, non sta sostenendo che l'alienazione è l'effetto intenzionalmente perseguito dal soggetto che poi la subisce: il fattore alienante è dato dalle condizioni storiche della produzione capitalistica. Tuttavia, è vero che per Marx quelle condizioni non sono opera di un processo del tutto indipendente dall'agire di coloro che pure ne subiscono gli effetti, anzi, dal punto di vista molto astratto che Marx adotta nei *Manoscritti del '44* (e qualche volta anche in seguito), quel processo non è altro che la risultante ultima di tutto quell'agire e interagire (e operare sulla natura)¹¹; così, da questo punto di vista astrattissimo, sembra possibile dire che l'alienazione subita è un'autoalienazione, ossia un'alienazione prodotta.

A proposito del tipo di cosa che si può trovare nella condizione alienata, esiste una certa divisione tra le teorie dell'alienazione¹², ma quel che è certo è che tale condizione, o immediatamente oppure attraverso qualche mediazione, arriva a riguardare qualche soggetto. (Naturalmente, un rapporto sociale alienante metterà *tutti* i soggetti che vi sono coinvolti in condizioni alienate,

¹⁰ Apparendo estranee ai soggetti in esso coinvolti (più precisamente, come vedremo, apparendo indipendenti da ciò che è a disposizione dell'autonomia dei soggetti), quelle condizioni, di fatto, appaiono per quello che sono; cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 89.

¹¹ Si tratta della tesi per cui la prassi umana sarebbe la fonte della realtà sociale in generale, una tesi che ritorna anche nella *Ideologia tedesca* sotto le vesti della tesi per cui la potenza sociale appare agli individui non per quello che è, cioè come l'unione delle loro proprie potenze, ma come un forza estranea (cfr. Marx – Engels, *Ideologia tedesca*, pp. 359-361) e ritorna pure nel *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* sotto le vesti della tesi per cui sono gli uomini che fanno la storia (cfr. la trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 2006, p.19). In quest'ultimo luogo, comunque, il carattere astratto di questa tesi è esplicitato e perciò tenuto a bada: ogni concreta pratica che realizza un certo “fare la storia”, dice Marx, opera all'interno di condizioni di cui non dispone, sebbene possa avere su tali condizioni degli effetti trasformativi. Ebbene, se le cose stanno così, allora quand'anche non si considerasse questa o quella pratica, ma tutto l'insieme delle pratiche, non si arriverebbe comunque a poter dire che tali pratiche pongono (e dunque dispongono de) le loro condizioni e perciò sono all'origine della realtà sociale.

¹² Nella sua *Fenomenologia dello spirito*, Hegel usa le parole *entfremden* e *Entfremdung* in modi che legittimano l'idea che alienato possa essere non solo l'individuo, ma anche un mondo sociale e persino un contenuto culturale; cfr. in particolare, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 42-86. Per un commento: Haber, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, pp. 39-71.

ma allo scopo dell'analisi è sufficiente parlare al singolare della condizione di un soggetto). In ultima analisi, dunque:

[Annot. 3] è sempre un qualche soggetto che si può trovare in una condizione alienata.

Consideriamo ad esempio la teoria di Jaeggi: per lei, la condizione alienata e quella non alienata riguardano innanzitutto la *relazione* che un soggetto ha con sé e con il mondo (se tale relazione è di estraneazione, allora c'è alienazione, se è una relazione di appropriazione allora non c'è alienazione)¹³; attraverso una semplice mediazione, comunque, possiamo attribuire la condizione alienata anche al soggetto che si trova nella relazione di estraneazione con sé e con il mondo. Al contrario, per l'Adorno della *Dialettica negativa* (che evoca il concetto di alienazione per rifiutarlo), la condizione alienata è immediatamente una condizione in cui può trovarsi un soggetto: vi si trova se è diviso, cioè se manca di realizzare l'identità di sé con sé¹⁴.

Per Jaeggi, la tesi secondo cui, in prima battuta, nella condizione alienata o nella condizione opposta si trova sempre e comunque la *relazione* costitutiva che il soggetto intrattiene con sé e con il mondo è una tesi importante, una tesi che fa la differenza tra la sua analisi e alcune delle analisi tradizionali che appaiono oggi irricevibili. Grazie a questa tesi, in effetti, l'eventuale superamento dell'alienazione, la cosiddetta "riconciliazione", non potrebbe essere inteso come un superamento della relazione stessa, come un superamento di quella distinzione, ad esempio tra il sé e il mondo, che è essenziale conservare per pensare la relazione. Il superamento dell'alienazione non sarebbe il superamento dell'alterità a beneficio esclusivo dell'identità, non sarebbe il ricostituirsi dell'assolutezza del medesimo a discapito dell'altro. Insomma, grazie a quella tesi, Jaeggi riuscirebbe a far cadere uno degli assunti problematici di alcune delle concezioni tradizionali dell'alienazione, l'assunto stigmatizzato da Adorno come una connivenza tra il discorso sull'alienazione e la logica violenta dell'identità¹⁵.

Ebbene, a proposito di questa tesi cui Jaeggi tiene molto, vorrei sostenere che non è certo qui che stanno i meriti della sua ricerca. Se il valore di questa tesi sta nella sua capacità di scartare dal discorso che descrive il superamento dell'alienazione come la ricostituzione di un'identità, allora il valore di questa tesi si riduce alla sua capacità di evitare una cattiva metafora. La

¹³ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, p. 35 o p. 92.

¹⁴ Cfr. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, pp. 170-173.

¹⁵ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 41-42, 76.

rappresentazione della riconciliazione come ricostituzione dell'identità non implicava davvero, presso coloro che la proponevano (ad esempio Feuerbach, per non parlare di Hegel), la tesi secondo cui la riconciliazione consisterebbe in una dissoluzione della relazione tra le istanze riconciliantesi, a favore di un'identità indifferenziata. Una simile tesi, prima ancora che essere un'assurdità da un punto di vista logico, avrebbe reso tutto il discorso sull'alienazione una fantasia priva di fascino. L'immagine della ricostituzione dell'identità va riconosciuta come un'immagine e non presa alla lettera per essere poi criticata: il guadagno ottenuto con tale critica è infatti davvero poca cosa. Ma qual era la tesi veicolata da quell'immagine? Evidentemente, si tratta di una tesi piuttosto *vaga*, o comunque difficile da determinare, a proposito di una *relazione*: la riconciliazione tra il Medesimo e l'Altro è una certa *relazione tra i due* (e non una dissoluzione della loro distinzione) *di cui restano in gran parte da esplicitare i caratteri*. Detto altrimenti, il problema del vocabolario dialettico della "ricostituzione dell'identità" non consiste nel fatto che negherebbe la relazione (la dialettica pone l'identità *nella relazione*, oltrepassando l'opposizione astratta tra l'identità e la relazione)¹⁶, bensì è dato dal fatto che non favorisce il lavoro di esplicitazione dei tratti distintivi della relazione in cui si realizza la riconciliazione tra il soggetto e l'altro. Ma allora, il merito del lavoro di Jaeggi non sta nell'aver sostenuto che tanto l'alienazione, quanto il suo superamento sono delle relazioni, bensì nell'aver proposto un'analisi piuttosto dettagliata delle differenze tra queste due relazioni¹⁷.

Sulla base di queste osservazioni, credo che almeno una parte della tesi di Jaeggi appena considerata possa essere riversata in una semplice annotazione grammaticale, la seguente. In una condizione alienata, il soggetto è in relazione a qualcosa e tale relazione non è quella che dovrebbe essere. Il modo in cui tale relazione al qualcosa si realizza, poiché non è quello che dovrebbe, si oppone perlomeno a un altro modo, attualmente non realizzato, che è appunto quello che invece si dovrebbe realizzare. Per il momento, chiamiamo il primo modo "estranità" e il secondo "appropriazione". Siamo dunque arrivati a legittimare questa formula:

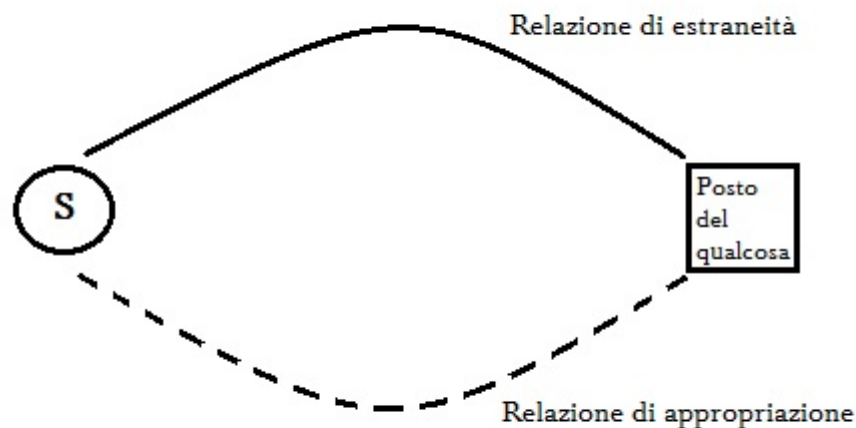
[Annot. 4] in quanto è in una condizione alienata, un soggetto è in rapporto a qualcosa nella maniera dell'estranità; il qualcosa gli è

¹⁶ Su questo tema, la letteratura è vastissima: come *pars pro toto*, ricordo A. Bellan, *La logica e il «suo» altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

¹⁷ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 94-97, 101-110.

estraneo (e dunque è in un rapporto con lui) quando dovrebbe essere da lui *appropriato*.

Figura 1

Condizione alienata

Linea continua: piano dell'effettualità, di ciò che si dà effettivamente.

Linea tratteggiata: piano normativo, di ciò che dovrebbe darsi, che è normativamente richiesto

Sempre a livello di queste annotazioni grammaticali, dobbiamo esprimerci anche a proposito del *qualcosa* con cui un soggetto può essere nella relazione che ci interessa. In effetti, una teoria dell'alienazione è chiamata a indicare quali tipi di cose ritiene che possano stare nel posto logico del qualcosa e dunque possano essere appropriate o estranee al soggetto. Ad esempio, nei suoi *Manoscritti economico-filosofici*, Marx mette in quel posto sia l'attività lavorativa, sia il prodotto di questa (sia anche l'umanità dell'uomo)¹⁸; Sartre, da parte sua, accetta che il posto del qualcosa possa essere occupato da qualunque azione o condotta, infatti, qualunque azione o condotta può essere compiuta senza giocare autenticamente la libertà, bensì in uno stato di malafede rispetto all'abisso della propria libertà¹⁹; Jaeggi, infine, pone nel posto del qualcosa che

¹⁸ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 69-86.

¹⁹ Come è noto, è soprattutto nella *Critica della ragione* dialettica che Sartre sviluppa un'esplicita teoria dell'alienazione, tuttavia, Jaeggi, molto opportunamente, rinviene lo schema tipico dell'analisi che ricorre al concetto di alienazione anche al cuore de *L'essere e il nulla*, là dove Sartre analizza il fenomeno della malafede: in effetti, chi è in malafede, per proteggersi dall'angoscia che la sua libertà radicale gli suscita, misconosce questa stessa libertà, sebbene di fatto (e come è inevitabile) la eserciti nei suoi atti: ebbene, costui non si sta dunque

il soggetto può non sapersi appropriare l'*intreccio* tra il sé del soggetto stesso e il mondo²⁰.

4. Rispetto alle annotazioni grammaticali appena introdotte, la cosa più importante da precisare riguarda il riferimento al dovere: ho scritto infatti che il rapporto con il qualcosa, in quanto è un rapporto di estraneità, non è quello che *dovrebbe*. Ora, questo uso del verbo “dovere” non va inteso come un rinvio a un qualche dover essere o norma *morale*: serve solo ad esplicitare che, nella condizione alienata, il modo del rapporto al qualcosa è difettivo, è un negativo. Se non fosse così, il concetto di alienazione non avrebbe alcuna portata critica.

La negatività della condizione alienata non consiste semplicemente nel fatto che in tale condizione si presenterebbero sofferenze di un qualche tipo. Quali che siano le cose che si presentano e caratterizzano tale condizione – e, come vedremo, una di queste è esattamente un certo specifico tipo di sofferenza, di vissuto doloroso –, il punto che va ora registrato è che tali cose non sono quelle che *dovrebbero* presentarsi. La negatività è una negatività normativa. Certamente, si dovrà poi stabilire su che cosa si fondi tale norma, ma per il momento è importante aver chiaro che quando si usa il concetto di alienazione ci si impegna sulla validità della *norma* che pone come negativa quella relazione che abbiamo denominato di estraneità o di non appropriazione²¹. Soffermiamoci ancora su questo punto.

Consideriamo una distinzione che Emmanuel Renault ha saputo estrarre dai *Manoscritti del '44*. In effetti, osserva Renault, l'estraneità del soggetto nei confronti di ciò che occupa il posto del qualcosa (che siano gli altri, il proprio lavoro, il prodotto di questo ecc.) può essere intesa sia come *perdita* di quel qualcosa, sia, più semplicemente, come *mancata appropriazione* di quel qualcosa²². Ora, sul piano in cui si collocano le presenti annotazioni grammaticali, questa distinzione è irrilevante. Rilevante è che l'estraneità sia

appropriando pienamente dei suoi atti, non si riconosce nel soggetto dei suoi atti. Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1997; *Critica della ragione dialettica* (1960), trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963; Jaeggi, *Alienazione*, pp. 67-69.

²⁰ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 35, 92, 109, 264.

²¹ Questo punto è lucidamente riconosciuto, ad esempio da: H. Marcuse, A.W. Wood e Y. Quiniou: H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1967, pp. 8-9; A.W. Wood, *Karl Marx*, Routledge, New York 2004, p. 3; Y. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, «Actuel Marx», 39 (2006), “Nouvelle aliénations”, pp. 71-88, in particolare pp. 86-87.

²² E. Renault, *Du fordisme au post-fordisme: dépassement ou retour de l'aliénation?*, «Actuel Marx», 39 (2006), “Nouvelle aliénations”, pp. 89-105, in particolare p. 98.

una *privazione* (nel senso aristotelico), cioè appunto una condizione negativa, che si realizza al posto di quella che si dovrebbe realizzare²³, irrilevante è se tale condizione di privazione sia effetto della perdita di un precedente possesso oppure no. Detto altrimenti, non conta, perlomeno ora, se la relazione di appropriazione fosse realizzata in passato e sia stata perduta o se invece non sia ancora mai stata realizzata: non è infatti da questo che dipende il suo essere la relazione normativamente richiesta, quella che ci dovrebbe essere. Il più importante onere teorico di una teoria dell'alienazione consiste nel fondare questa richiesta normativa. E di quest'onere, notiamolo *en passant*, non ci si libera lasciando cadere la tesi, effettivamente più di sapore poetico che scientifico, secondo cui l'appropriazione mancante era presente all'origine o *in illo tempore*.²⁴

Consideriamo lo schema che si sta profilando attraverso queste annotazioni grammaticali. Abbiamo una situazione in cui un soggetto S è in relazione a qualcosa X. Tra le caratteristiche di questa relazione non c'è il fatto che S si appropri di X. Non importa che non abbiamo ancora chiarito che cosa significhi per un soggetto come S appropriarsi del tipo di cosa che sta nel posto di X, questo è un compito che oltrepassa le annotazioni grammaticali; ora importa sottolineare che quando S è alienato da X non si appropri di X. Ebbene, abbiamo aggiunto: l'appropriazione di X non è semplicemente assente, ma è mancante, la sua assenza, cioè, è un negativo. Ma che cosa distingue una semplice e fattuale assenza da una mancanza?

²³ Nell'accezione classica, una *privazione* non è solo la mancanza di qualcosa che poteva esserci, bensì la mancanza di qualcosa che doveva esserci o, in una versione più debole, la mancanza di qualcosa che c'erano ragioni per aspettarsi che ci fosse. Io qui non impiego l'accezione debole: la privazione è il difetto o la mancanza di qualcosa che una qualche legalità (non necessariamente quella morale) richiedeva ci fosse. Aristotele illustra questa nozione in *Metaphysica*, V 22, 1022 b 22-31 e fa riferimento alla legalità naturale per spiegare in che senso certe anomalie fattuali, ad esempio la cecità, siano difetti o privazioni (ad esempio, un uomo cieco non è un uomo in una relazione con i colori semplicemente differente da quella in cui sono gli altri, ma è qualcuno che manca di avere ciò che il tipo naturale di cosa che è richiederebbe che avesse). L'accezione ampia con cui io qui parlo della norma rispetto a cui l'alienazione è un negativo è capace di includere anche la posizione di Marcuse che giunge a porre la condizione alienata come un negativo facendo incrociare l'ideale della vita vissuta in maniera degna con la rosa delle possibilità pratiche di vita consentite dal progresso tecnico di una certa società: date queste possibilità e dato quell'ideale, è possibile dire che una certa configurazione della vita è un negativo rispetto a un'altra che sarebbe praticamente possibile e che realizzerebbe meglio l'ideale; cfr. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, pp. 8-9.

²⁴ Una vera stranezza è poi lasciar cadere la tesi secondo cui l'appropriazione era reale alle origini e insieme, però, conservare l'idea che l'estraneità sia una perdita, una sorta di *perdita di ciò che mai si è posseduto*. Pur senza chiarire le ragioni per cui lo fa, S. Haber compie la mossa appena descritta: S. Haber, *Que faut-il reprocher aux Manuscrits de 1844?*, «Actuel Marx», 39 (2006), «Nouvelle aliénations», pp. 55-70, in particolare p. 57n.

Come abbiamo visto, non è sufficiente sostenere che quel che ora è assente (cioè la relazione di appropriazione), prima era presente per cui la sua attuale assenza si configura come una diminuzione, come il risultato di una sorta di sottrazione algebrica. In effetti, quel che c'era e ora non c'è più potrebbe non esserci più perché venduto o donato o gettato via oppure, ancora, perché semplicemente venuto meno o caduto. Non c'è niente di intrinsecamente negativo nel non avere quel che si è dato via o quel che era nell'ordine delle cose perdere. Il fatto che quel che ora è assente sia stato prima presente (e magari possa tornare a esserlo), non modifica la natura del fatto che ora è assente: perché l'assenza attuale dovrebbe essere misurata sulla non assenza precedente (o futura)?

Una seconda ipotesi, astrusa, ma storicamente significativa, per chiarire in che senso l'assenza sia qui un negativo ricorre al gergo della contraddizione. L'idea è che non sia sufficiente dire che il soggetto è separato da X, giacché questa indicazione è troppo generica: salvo il caso in cui S sia un astronomo, è di certo separato dai satelliti di Giove, cioè non ha con essi alcun rapporto significativo e pregnante, tuttavia, non basta questo per sostenere che la sua relazione con tali satelliti sia un'alienazione. Se S si trova nella condizione alienata, prosegue questa ipotesi, allora *S è e non è presso X*. Sfortunatamente, questa formula perde tutto il suo fascino non appena la si sviluppi. S sarà presso X e non sarà presso X sotto due rispetti diversi, altrimenti la contraddizione, più che illustrare la negatività dell'alienazione, renderebbe inintelligibile la sua analisi. Ma se S è presso X sotto un certo rispetto, ad esempio: è presso il prodotto del suo lavoro perché lo ha fatto lui (o è presso il suo lavoro perché è lui che lo esercita), mentre non è presso X sotto un altro rispetto, ad esempio: non dispone liberamente del prodotto del suo lavoro, non può goderne liberamente (o non può decidere la forma della sua attività lavorativa o i suoi ritmi e tempi), ecco, se è questa la situazione, allora l'analisi non ne ha affatto mostrato la negatività intrinseca. Insomma, perché mai dovrebbe essere una situazione difettiva o addirittura scandalosa quella in cui il lavoratore non sia padrone di ciò che ha prodotto? La situazione in cui S produce, ma non dispone di X non è di per sé una situazione in cui si realizza una qualche contraddizione dialettica e dunque non può essere posta come un negativo sulla base di tale presunta contraddittorietà dialettica.

D'altro canto, è ben possibile sostenere che l'indisponibilità del prodotto del proprio lavoro sia una situazione negativa perché difforme da ciò che è normativamente richiesto dai termini in gioco. Ad esempio, si potrebbe sostenere che l'idea stessa di *prodotto del proprio lavoro* implichi il diritto di disporre liberamente di tale prodotto: in questo caso, l'indisponibilità sarebbe

in contraddizione *con la norma implicata dall'idea stessa di prodotto*²⁵. Sennonché, argomentando così, ci ritroviamo al punto di partenza: ci eravamo proposti di chiarire perché, nell'alienazione, l'appropriazione, che è assente, sia qualcosa che dovrebbe essere presente e siamo arrivati a dire che dovrebbe essere presente perché una norma la richiede. Qual è il guadagno di questo lungo giro? Il guadagno consiste nel riconoscere che il giro è inutile: la negatività è normativa e non c'è modo di evitare il riferimento a una norma, si tratta invece di capire (i) quale sia tale norma (è ovvio infatti che non ogni situazione difforme dalla norma che vale per essa è una situazione di alienazione) e (ii) quale sia il suo fondamento.

La relazione di estraneità di S con X, abbiamo detto, non è semplicemente una relazione in cui è fattualmente assente l'appropriazione di X da parte di S: è una relazione in cui tale appropriazione è sia assente di fatto, sia richiesta a livello normativo. Detto altrimenti, dati i termini in gioco, cioè S e X, è *fattualmente possibile* sia che la loro relazione realizzi un'appropriazione sia che invece realizzi un'estraneità, inoltre, è *normativamente richiesto* che tale relazione realizzi l'appropriazione e non l'estraneità, per cui, se realizza un'estraneità, allora è deficitaria, è un negativo. La norma in questione, dunque, non tratta genericamente di S, ad esempio richiedendogli di intrattenere rapporti di un certo tipo con le varie cose, tra cui anche quelle che stanno nel posto di X: al contrario, è un vincolo normativo che riguarda specificatamente la relazione tra S e X. Insomma, dire di una certa situazione che è una alienazione significa dire che esemplifica un tipo caratterizzato da una norma che chiede che ciascuna delle sue esemplificazioni si configuri diversamente da come di fatto si configura quella presente²⁶.

²⁵ Vorrei aggiungere che nonostante l'apparenza, non è affatto questa l'argomentazione che Marx elabora nei *Manoscritti del '44*, dove in effetti insiste sulla negatività della situazione in cui i lavoratori non dispongono del loro lavoro e dei suoi prodotti. Il fondamento di tale negatività non è la semplice indisponibilità del prodotto del lavoro, ma il fatto che quella indisponibilità si configurava in modo da arrivare a minacciare la sopravvivenza del lavoratore e la realizzazione della sua umanità. La norma su cui Marx si impegna, dunque, non è questa: "l'esser prodotto da qualcuno richiede normativamente l'essere disponibile a quel qualcuno", quanto piuttosto questa: "la partecipazione alla produzione richiede che si partecipi delle possibilità di sopravvivere e di vivere umanamente che quella rende in generale disponibili"; cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 71.

²⁶ Credo che anche Jaeggi voglia affermare questo punto quando, piuttosto confusamente, dice che, nella condizione di alienazione, non solo S manca di appropriarsi di X, sebbene tale appropriazione sia normativamente richiesta, ma è anche, in qualche modo, realmente in rapporto e coinvolto con X; cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 75-76. Vuole dire, o almeno così propongo di leggerla, che sono comunque presenti (e uniti da un'altra relazione) gli elementi che il vincolo normativo vorrebbe uniti dalla relazione di appropriazione. Ad ogni modo, quel che è importante e che conviene non oscurare è che la condizione di alienazione non può essere

Naturalmente, se è sufficiente l'analisi grammaticale per rilevare che il rapporto tra S e X che caratterizza la condizione alienata, cioè il rapporto che abbiamo chiamato di estraneità, non è quello che dovrebbe presentarsi tra i termini in gioco e dunque è un rapporto normativamente negativo, spetta invece all'elaborazione teorica vera e propria del concetto di alienazione illustrare quale sia il fondamento di questo vincolo normativo. Perché il rapporto di estraneità non è quello che dovrebbe esserci? Tale domanda non può essere risolta da questi postulati grammaticali, giacché su di essa si dividono le differenti teorie dell'alienazione.

Più esattamente, a una teoria dell'alienazione spetta sia chiarire le caratteristiche formali di quel modo di essere in rapporto a qualcosa, che abbiamo denominato modo estraniato, sia poi chiarire quale sia il fondamento della norma che pone come un negativo un rapporto con quelle caratteristiche. Non si tratta dunque di mostrare che l'estraneità è una condizione peggiore dell'appropriazione, come se fosse chiaro che cosa sia l'una e che cosa sia l'altra. Si tratta di illustrare che caratteri o che forma ha ciò che abbiamo deciso di denominare "estraneità" e che caratteri o che forma ha ciò che abbiamo deciso di chiamare "appropriazione" e poi di spiegare su che cosa si fonda la norma che pone il primo come una privazione o mancanza del secondo²⁷.

L'analisi che ci ha condotto a determinare come *normativa* la negatività della condizione alienata offre l'occasione per un'ultima annotazione, non proprio grammaticale, ma molto generale. Come è già stato sottolineato, queste annotazioni non pretendono di determinare in che cosa consista la relazione di estraneità, né la relazione di appropriazione, ma trattano queste due nozioni come due scatole nere che solo in seguito dovranno essere aperte. Per il momento, a proposito di tali relazioni abbiamo detto solo alcune cose piuttosto formali: (i) che sono relazioni tra almeno un soggetto e un tipo di

analizzata solo come una relazione che "in un certo senso" manca e in un altro senso invece si dà. Quel che si dà è la configurazione di una relazione (tra S e X), associata (in un modo da precisare) a una norma che la pone come deficitaria rispetto a un'altra configurazione di quella stessa relazione, cioè la configurazione in cui S si approprierebbe di X.

²⁷ Ho appena sostenuto che alla teoria dell'alienazione spetta (a) delucidare le caratteristiche formali della relazione di estraneità del soggetto al qualcosa da cui è alienato e (b) chiarire perché una relazione del soggetto a quel qualcosa, che presenti quelle caratteristiche formali sia un negativo. Ovviamente, spetta poi alla concreta teoria critica che impiega il concetto di alienazione per comprendere e diagnosticare lo stato di cose presente il compito (c) di discernere nella realtà le concrete relazioni soggetto-qualcosa che esemplificano quelle caratteristiche formali. È questa seconda operazione quella che, ad esempio, potrà criticare le attuali condizioni del lavoro o le relazioni familiari a causa del fatto che in esse si realizza dell'estraneità.

cose che dovrà essere precisato, (ii) che la prima è negativa rispetto alla seconda ecc. Poco fa, tuttavia, ho proposto un esempio di sapore marxiano in cui l'estraneità dal prodotto del proprio lavoro consisteva nel non poterne disporre e l'appropriazione dello stesso nel disporne liberamente. Vorrei ora considerare un altro esempio che secondo alcuni è altrettanto legittimo di quello che ho offerto. In questo secondo caso, l'appropriazione è solo una determinazione della coscienza del soggetto, mentre l'estraneità è la semplice mancanza di questa determinazione: da una parte, S sente X suo, dall'altra non lo sente suo. Ebbene, devo glossare un poco questo esempio visto che nel primo capitolo (§ 2) ho dichiarato di voler sostenere la tesi secondo cui l'alienazione è essenzialmente caratterizzata da un certo vissuto soggettivo.

Dal punto di vista appena evocato, tra la condizione alienata e la condizione non alienata di S rispetto a X non cambia nulla a livello dei fatti esteriori giacché l'unica differenza è nel vissuto interiore di S: come sente X, come considera X, che cosa crede riguardo a X ecc. Ecco, vorrei dire che se anche questa prospettiva è compatibile con le annotazioni grammaticali offerte, non è il tipo di prospettiva che intendo difendere. È vero che nella prospettiva che intendo difendere il vincolo normativo che pone la relazione di estraneità come un negativo, lo fa perché quella relazione è caratterizzata da un certo vissuto o esperienza soggettiva (diciamo: l'esperienza di smarrimento), ma non è vero che, in quella prospettiva, il vissuto è concepito come uno stato interno che non ha conseguenze sull'esterno. Questa rappresentazione tra interno ed esterno va lasciata cadere. Se S sente o considera X suo, se si riconosce in X o si sente a casa presso X, allora la sua relazione con X non è la stessa che avrebbe se non lo sentisse suo o non vi si riconoscesse. E questo è vero non per la banale ragione secondo cui tale relazione è fatta anche da quel che S crede di X, per cui se cambia questo, cambia la relazione, bensì perché il vissuto esiste sempre anche sotto forma di disposizioni comportamentali. Insomma, non può essere vero che nella relazione tra S e X nulla cambia se non la coscienza di S: se cambia questa, cambiano anche lo stile e le fattezze della relazione. Ne consegue che il superamento di un'alienazione, quale che sia il modo in cui è raggiunto, non è mai solo una modificazione della coscienza, che lascia il mondo qual era – e, lo ripeto, questo è vero non perché il mondo includa la coscienza, ma perché la coscienza esiste sempre anche come un certo atteggiamento e disposizione pratica verso il mondo.

5. Ricapitoliamo dunque lo schema analitico emerso dalle annotazioni grammaticali:

alienazione è, perlomeno in ultima analisi, la condizione di un soggetto che è in relazione a qualcosa, ad esempio il suo lavoro, oppure le sue scelte ecc., in un modo (lo abbiamo chiamato “estranità”) che è normativamente difettivo rispetto a un altro modo (che abbiamo chiamato “appropriazione”).

Spetta a una teoria dell’alienazione precisare: (1) che tipo di cose possono stare in relazione al soggetto nei modi dell’estranità o dell’appropriazione; (2) quali caratteristiche ha il modo di relazione dell’estranità (e quali il modo di relazione dell’appropriazione); (3) perché il modo dell’estranità è (posto dalla norma come) difettivo o negativo. A tutto questo, si dovrebbe poi aggiungere (4) un esame di ciò che può produrre condizioni alienate.

Naturalmente, non rientra tra gli obiettivi e le possibilità del presente scritto affrontare questa sequenza di compiti: dopo averli formulati, invece, dobbiamo ora tornare sulle due questioni esplicitate nel primo capitolo (§ 2). Quanto alla prima, cioè all’individuazione dell’idea di fondo custodita nelle concezioni non equivocate dell’alienazione, ho anticipato una tesi che, ora è chiaro, fa idealmente parte dell’esecuzione del compito “2”. Riformuliamo quella tesi, la “Tesi sul Vissuto”, all’altezza delle annotazioni grammaticali offerte:

[T.V.] La relazione di estraneità tra il soggetto e il tipo di cosa con cui questi può essere nella relazione di estraneità o in quella di appropriazione è una relazione tra le cui caratteristiche essenziali c’è il fatto di essere vissuta in un certo modo da parte del soggetto – un modo che ovviamente andrà precisato.

Perché si dia relazione di estraneità occorre, tra le altre cose, che il soggetto faccia una certa esperienza: la relazione di estraneità qui in questione non è indipendente dalle esperienze del soggetto, ma anzi ne implica una. Questa tesi, naturalmente, si contrappone a quella secondo cui l’estranità del “qualcosa” consiste in un suo non essere a disposizione del soggetto, *a prescindere dal tipo di esperienza soggettiva che avvolge questa indisponibilità*.

La tesi sul vissuto è messa al lavoro dal già evocato criterio di discriminazione (Cr.D.) che opera sulle teorie che si presentano come teorie dell’alienazione in un modo che, per ora, possiamo formulare così:

[Cr.D.] Data una teoria critica che si presenta come una teoria dell’alienazione, questa ritiene che tra le componenti essenziali della condizione alienata vi sia il fatto che il soggetto coinvolto in tale situazione si trovi in un certo vissuto (che andrà precisato, ma che per il

momento chiamiamo “di smarrimento”), oppure ritiene che tale vissuto non sia una componente essenziale di quella situazione?

Se vale la tesi sul vissuto, ne viene che le teorie che non pongono il vissuto tra le componenti essenziali della situazione di alienazione non sono davvero teorie dell'alienazione.

Per approfondire questi temi, mi rivolgerò ora alla seconda delle questioni formulate nel primo capitolo (§2), quella che riguarda l'individuazione degli assunti problematici che caratterizzavano le comprensioni tradizionali dell'alienazione. La ragione di questa apparente deviazione può essere anticipata. Vorrei mostrare, in opposizione ad altre diagnosi, che i principali problemi che pesavano sulle teorie tradizionali dell'alienazione consistevano o nel disconoscere il ruolo essenziale del vissuto di smarrimento, contravvenendo alla Tesi sul Vissuto, o, nel caso in cui questo era riconosciuto, nel disconoscere la necessità del passaggio per la seconda persona al fine di accertare la presenza di tale vissuto, contravvenendo alla Tesi sulla Seconda Persona.

3. CON MARX, FUORI DALLA METAFISICA DEL SOGGETTO

A. Le miserie della filosofia critica

6. Secondo Jaeggi, seguita in questa diagnosi anche da Axel Honneth²⁸ (e anche da Petrucciani), ciò che renderebbe problematiche e oggi irricevibili gran parte delle concezioni tradizionali dell'alienazione, in particolare quelle che riprendono il modello marxiano (o perché si richiamano direttamente ai *Manoscritti*, dove quel modello è stato elaborato la prima volta, o perché passano per l'elaborazione offerta da Lukács in *Storia e coscienza di classe*), ecco, ciò che renderebbe problematiche queste concezioni sarebbe la loro ipotesi essenzialista. Prima di soffermarci sull'accusa di essenzialismo (cfr. §§ 13-14), comunque, è opportuno sbarazzarci di un'altra accusa, a mio parere non altrettanto seria, ma molto nota: si tratta dell'accusa, già evocata, secondo cui le teorie dell'alienazione sono conniventi con la logica dell'identità o l'imperialismo del medesimo. Più precisamente, di quest'ultima accusa possono essere ricostruite due versioni e la seconda di queste, che assocerò all'*Ideologia tedesca*, è seria eccome, anzi, è decisiva.

La prima versione dell'accusa ora in questione è quella che abbiamo già evocata: la negatività della condizione alienata, dice questa accusa, è definita a partire da un'idea di autopossesso che non ha alcuna validità (e che inoltre

²⁸ A. Honneth, *Prefazione*, in Jaeggi, *Alienazione*, pp. 7-11.

sottende una disposizione violenta e sopraffattrice nei confronti dell'altro o del non-identico). All'ideale della riappropriazione di sé nell'esser altro o del ritrovamento del proprio in ciò che pareva estraneo, questi detrattori del discorso dell'alienazione vorrebbero che si sostituisse l'ideale della «estraneità bella» (*Schöne Fremde*)²⁹, dell'accoglienza dell'altro come altro. All'estraneità come perdita da superare, e dunque superabile, viene contrapposto il riconoscimento di uno strutturale decentramento del soggetto nel campo dell'Altro, di una "alienazione costitutiva" che si tratta di imparare ad abitare³⁰.

Ora, qual è il problema di questo tipo di accusa al discorso sull'alienazione? Ebbene, si tratta del fatto che concede troppo ai filosofemi che abbondano in quel discorso. Più esattamente, concede a quel discorso che il giusto livello di analisi sia quello in cui possono abitare quei filosofemi e ad essi si limita a contrapporne altri, al "superamento dell'estraneità" lo "starvi presso" ecc. Questo rilievo critico, che ha come obiettivo l'astrattezza del filosofema in quanto tale e che perciò colpisce tanto alcune teorie dell'alienazione, quanto le alternative appena evocate, è quello che ritroviamo ne *L'ideologia tedesca*.

Per *L'ideologia tedesca* qualunque presunto concetto filosofico è inevitabilmente solo un filosofema? Ossia, in quell'opera non viene fatto spazio alla possibilità di una pratica della filosofia che non si riduca alla produzione di filosofemi? Non lo credo, ma al momento posso lasciare la questione aperta e attestarmi su questa tesi più limitata: alcune delle produzioni intellettuali che si presentano come filosofiche sono solo dei

²⁹ L'espressione, che è del poeta tedesco Joseph Freiherr von Eichendorff, è citata e valorizzata da Adorno, *Dialettica negativa*, p. 172.

³⁰ Per Michel Foucault, ad esempio, il paradigma dell'estraneazione e riappropriazione è il dispositivo caratteristico del pensiero moderno per affrontare o gestire o abitare quella che è un'esposizione o espropriazione originaria e costitutiva: ciò che di cui semplicemente la coscienza non dispone viene categorizzato come qualcosa che si è serpatato e che va reintegrato (o che comunque è legittimamente leggibile come un luogo di smarrimento del Medesimo); cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose, Un'archeologia delle scienze umane* (1966), trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967, pp. 329-412. Anche Jacques Derrida è critico nei confronti di quella metafisica del soggetto che vede in ciò che non si lascia riassorbire o integrare nell'autopossesso della coscienza uno scacco: cfr. ad esempio, J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1984. Di *alienazione costitutiva* o *primaria* parlano, seppure dall'interno di discorsi molto diversi, sia Jacques Lacan sia Judith Butler: cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), trad. it. di A. Succetti - A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003; J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2013, p. 65. Ovviamente, nel momento in cui l'alienazione indica una dimensione costitutiva del soggetto, allora perde la sua portata critica, o meglio, il suo concetto serve ormai solo a criticare delle cattive concezioni del soggetto (quelle che presuppongono una piena padronanza di sé ecc.), ma non dei fenomeni reali. Una panoramica su questo tipo di attacco alla teoria dell'alienazione è offerta da Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 150-190.

filosofemi. Un filosofema è una nozione che, applicata a un fenomeno, produce l'apparenza di una spiegazione della struttura di quello, mentre di fatto non dice nulla di determinato: rispetto alla descrizione non filosofica del fenomeno, l'aggiunta di quella filosofica non produce alcun incremento nella comprensione di tale fenomeno, ma solo un accavallarsi di metafore il cui contenuto determinato è di fatto trovato solo nell'iniziale descrizione non filosofica. Insomma, dal punto di vista della comprensione determinata del fenomeno, l'attraversamento del filosofema non porta nulla, salvo l'illusione di avere qualcosa in più di quel che si aveva all'inizio. *L'Ideologia tedesca* lo mostra in più di un caso, in maniera spietata. In uno di questi casi, l'obiettivo diventa il concetto filosofico di alienazione.

Nella pagina in questione, Marx ed Engels procedono così: (a) innanzitutto isolano un certo fenomeno della realtà sociale, cioè il fatto che ciascun lavoratore si dedica a un lavoro o a una mansione ben determinata e che vive questo fatto come un destino, cioè come qualcosa che gli si impone e a cui non può sfuggire se non vuole perdere i suoi mezzi di sussistenza; (b) in secondo luogo passano a spiegare questo fatto riportandolo al processo, più generale e individuato a livello teorico, della divisione del lavoro: l'attività produttiva si organizza e configura in un modo che sfugge a coloro che pure vi sono coinvolti come lavoratori. "Sfugge" sia nel senso che loro «non sanno né da dove viene, né dove va», sia nel senso che non la padroneggiano e non hanno potere su di essa. E proprio a questo punto, (c) Marx aggiunge una nota nella colonna destra del quaderno da cui è tratta questa parte de *L'ideologia tedesca* e scrive: «Tale "alienazione" [*Entfremdung*], per impiegare un termine decifrabile per i filosofi, può ovviamente essere superata [*aufgehoben*] unicamente qualora si diano due condizioni *pratiche*»³¹. Ricorre cioè al concetto di alienazione in un modo che rende esplicito il fatto che tale concetto non porta alcun contributo ulteriore alla comprensione di quanto è già stato spiegato, ma è solo un vezzo da filosofi, un vezzo che però va tenuto a bada perché è associato a un concetto di "superamento" che misconosce le sue condizioni pratiche e il fatto di essere esso stesso non già un'opera di riflessione o un rischiaramento della coscienza, bensì un processo pratico di trasformazione dei rapporti di produzione.

Non meno chiaro è in proposito un altro passaggio de *L'ideologia tedesca*, tratto dalla terza parte, quella dedicata a Max Stirner:

[...] osserviamo che in lui [*scil.* Stirner] si tratta, in fin dei conti, solamente di far apparire come alienati (giusto per continuare a usare momentaneamente la formula filosofica) tutti i rapporti effettivi, non meno che gli uomini effettivi, di

³¹ Marx – Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 363 (trad. modificata).

tramutarli nell'espressione assolutamente astratta di alienazione. Pertanto, invece di assumere il compito di rappresentare gli individui effettivi nella loro effettiva alienazione e nelle condizioni empiriche di tale alienazione, qui avviene sempre la stessa cosa: anziché lo sviluppo dei rapporti puramente empirici viene posta la mera idea dell'alienazione³².

Ecco il filosofema: la categoria di alienazione è introdotta *al posto o in sostituzione* di un'analisi che mostri determinatamente quali sono le caratteristiche che, appartenendo a questi specifici rapporti tra individui, li rendono dei fenomeni negativi, cioè meritevoli di essere combattuti da un'azione trasformativa. In che cosa consiste concretamente l'alienazione che si realizza in questi rapporti? In che cosa consisterebbe concretamente quella trasformazione di tali rapporti che dovrebbe realizzare il superamento dell'alienazione ossia la riconciliazione? (E in che cosa dovrebbe consistere concretamente il fruire della *bella estraneità* o l'abitare il proprio decentramento o il sostare presso il proprio "fuori"?) Ecco le domande che la produzione di filosofemi impedisce di affrontare nella misura in cui offre una soddisfazione immaginaria all'aspirazione critico-trasformativa – o forse una soddisfazione appropriata a un'aspirazione critico-trasformativa che è solo immaginaria.

Ne *L'ideologia tedesca* troviamo dunque formulata la prima obiezione seria ad alcune delle concezioni tradizionali dell'alienazione, ad esempio quella di Feuerbach o quella di Stirner, ma, in una certa misura, anche quella che, sulla scorta del primo, lo stesso Marx aveva sviluppato nei *Manoscritti del '44*. L'obiezione dice: queste teorie sono filosofemi inutili che ostacolano l'elaborazione di indagini più serie e determinate in cui la diagnosi critica non sia un gioco di prestigio. Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels sintetizzano questo punto. Quando dileggiano il modo in cui quei «begli spiriti» dei filosofi tedeschi tradussero con il vocabolario della loro «vecchia coscienza filosofica» la letteratura socialista francese facendone una «oziosa speculazione» caratterizzata da «un aspetto puramente letterario», scrivono: «I letterati tedeschi [...] scrissero le loro sciocchezze filosofiche sotto l'originale francese. Per esempio sotto la critica francese dei rapporti patrimoniali essi scrissero "alienazione dell'essere umano"»³³.

In effetti, là dove il concetto di alienazione diventa un filosofema, non solo non contribuisce alla comprensione della congiuntura cui è applicato, né solo ostacola la ricerca di questa comprensione dando l'illusione di averla

³² Marx – Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 893 (trad. modificata).

³³ K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1970, pp. 195-196.

raggiunta, ma di quella congiuntura realizza una critica fasulla. Determinare una situazione come una condizione alienata significa in generale porre quella situazione come un negativo; qui, però, la norma sulla base di cui tale situazione effettiva è giudicata come difettiva è semplicemente calata dall'alto. Più esattamente, tale misura normativa è presentata come se fosse ricavata dalla cosa stessa: aderendo alla cosa emergerebbe la sua difettività interna. In realtà però, quella misura non viene collegata alla cosa quale appare, ma al suo nucleo più interno, cioè all'essenza umana: è tale essenza che sarebbe deformata in quella situazione ed è per questo che tale situazione sarebbe un'alienazione. Sennonché, questi discorsi, di quell'essenza, che essendo ciò che è più interno è anche ciò che solo la teoria può pretendere di cogliere, non dicono altro che questo: che è deformata in quel tipo di situazioni! L'essenza umana, che dovrebbe fondare la negazione critica opposta alla situazione data, compare qui solo come ciò che è realmente negato nella situazione data. Questo lungo giro non costituisce una fondazione effettiva della critica, ma solo una sua riformulazione roboante. Si passa da: "Questa situazione così e così è un negativo" a: "Questa situazione così e così è un negativo perché in essa è deformata l'essenza umana", ma ciò significa solo: "La negatività di questa situazione, la si battezzi: *alienazione* cioè *deformazione dell'essenza umana*".

Quando il concetto di alienazione diventa un filosofema, allora, nel migliore dei casi, è una maschera per un concetto che si riferisce a un certo tipo di situazione e che a tale tipo di situazione associa un giudizio negativo, mentre nel peggiore dei casi, è una maschera per un giudizio negativo non associato ad alcuna descrizione precisa di un tipo di situazione e che dunque può essere applicato in maniera piuttosto disinvolta ai fenomeni più diversi che si vogliono criticare³⁴. In entrambi i casi, quel filosofema induce a credere di saper fondare il giudizio negativo, mentre semplicemente lo veicola riformulato.

B. Che cos'è che Marx chiama "alienazione".

7. A questo punto si impone una domanda: è possibile elaborare il concetto di alienazione in modo da non renderlo un filosofema? Senza dimenticare

³⁴ Jaeggi ricorda in proposito una pungente osservazione che Richard Schacht fa a proposito dell'uso del concetto di alienazione nell'opera di Erich Fromm e aggiunge giustamente che tale osservazione descrive in modo appropriato come quel concetto è spesso usato anche da altri. L'osservazione è questa: «Sembra che quando avverte che qualcosa non è come dovrebbe essere, lo designi in termini di alienazione»; cfr. R. Schacht, *Alienation*, Doubleday, New York 1970, p. 116, citato da Jaeggi, *Alienazione*, p. 46.

questa domanda, più importante, va comunque registrato come quanto appena detto ne faccia sorgere anche una seconda: dopo aver rigettato il filosofema dell'alienazione, Marx ha elaborato e impiegato un altro concetto di alienazione? Detto altrimenti, come vanno interpretati gli usi marxiani del concetto di alienazione che sono successivi all'*Ideologia tedesca* e al *Manifesto*? Sono cedimenti alla produzione di filosofemi oppure sono effetti del celebre «civettare» marxiano con il vocabolario idealistico-speculativo³⁵, oppure ancora indicano la presenza, sotto lo stesso nome, di un nuovo concetto?

Al quesito appena formulato è legata la celebre disputa sulla continuità o discontinuità del pensiero marxiano. Secondo alcuni, *in primis* Althusser, il concetto di alienazione è il concetto che caratterizza le opere giovanili, mentre nella maturità di esso restano solo residui e il concetto che qui potrebbe essere scambiato per quello è in realtà un *concetto nuovo*³⁶. Molti altri ritengono invece che quello che ricorre nelle opera della maturità sia lo stesso concetto che ricorreva nelle opera giovanili e che ora esso venga semplicemente corredato da un'analisi più precisa dei modi in cui si produrrebbe l'alienazione dell'essere o essenza dell'uomo³⁷. Insomma, in questa prospettiva Marx avrebbe più che altro approfondito, integrato e corretto la "critica francese" dell'economia, continuando però a scriverci sotto: *alienazione*. Evidentemente, non è questo il luogo in cui prendere posizione in questa disputa, tuttavia, se allineiamo un grappolo di fatti difficilmente discutibili possiamo sviluppare alcune considerazioni che ci riporteranno alla nostra questione.

Il primo di questi fatti è che Marx non ha cambiato idea a proposito dell'inutilità dei filosofemi. Dagli anni Cinquanta dell'800, non ha smesso di

³⁵ Cfr. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, p. 18.

³⁶ Cfr. Althusser, *Per Marx*, pp. 214-215, ma soprattutto i capitoli III e VI. Cfr. anche J. Rancière, *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai Manoscritti del 1844 al Capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, (il saggio di Rancière è tradotto da C. Lo Iacono), Mimesis, Milano 2006, pp. 67-134, in particolare p. 124. Va notato che questa celebre posizione althusseriana è stata anticipata da Claude Lefort nel saggio del 1955: *L'aliénation comme concept sociologique*, poi ricompreso in: C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie poétique*, Gallimard, Paris 1978, pp. 78-112, in particolare, pp. 78-86, 98-99.

³⁷ Coloro che si dichiarano critici dell'interpretazione discontinuista (sebbene spesso lo facciano più a parole che nella sostanza, infatti, tanto più si concede che i concetti si sono trasformati, tanto più l'insistenza sulla continuità appare verbalistica, se non dogmatica) sono talmente numerosi che qualunque elenco sarebbe solo indicativo. Come *pars pro toto*, ricordo solo: E. Fromm, *Marx's Concept of Man* (1961), Continuum, New York 2003, p. 42; D. McLellan, *Il pensiero di Marx*, trad. it. di M. Boffito, Einaudi, Torino 1975, p. 129; D. Avenas – D. Bensaid – J.M. Brohm et al., *Contre Althusser, pour Marx* (1975), Les éditions de la passion, Paris 1999.

tenersi alla larga, e anzi si è allontanato sempre di più, da quella metafisica del soggetto e dell'identità che riduce tutta la complessità dell'analisi del reale alla dialettica tra estraneazione e ricomposizione, tra alienazione e riconciliazione – e in questo distanziarsi non si è certo avvicinato ai filosofemi del soggiorno presso l'estraneità ecc. Il primo fatto è dunque un allontanamento dalla metafisica del soggetto. Il secondo fatto è che non ha smesso di usare, sebbene ne abbia ridotto l'impiego, il vocabolario dell'alienazione. È lecito ipotizzare, e i testi lo confermano, che se anche i nuovi usi non fossero equivoci, cioè se anche non mettessero al lavoro un concetto del tutto nuovo, perlomeno sarebbero legati ai vecchi usi da delle analogie più che dalla continuità di un'unica regola semantica: metterebbero cioè al lavoro un concetto almeno in parte trasformato³⁸. Ebbene, in che cosa questo concetto trasformato porta le tracce dell'allontanamento dalla metafisica del soggetto?

Di solito, il problema degli interpreti consiste nel capire che ruolo ha ancora, se ne ha ancora uno, il riferimento all'essenza umana nel modo in cui Marx parla di alienazione nei *Grundrisse* o ne *Il capitale*: si tratta ancora di un riferimento carico di impegni metafisici (o perlomeno di antropologia filosofica) o è più sobriamente poggiato sui risultati della scienza empirica o, infine, è solo una *façon de parler* che potrebbe cadere senza che nulla di importante debba essere modificato. Qui vorrei proporre di considerare la questione da un altro punto di vista: in questo allontanamento dalla metafisica del soggetto, che non rinuncia alla parola “alienazione”, qual è il ruolo che Marx riesce ancora a riservare, se ne riserva uno, all'*esperienza soggettiva*? L'ipotesi che vorrei suggerire esaminando alcune pagine significative di diverse opere marxiane è che la trasformazione del concetto giovanile di alienazione abbia seguito un sentiero che ha reso sempre meno importante il riferimento all'esperienza e al vissuto soggettivo³⁹. E proprio per questo sostengo che l'uso

³⁸ Questa trasformazione è ammessa anche da L. Sève, uno degli avversari di Althusser della prima ora: cfr. L. Sève, *Introduction. De “la philosophie” au philosophique*, in K. Marx, *Écrits philosophiques*, Flammarion, Paris 2011, pp. 79-82.

³⁹ L'ipotesi appena formulata è, almeno *prima facie*, difesa anche da Haber, che infatti scrive: «Nella *Ideologia tedesca*, Engels e Marx sono attenti a evitare il terreno della soggettività e del vissuto: la critica si concentra sulla costituzione di forze produttive separate dai produttori. Ne *Il Capitale*, il processo di differenziazione [tra una critica che muove dal vissuto e una critica che impiega concetti applicabili in terza persona] è ancora più avanzato»; Haber, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, p. 117 (trad. mia). È vero però che poi Haber corregge in parte questa lettura e ritrova una maggiore continuità tra i *Manoscritti* e il *Capitale*. Non lo fa, però, nel modo in cui lo farò io, cioè mostrando che già nei *Manoscritti* il riferimento al vissuto non è il perno del discorso (sebbene di fatto ammetta anche questo fatto), ma lo fa rinvenendo anche nel *Capitale* dei riferimenti agli effetti che lo sfruttamento capitalistico ha sui soggetti. Il problema, però, è che non tutti gli effetti sui

marxiano della parola *alienazione* tenda sempre più all'equivoco. Detto altrimenti: data l'ipotesi, anticipata all'inizio, secondo cui un concetto non equivoco di alienazione deve fare uno spazio ben preciso al vissuto soggettivo di smarrimento (è la tesi T.V.), se è vero che Marx dà sempre meno peso al vissuto soggettivo per articolare la sua critica dello stato di cose presente, allora è vero anche che in tale critica la parola "alienazione" è usata in maniera tendenzialmente fuorviante.

8. Sebbene i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* non costituiscano un testo unitario e dunque in essi siano rinvenibili discorsi sull'alienazione non del tutto convergenti⁴⁰, possiamo affermare, accettando una certa semplificazione, che qui (in particolare nel terzo manoscritto) Marx muove da una critica di sapore feuerbachiano del concetto hegeliano di alienazione. Con Feuerbach, Marx pretende di decifrare il discorso di Hegel esplicitando la doppia equivalenza che vi opererebbe tacitamente: il soggetto che per Hegel si muove nella dialettica logica e storica non sarebbe altro che l'autocoscienza e, a sua volta, l'autocoscienza sarebbe ciò che l'idealismo è capace di vedere nell'uomo reale⁴¹. Data questa premessa, Hegel concepirebbe l'alienazione come una condizione del sapere (nella fattispecie, come il disconoscimento da parte del soggetto del fatto che ciò che gli pare indipendente ed estraneo è *in sé* suo) e, conseguentemente, la soppressione dell'alienazione come quell'innalzamento dell'autocoscienza grazie a cui, in ciò che appariva estraneo, viene riconosciuta una realtà essenzialmente spirituale e dunque un'oggettivazione dell'autocoscienza stessa⁴². Ora, la presa di distanza marxiana muove dall'assunto materialista secondo cui la realtà effettiva dell'uomo non si riduce all'autocoscienza, né la realtà oggettiva con cui l'uomo ha a che fare si riduce a categorie logiche di cui si tratta solo di riconoscere che non sono originarie nella loro apparente fissità, ma che risultano dal movimento dialettico⁴³. Partendo da queste altre premesse, materialistiche,

soggetti sono concepiti da Marx come effetti sul loro vissuto: ci sono effetti di immiserimento delle potenzialità soggettive che sono descrivibili (e che sono descritti da Marx) senza fare riferimento al vissuto soggettivo. Insomma, Haber ritrova la continuità al prezzo di estendere troppo la nozione di "riferimento all'esperienza e al vissuto soggettivi" (cfr. *infra*, nota 51)

⁴⁰ Una ricostruzione puntuale e aggiornata della problematica testuale posta dai *Manoscritti* è offerta da F. Fischbach nell'edizione da lui curata: K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007. Inoltre, per uno studio accurato: N. Kahn, *Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings. March 1843 to August 1844*, Solum Forlag, Oslo 1995.

⁴¹ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 164, 166, 169.

⁴² Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 175-177.

⁴³ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 172-174.

Marx sposta al di fuori della coscienza e del sapere soggettivi sia il nucleo del suo concetto di alienazione sia il nucleo della sua concezione del movimento che la combatte: né l'alienazione, né la sua soppressione sono solo vicende della coscienza. Marx, comunque, sapeva bene che l'impostazione hegeliana non era una semplice forma di soggettivismo, ma, al contrario, avanzava una pretesa di oggettività, pretendeva cioè di parlare della realtà più vera e non “della coscienza invece che della realtà effettiva”⁴⁴. Ebbene, è come se Marx ritenesse che, per mantenere e riscattare questa pretesa, si dovesse allontanare dal centro della scena il riferimento al soggetto e alla sua esperienza⁴⁵. Nei *Manoscritti*, questo riferimento, sebbene spostato, è ancora ben visibile sulla scena dell'analisi, mentre nelle opere successive lo è sempre meno⁴⁶.

⁴⁴ Sul fatto che la critica di Marx a Hegel non presuppone una fallace identificazione tra l'idealismo di quest'ultimo e l'idealismo soggettivo, si veda: Haber, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, p. 69.

⁴⁵ A questo proposito, Haber precisa molto opportunamente che già nella riappropriazione hegeliana della problematica romantica (e rousseauiana) dell'alienazione è all'opera uno spostamento dalla soggettività all'oggettività. In effetti, è vero che per Hegel, in particolare nella *Fenomenologia dello spirito*, l'alienazione e il suo superamento appartengono al movimento della coscienza, ma è altrettanto vero che tale coscienza non è la coscienza singolare e che in quel movimento il suo vissuto particolare non è decisivo. Detto altrimenti, in gioco ci sono *figure della coscienza o forme dell'esperienza*, più che vissuti o esperienze particolari. Di conseguenza, è corretto precisare, come appunto fa Haber, che già in Hegel è riscontrabile un movimento di allontanamento dalla particolarità del vissuto soggettivo di alienazione, estraneità, disorientamento o smarrimento; cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 52-55.

⁴⁶ La lettura che sto per abbozzare converge nei punti essenziali con quella sviluppata da Haber. È vero che per me il ruolo che alla soggettività e al vissuto è attribuito nei *Manoscritti* è ancor meno importante di quanto Haber non sostenga (cfr. *infra* nota 51), tuttavia, sottoscrivo questa sua tesi generale: Marx avrebbe cercato di racchiudere sotto il concetto di alienazione sia dei fenomeni relativi al vissuto e alla sofferenza degli individui sia dei fenomeni connessi all'oggettiva restrizione delle loro possibilità di vita, ma non sarebbe riuscito a pervenire a una sintesi consistente e, nell'arrangiamento di fatto realizzato, sarebbe alla fine prevalente il modello atto a render conto del secondo gruppo di fenomeni (cioè la limitazione delle possibilità di realizzarsi autonomamente, che è descrivibile oggettivamente e senza far riferimento alle esperienze vissute); cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 59-76. Devo aggiungere che in un libro più recente, Haber ha modificato in parte la sua ricostruzione di ciò che rende instabile la sintesi proposta da Marx nei *Manoscritti*: più che con una tensione tra (a) un concetto di alienazione che designa un vissuto e (b) un concetto di alienazione che designa una condizione descrivibile in terza persona, avremmo a che fare con una tensione tra (c) un concetto di alienazione che designa l'impoverimento materiale degli individui e (d) un concetto che designa il loro venir privati delle competenze e disposizioni necessarie alla realizzazione autonoma di sé (concetto che però Haber non distingue perfettamente dal concetto “a” – cfr. *infra* nota 51); cfr. Haber, *L'Homme dépossédé. Une tradition critique, de Marx à Honneth*, pp. 10-20, 116. Una conseguenza di questa tensione sarebbe che Marx si concentra solo su alcune delle possibili

Nelle celebri pagine sul lavoro alienato, che fanno parte del primo dei *Manoscritti del '44*, Marx, lo dice esplicitamente, riprende il concetto di alienazione allo scopo di rendere intellegibile (anche nella sua negatività) un «fatto presente dell'economia politica [*einem nationalökonomischen, gegenwärtigen Faktum*]», rendendo conto in maniera ordinata di una serie di fenomeni ad esso relativi⁴⁷. Stando alla descrizione preliminare attraverso cui è evocato, tale fatto consiste nel divenire sempre più poveri degli operai, proprio là dove è sempre maggiore la ricchezza che attraverso il loro lavoro si produce⁴⁸. Gli operai contribuiscono in maniera sostanziale a produrre una ricchezza (una ricchezza di possibilità di vita e di realizzazione) di cui però non godono, come prova il fatto che rischiano sempre di morire di fame e che la loro vita è miserevole in rapporto agli ideali ricevuti di una vita umanamente degna. Le condizioni del loro lavoro, che allora coincidevano con le condizioni dell'attività che occupava la gran parte del tempo della loro esistenza, non solo rendono praticamente inaccessibili i beni necessari alla sopravvivenza, ma anche separano gli operai dal sapere tecnico di cui disponevano ancora gli artigiani («ricaccia[no] una parte degli operai in un lavoro barbarico e trasforma[no] l'altra parte in macchina»)⁴⁹, dal saper sviluppare i propri talenti dedicandosi alle attività più elevate che l'umanità ha coltivato e, infine, dalla possibilità di poter determinare autonomamente, attraverso la partecipazione politica, l'organizzazione della vita sociale⁵⁰.

Sono questi i fenomeni, ben reali, che Marx vuole raccogliere, dando loro un ordine sistematico, sotto il concetto di alienazione del soggetto umano da ciò che gli è *essenzialmente* proprio e che dunque *dovrebbe* appartenergli anche nell'effettività storica della sua vita. In questo contesto, ciò che caratterizza la condizione alienata è il fatto di ostacolare, nei soggetti che la subiscono, l'esercizio della loro autonomia e dunque la possibilità di dedicarsi a quelle che Aristotele avrebbe potuto chiamare «attività autoteliche», tra cui *in primis* la gestione *autonoma* di ciò che è di interesse comune (gestione autonoma e perciò collettiva, ché altrimenti a chi la realizza autonomamente si contrapporrebbe chi la subisce in maniera eteronoma). La cosiddetta

cause del secondo tipo di impoverimento, sulle cause relative all'organizzazione del lavoro. Ritengo che esista anche questa seconda tensione nei *Manoscritti*, ma quella che mi interessa evidenziare è la prima: mentre la seconda si può risolvere restando all'interno di un'epistemologia della terza persona (contro Haber, sostengo che il concetto "d", a differenza di "a", è un concetto applicabile in terza persona), la prima no, richiede un approfondimento epistemologico più radicale.

⁴⁷ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 80.

⁴⁸ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 71.

⁴⁹ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 74.

⁵⁰ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 76-79.

realizzazione onnilaterale dell'essere umano è qui innanzitutto la possibilità di prendersi cura dei (e dunque sia di comprendere, sia di poter articolare praticamente i) fini a cui ci si dedica singolarmente e collettivamente.

La realizzazione che la condizione alienata ostacola è dunque pensata qui sulla scorta di Aristotele: *non* come quel modo di esistere definito dal fatto che ci si *sentirebbe* presso di sé, che si riconoscerebbe in ciò che si fa, si dice e si vive *un'autentica espressione di sé*, bensì come quel modo di esistere definito dal fatto che in esso è esercitata al massimo la propria ragione, perlomeno la ragion pratica, quella che si esercita nel dare forma alla vita effettiva, propria e comune. Ebbene, in questo quadro, qual è il posto riservato all'esperienza vissuta e al punto di vista soggettivo? L'esercizio dell'autonomia, il potersi dedicare ad attività che articolano il proprio fine e non sono semplicemente ordinate ad esso come a qualcosa di esterno, cioè che non sono ordinate ad esso secondo uno schema su cui non hanno voce in capitolo, ecco, tutto questo non è prima di tutto un vissuto, uno stato di coscienza o una esperienza: si tratta invece, essenzialmente, di atteggiamenti che si manifestano in condotte e pratiche effettive (ad esempio, nel poter godere di quei beni che garantiscono la sopravvivenza, nel poter fruire di ciò che eleva la vita al di sopra della mera sopravvivenza e nel potersi impegnare in attività che realizzino questa vita più degna e consistente). Per la stessa ragione, l'alienazione, intesa come quella condizione in cui non può rendersi reale tutto questo, non è innanzitutto legata al vissuto di smarrimento o al sentirsi estranei e spaesati: ha piuttosto a che fare con la reale sottrazione di quelle possibilità pratiche che invece dovrebbero essere a disposizione⁵¹. È una condizione di immiserimento

⁵¹ Dato il mio accordo generale, già sottolineato (cfr. *supra*, nota 46), con la lettura dei *Manoscritti* sviluppata da Haber, devo qui precisare un importante divergenza. Come è noto, Marx distingue quattro forme di alienazione nella vita degli operai: l'alienazione dal prodotto del loro lavoro, l'alienazione dall'attività lavorativa, l'alienazione dalla loro essenza generica di uomini e l'alienazione reciproca per cui ciascuno è alienato dagli altri. Ora, per Haber, la seconda forma di alienazione sarebbe quella per descrivere la quale occorre far riferimento al vissuto, cioè sarebbe l'alienazione come esperienza di smarrimento ecc. Sebbene sia vero, e lo vedremo, che è proprio là dove parla della seconda forma di alienazione che Marx fa *anche* riferimento al vissuto (cfr. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 74-75), resta che quella forma di alienazione, come tale, non è un vissuto (né va *necessariamente* connessa a un certo specifico vissuto, ad esempio a quello di smarrimento). L'alienazione dall'attività lavorativa consiste nel fatto che tale attività non è l'attività autotelica che dovrebbe essere e nel fatto che sono deteriorate tutte le condizioni grazie a cui potrebbe esserlo. Tra queste condizioni, alcune riguardano le condizioni esteriori in cui il lavoro si può svolgere (ad esempio: i suoi tempi e i suoi orari sono del tutto indipendenti dalla volontà dei lavoratori), altre riguardano il soggetto o, come direbbe Haber, sono "immanenti alla vita soggettiva" (cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 63-66). Ma, ecco il punto, non sono immanenti nel senso che sono dei vissuti, ma nel senso che sono condizioni *dei*

associato a un dominio: sia l'uno che l'altro riducono l'autonomia che spetterebbe all'essere umano.

La lettura che ho appena abbozzato della concezione dell'alienazione che Marx sviluppa nei *Manoscritti* va integrata con tre annotazioni. La prima serve a dire che, interpretando in questo modo la posizione giovanile di Marx, emerge effettivamente una certa continuità con quella che egli svilupperà nelle opere della maturità. Tanto più si ricostruisce il discorso dei *Manoscritti* sulla falsariga di Feuerbach, come certe scelte lessicali di Marx invitano senz'altro a fare e come ad esempio faceva Althusser⁵², tanto meno è possibile sottostimare il fatto che, in seguito, il quadro analitico cambia, a prescindere dal ritorno di alcuni lemmi di sapore dialettico; al contrario, se si accoglie la proposta ermeneutica qui tratteggiata, allora le novità delle opere mature non appaiono tanto come una svolta, ma come una radicalizzazione – come illustrerò brevemente tra poco⁵³. In effetti, secondo questa lettura, neppure nei *Manoscritti* Marx sarebbe stato giocato dall'immagine dell'*alienarsi e poi riconciliarsi*: avrebbe usato quel vocabolario per dire, da un lato, che gli esseri umani, *in primis* gli operai, non hanno a disposizione possibilità che sono socialmente aperte (soprattutto grazie al loro stesso lavoro) e che dovrebbero essere a loro disposizione in quanto sono uomini e, dall'altro lato, che il compito della prassi trasformativa consiste nel rendere quelle possibilità effettivamente disponibili, giacché la disponibilità di quelle possibilità coincide con la disponibilità della possibilità di essere autonomi nel modo e al livello che il progresso sociale ha raggiunto⁵⁴.

soggetti, ad esempio sono capacità, abilità, attitudini, disposizioni dei soggetti, coltivate. Sono dunque ancora condizioni descrivibili senza far riferimento all'esperienza vissuta. (Come già ho accennato nella citata nota 46, più recentemente Haber ha riconosciuto con nettezza che nella condizione alienata sono colpite anche le capacità, le competenze e le disposizioni dei soggetti, ma lo ha fatto continuando a ritenere che il concetto che designa tale impoverimento sia un concetto che si appoggia sul vissuto soggettivo).

⁵² Althusser, *Per Marx*, pp. 45-48, 68.

⁵³ Una tesi simile a quella appena formulata è difesa da John Torrance che mostra come negli stessi *Manoscritti* non sia dominante quello che chiama il "concetto filosofico di estraneazione", bensì un concetto che già anticipa alcuni tratti del "concetto sociologico di estraneazione" che poi Marx svilupperà nelle opere successive. La sua analisi è molto istruttiva: cfr. J. Torrance, *Estrangement, Alienation and Exploitation. A Sociological Approach to Historical Materialism*, The MacMillan Press, London 1977, pp. 47-104

⁵⁴ Tra poco considererò alcune pagine delle opere marxiane della maturità, ma non esaminerò quel gruppo di pagine del primo libro del *Capitale* che sono innanzitutto richiamate da coloro che, dopo aver letto i *Manoscritti* attraverso Feuerbach, ritengono che vi sia continuità tra tali *Manoscritti* e il *Capitale*. Mi riferisco naturalmente alle pagine dedicate a *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*; cfr. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, pp. 86-101. Scrive ad esempio Karl Korsch: «Ciò che Marx qui designa come

“feticismo del mondo delle merci” è soltanto l’espressione scientifica della stessa cosa che egli, in precedenza, nel suo periodo hegeliano-feuerbachiano, aveva designato come autoestranazione umana» (*Karl Marx*, trad. it. di A. Illuminati, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 122). Non mi soffermerò su queste pagine perché davvero non riesco a capire come possano essere lette in continuità con il tema feuerbachiano dell’alienazione dell’essenza umana. È vero, Marx scrive: «Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi» (p. 88) e questo può far pensare che l’obiettivo di queste pagine sia una sorta di denuncia o critica di quella forma di alienazione che sarebbe la *reificazione* – al suo seguito di G. Lukács, lo hanno pensato in molti, tra cui K. Kosik, K. Axelos e L. Goldmann. Non mi pare tuttavia che sia così (cfr. anche É. Balibar, *Cinq études du Matérialisme historique*, Maspero, Paris 1974, pp. 206-227). L’obiettivo (dichiarato) di quelle pagine è illustrare le condizioni grazie a cui i beni prodotti acquisiscono la *forma di merce* e tali condizioni sono rinvenute in una certa configurazione della produzione e della divisione del lavoro, quella configurazione in cui il concetto astratto di lavoro è diventato, nella sua astrattezza, “praticamente vero”, cioè oggettivamente operante in questa sua generalità (cfr. p. 92). Nel fatto che i vari prodotti siano scambiabili (*e siano prodotti per lo scambio*) si manifesta il fatto che i diversi lavori che li hanno realizzati sono davvero equiparabili come semplici quantità di *lavoro umano* (cioè di forza lavoro erogata): è questo secondo fatto l’arcano che sta dietro la circolazione delle merci (cfr. p. 88: «tale carattere feticistico del mondo delle merci [cioè il duplice fatto che le merci abbiano un valore e come tali possano essere equiparate e scambiate e il fatto che tale valore sembri una loro qualità intrinseca] sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci [tale peculiarità è data dal fatto che qui «ogni lavoro privato (...) è scambiabile con ogni altro genere di lavoro privato» - p. 89]»). Il problema non è dunque la reificazione dei lavoratori nei loro prodotti, ma il fatto, misconosciuto, che quei prodotti sono merci *grazie a una certa configurazione dei rapporti tra i lavori*, una configurazione che rende tali lavori equiparabili in quanto porzioni di una stessa cosa, il lavoro umano sociale. Il feticismo non è ciò che separa la merce, e in particolare quella merce che è la forza lavoro, dalla soggettività dei lavoratori: ciò che opera tale separazione è semmai il sistema dell’economia di mercato. Il feticismo, invece, è ciò che occulta la dipendenza della forma di merce (e del suo aver valore) da quella configurazione *storica* della produzione che è appunto l’economia di mercato. Detto altrimenti, quello che prende la forma fantasmagorica di un rapporto di scambiabilità tra merci non è un ricco e differenziato rapporto tra individui, ma un rapporto di effettiva indifferenza tra lavori che sono solo esemplificazioni di lavoro astratto. Se poi questo secondo rapporto, che è il segreto del primo, sia da giudicare come un impoverimento di un rapporto interumano possibile e magari anzi normativamente richiesto da qualcosa come l’essenza umana, ecco, tutto questo non lo voglio ora escludere, ma voglio solo dire che non è il problema di quel paragrafo del *Capitale*. Lì il problema non è la critica dell’impoverimento delle relazioni umane, il loro scadimento a relazioni mercificate o reificate; il problema è, da un lato, capire qual è la configurazione generale che le relazioni di lavoro prendono in una economia di mercato capitalistica, dall’altro lato, capire per quale ragione questa configurazione della divisione del lavoro sia effettivamente e praticamente incontrata solo attraverso la mediazione dello scambio mercificato tra i prodotti del lavoro. Marx non sta dicendo ai lavoratori che sono ridotti a cose o che i loro lavori sono realmente diversi sebbene appaiano come esemplificazioni del lavoro umano. Semmai, proprio al contrario (cfr. p. 90), sta dicendo loro (a) che c’è un contesto in cui le differenze tra i loro lavori non contano, ma conta solo il loro essere parti di lavoro umano e (b) che questo contesto sta al centro della formazione sociale ed è la circolazione e lo scambio delle merci. Aggiungo che, anche nelle pagine sul feticismo della merce, Marx fa un’annotazione critica nei confronti

La seconda annotazione serve a marcare la differenza tra la lettura che ho proposto e, ad esempio, quella a cui si rifà anche Jaeggi. Per lei, Marx individuerrebbe il nucleo della condizione alienata nell'esperienza della perdita di senso che gli operai vivrebbero lavorando⁵⁵. L'impoverimento dell'orizzonte pratico dell'operaio, cioè la miseria delle possibilità a lui disponibili, Jaeggi lo legge come, se addirittura non lo confonde con, l'esperienza vissuta della povertà e dell'insensatezza della propria vita. Il problema sarebbe che l'operaio non riesce a identificarsi con ciò che fa: ovviamente, Jaeggi non intende suggerire che tale difficoltà sia una sorta di problema psicologico degli operai, riconosce che è generata da condizioni oggettive, ma, appunto, di queste condizioni le interessano gli effetti sul vissuto. Sono questi effetti ciò su cui Marx starebbe innanzitutto portando l'attenzione. Coerentemente con la sua lettura, Jaeggi ritiene che ciò che secondo Marx mancherebbe nella condizione alienata sia il «movimento di ripresa che deve “riconsegnare” ciò che è stato esteriorizzato al soggetto che lo ha esteriorizzato»⁵⁶. L'alienazione sarebbe, se non il sentire come non-proprio ciò che di fatto è proprio, quantomeno il non riappropriarsi di ciò che è stato proprio, il non riappropriarsi di ciò che è stato oggettivato e portato all'esterno, ma che poi non è stato soggettivamente recuperato e riscattato. Si tratta davvero di un'altra lettura rispetto a quella che sto promuovendo e che ritengo molto meno fuorviante. Nella lettura che difendo, il linguaggio della ripresa serve solo a dire questo: gli operai devono riprendersi quella possibilità di determinare autonomamente la loro vita e le condizioni del loro lavoro che, sebbene non sia mai stata a loro disposizione, è loro assegnata normativamente dalla natura umana che esemplificano (ciò che Marx chiama: la loro essenza generica, *das Gattungswesen*). Allo stesso modo, l'estraneità del loro lavoro non consiste innanzitutto nel fatto che non vi si riconoscono o in qualche altra cosa che accade nel loro vissuto, bensì nel fatto

dello stato di cose che sta analizzando: questa annotazione, tuttavia, non dice che esso è alienante nel senso feuerbachiano, ma, se letta fino in fondo, dice quel che abbiamo rilevato nei *Manoscritti* e ritroveremo in altre opere e cioè che per coloro che operano lo scambio «il loro proprio movimento sociale assume la forma di un movimento tra cose, sotto il cui controllo essi si trovano, invece di averle sotto il proprio controllo» (p. 91). Il problema non sono le cose, ma il non poterne disporre autonomamente (dato il livello di potenza sulle cose tecnicamente raggiunto e socialmente riconosciuto in generale). Insomma, gli individui entrano nelle relazioni di scambio tra le merci senza riconoscere che la configurazione di questo gioco è determinata dalle tendenze immanenti alla configurazione produttiva: in quanto hanno a che fare con tali tendenze solo attraverso il medio degli effetti di queste sugli scambi di merci, allora non se ne occupano direttamente, cioè non le gestiscono collettivamente e responsabilmente (=autonomamente).

⁵⁵ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 55-63.

⁵⁶ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, p. 61.

che non possono determinarne i fini, i ritmi, la qualità. Quando Marx scrive: «la vita stessa appare soltanto come mezzo di vita»⁵⁷, questo “apparire” non va innanzitutto inteso come un sentire che potrebbe esprimersi nella frase: “questa mia vita è solo un mezzo”, bensì come un *accedere pratico* alla vita in cui questa si offre oggettivamente solo come mezzo; detto altrimenti, quella frase significa che gli operai vivono in un modo che oggettivamente (e dunque a prescindere da che cosa sentono o esperiscono) non realizza un’attività autotelica, ma solo un’attività strumentale ad altro.

La terza annotazione serve a rispondere a questa domanda: stando alla lettura che ho proposto, i *Manoscritti* fanno o no un qualche riferimento al vissuto? E se sì, come va inteso? Ebbene, la risposta alla prima domanda è senz’altro affermativa: talvolta, anche se meno frequentemente di quanto non creda una lettura tradizionale come quella di Jaeggi, Marx fa riferimento al vissuto degli operai. Scrive ad esempio che l’operaio, «non sviluppa[ndo] una libera energia fisica e spirituale, ma sfin[endo] il suo corpo e distrugge[ndo] il suo spirito», tutte cose queste che sono oggettive e indipendenti dal vissuto, «si sente non soddisfatto, ma infelice», «solo fuori del lavoro si sente presso di sé; si sente fuori di sé nel lavoro», «è a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria»⁵⁸. In queste osservazioni, Marx fa effettivamente riferimento al vissuto: descrive un vissuto che accompagna la condizione di indisponibilità della propria autonomia. Ma, domandiamo: questo vissuto accompagna sempre ed essenzialmente quella condizione oppure solo perlopiù o magari solo talvolta? Nella misura in cui l’essere umano ha un mondo interiore, non c’è da stupirsi che le miserevoli condizioni oggettive in cui vive e opera possano riflettersi in un vissuto di sofferenza e insoddisfazione, ma tale possibilità non basta per sostenere la tesi secondo cui, (i) se c’è condizione alienata, allora c’è un certo vissuto di sofferenza, e meno ancora basta per sostenere la tesi secondo cui, (ii) se c’è condizione alienata, allora c’è quello specifico vissuto di sofferenza che è lo smarrimento, il non sentirsi a casa, il non riconoscersi in ciò che si fa e si vive, cioè un vissuto di sofferenza che si distingue, ad esempio, dal sentirsi oppressi, dominati o oggettivamente impoveriti dalle proprie condizioni di vita. Io credo che Marx non sottoscrivesse queste due tesi neppure nel 1844, ma di certo non le ha riprese e sviluppate in seguito. In seguito diventa sempre più evidente che ciò che definisce la condizione alienata è un grappolo di caratteristiche oggettive e non la presenza di un qualche tipo di vissuto di sofferenza, sebbene, è ovvio,

⁵⁷ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 78.

⁵⁸ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 74-75.

un vissuto di sofferenza possa talvolta, se non spesso, venire generato da quella condizione⁵⁹.

9. Torniamo su una pagina dell'*Ideologia tedesca* (1846), di cui abbiamo già commentato alcuni elementi. Marx ed Engels portano innanzitutto l'attenzione sulla «potenza sociale, vale a dire la forza produttiva moltiplicata che nasce dalla collaborazione dei diversi individui, condizionata dalla divisione del lavoro» e di questa potenza dicono che «*appare a tali individui*, non già come la loro stessa potenza unificata, bensì come un potere estraneo (*fremde Gewalt*), collocato al di fuori di essi, di cui non sanno né da dove venga, né dove vada e che pertanto non sono più in grado di padroneggiare»⁶⁰. Marx ed Engels stanno dunque evocando qui un'esperienza di estraneità di fronte a ciò che *in sé* è proprio? Niente affatto. Non stanno dicendo che quegli individui non si riconoscono nella (= si sentono estranei e smarriti davanti alla) maniera in cui la potenza sociale si fa loro incontro, sebbene tale potenza sia in realtà la loro: tale potenza infatti si configura nel loro presente in una maniera per cui davvero non è a loro disposizione, davvero è in sé qualcosa che non padroneggiano, per cui, apparendo loro come indipendente, non appare in maniera ingannevole, ma appare qual è. A livello del modo concreto in cui si configura, nei rapporti produttivi e nella divisione del lavoro *dati* ed *effettivi*, quella potenza davvero non è propria dei lavoratori: il modo in cui si configura non dipende dalle loro intenzioni e decisioni, cioè è indipendente da queste. Ecco in che senso è “estranea”: nel senso che è, oggettivamente e in sé, esterna e indipendente.

Si potrebbe ribattere che questa presunta “potenza esterna” è pur sempre la risultante del loro operare, per cui, sotto questo rispetto, è loro e come. È vero, ma il punto è che mentre è loro sotto questo rispetto (cioè sotto il rispetto per cui le attività lavorative di quegli individui sono la sostanza della potenza sociale), in quello stesso momento, non è a loro disposizione, cioè non è loro, sotto il rispetto del poterne disporre autonomamente. All'interno del sistema capitalista, questo autonomo disporre della potenza sociale a cui già si contribuisce è nulla. E se è nulla, non si tratta di “riscoprirlo” o di “riconoscerlo” – non c'è nulla da riscoprire o da riconoscere – ma si tratta di produrlo realizzandone le condizioni. Detto questo, che è la cosa più

⁵⁹ Questa frase del testo può far pensare che il vissuto soggettivo non abbia realtà oggettiva: non è così, se l'operaio non si sente soddisfatto dal suo lavoro, questo è un fatto e non è meno oggettivo del fatto che il suo orario di lavoro poteva raggiungere le 16 ore. La differenza importante, su cui tornerò, è che il primo fatto non può essere accertato in terza persona *se non passando per un confronto in seconda persona con l'operaio stesso*.

⁶⁰ Marx – Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 363 (trad. modificata).

importante, è possibile aggiungere che c'è comunque qualcosa che occorre riconoscere e che quegli individui potrebbero non stare riconoscendo: l'autonomo disporre della potenza sociale *dovrebbe* appartenere loro. Si tratta cioè di riconoscere, in quella separazione oggettiva dal padroneggiare la potenza sociale, una situazione normativamente negativa: questo riconoscimento è la determinazione della coscienza che occorre raggiungere. Non il riuscire a riconoscersi e sentirsi a casa presso la potenza sociale che è oggettivamente indipendente, ma proprio l'opposto, il sentirsi, di fronte ad essa, nella condizione miserevole in cui di fatto si è, per poi desiderare di uscirne.

I *Grundrisse* (1857-58) sono ancora più espliciti. La caratteristica del sistema capitalista è data dal fatto che le condizioni all'interno di cui si esercita il lavoro vivo, condizioni che assommano in sé tanto la divisione e l'organizzazione del lavoro quanto le tecnologie a disposizione e che rappresentano la ricchezza sociale nella misura in cui sono ciò che rende più produttivo quel lavoro vivo, ecco, tali condizioni «assumono rispetto al lavoro vivo un'autonomia sempre più colossale». Ne consegue che la stessa «ricchezza sociale si contrappone al lavoro in dimensioni sempre più imponenti come una *potenza estranea e dominante (als fremde und beherrschende Macht)*».

L'accento non cade sull'essere *oggettivato* (*Vergegenständlichkeitsein*), bensì sull'essere *alienato* (*Entfremdetsein*), espropriato, estraniato, sull'appartenere non già all'operaio, ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale, da parte di questo enorme potere oggettivo, che ha posto davanti a sé anche il lavoro sociale come uno dei suoi momenti⁶¹.

Marx porta qui la nostra attenzione su un processo oggettivo di autonomizzazione dell'organizzazione della produzione a cui, inevitabilmente, si contrappone il processo, non meno oggettivo, che rende i lavoratori sempre più eteronomi, sempre più dipendenti dalle forze che ordinano la produzione. Il punto non è, dice Marx, che la potenza produttiva si sia *oggettivata* in un sistema di condizioni effettive, questo è anzi inevitabile: il lavoro è un'attività oggettiva, un avere a che fare con le cose, un'attività che si configura nello spazio. Il punto è che questa potenza si trova *alienata* rispetto ai lavoratori. Ma questo non significa che quelli non si sentono a casa (= si sentono smarriti) nel momento in cui portano il loro contributo a questa potenza, ma significa che quella potenza e il suo modo di organizzarsi è indipendente dalle loro libere volontà. A scanso di equivoci, comunque, Marx aggiunge poco dopo che «questa distorsione e inversione», cioè il fatto che la ricchezza sociale che i

⁶¹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. II, p. 575 (trad. modificata).

lavoratori producono si presenti come una potenza loro indisponibile e invece personificata nella volontà del capitalista⁶², «sono *effettive*, non sono una mera *opinione*, non esistono cioè soltanto nella rappresentazione degli operai e dei capitalisti»⁶³.

Anche altrove nei *Grundrisse*, Marx chiarisce il concetto di *estraneità* (delle condizioni di lavoro) attraverso quello di *indipendenza* (di queste stesse condizioni) e integra quest'ultimo con quello di *dominio*⁶⁴. Quelle condizioni, in quanto indisponibili e dunque indipendenti, limitano l'autonomia dei lavoratori e dunque esercitano un dominio⁶⁵. Al di là del fatto che talvolta usi la parola "alienazione", tutto quel che Marx era interessato a pensare e a criticare sarebbe dunque il dominio, cioè la limitazione non necessaria dell'autonomia? Per discutere questa tesi, qualcosa che qui non possiamo evidentemente fare nel dettaglio, bisognerebbe prima chiarire due punti.

Il primo (1) consiste nel mostrare come il dominio che Marx rende pensabile non è semplicemente una riduzione esteriore dello spazio in cui si può esercitare il proprio arbitrio, non è insomma una limitazione della libertà intesa come ad esempio la intendeva Hobbes o come la intende il liberalismo. Il dominio cui pensa Marx si realizza innanzitutto sottraendo possibilità

⁶² Sulla personificazione del capitale nel capitalista, cfr. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. II, p. 71; ma anche, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 81. Quanto al concetto di *inversione*, esso appartiene evidentemente al vocabolario dialettico e come tale va tenuto a bada: in realtà non c'è alcuna inversione nel fatto che la ricchezza a cui il lavoratore contribuisce gli sia indisponibile. Non c'è un'unica cosa, la potenza, che cambia di segno e passa dall'essere del lavoratore all'esser del capitalista, ma ci sono due cose: una resta presso il lavoratore ed è la necessità di lavorare e l'energia da erogare nel lavoro, l'altra resta presso il capitalista ed è la disponibilità della ricchezza. Proprio per questo, la "trasformazione dello stato di cose presente" non può essere intesa come un'inversione dell'inversione, ma come l'invenzione di un nuovo rapporto tra quelle due cose, il produrre ricchezza sociale e il goderne.

⁶³ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. II, pp. 575-576.

⁶⁴ Cfr. ad esempio, Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. I, p. 98; vol. II, p. 71; inoltre: K. Marx, *Storia delle dottrine economiche. Libro quarto del "Capitale"* [si tratta del testo noto anche come *Teorie sul plusvalore*], trad. it. di L. Locatelli, Newton Compton, Roma 1974, vol. I, p. 341.

⁶⁵ Oltre al chiarimento che segue nel testo, conviene precisare che qui la parola dominio non rinvia a un rapporto intersoggettivo in cui qualcuno domina su qualcun altro. Un siffatta idea di dominio si presenta nel discorso marxiano come *uno degli* elementi atti a pensare il rapporto tra la classe dominante e la classe subordinata. La nozione di dominio cui ci stiamo riferendo ora, invece, rinvia al fatto che i lavoratori sono soggetti a dinamiche su cui non hanno potere: nella misura in cui la dinamica principale del modo di produzione è data dalla logica del capitale, allora essa non è a disposizione dei lavoratori, ma, determinando la loro vita, li domina.

pratiche attraverso la distruzione (o la non coltivazione) delle capacità e dei saperi grazie a cui quelle possibilità sarebbero fruibili. È insomma un dominio che si produce anche immiserendo e degradando, cioè formando uomini che davvero non sono immediatamente in condizioni di godere della ricchezza sociale che pure è in assoluto prodotta, ad esempio, sono uomini in cui non è coltivata la capacità di dedicarsi alla creazione e alla fruizione del bello.

Nell'economia politica borghese, – e nell'epoca della produzione cui essa corrisponde – questa completa estrinsecazione dell'interiorità umana si presenta come un completo svuotamento, questa universale oggettivazione come estraniamento [*Entfremdung*, alienazione] totale, e l'eliminazione di tutti gli scopi unilaterali determinati come *sacrificio dello scopo autonomo* a uno scopo del tutto esterno⁶⁶.

La libertà che qui è minacciata non è il poter fare quel che più aggrada, ma l'autonomia, cioè il prendersi cura dei fini e degli ideali invece di subirli come quando ci si dedica solo a ciò che è loro strumentale. Sennonché tale idea di libertà, l'autonomia, richiede una coltivazione delle capacità e dei saperi attraverso cui si può esprimere (e richiede anche la coltivazione dei contesti sociali in cui si acquisiscono le prime e si sviluppano i secondi). Ebbene, il dominio capitalista colpisce l'autonomia già a questo livello, spogliandola delle sue condizioni. Si tratta dunque di un dominio per pensare il quale occorre un concetto come quello di *miseria simbolica* o di *degradazione*⁶⁷. Nel celebre Capitolo VI, inedito, del libro I del *Capitale* (1864), Marx scrive significativamente:

[...] il mondo della ricchezza gli [*scil.* all'operaio] si erge dinnanzi come un mondo a lui estraneo e al quale è asservito, e nella stessa proporzione crescono per contrapposto la sua miseria soggettiva, il suo stato di spoliamento e dipendenza⁶⁸.

Il secondo punto (2) consisterebbe nel mettere a fuoco il rapporto tra questo negativo che abbiamo chiamato “dominio” (o “soggezione immiserente”) e

⁶⁶ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. II, p. 112 (corsivo mio).

⁶⁷ Bernard Stiegler ritiene che il nome marxiano di questo processo di immiserimento simbolico e pratico sia: *proletarizzazione*; cfr. B. Stiegler, *Pour une critique de l'économie politique*, Galilée, Paris 2009. La proletarizzazione sarebbe la trasformazione dei lavoratori in soggetti deprivati dei *savoir-faire* artigianali e dei *savoir-vivre* tradizionali e separati dai *savoir-penser* coltivati dalle classi più elevate: sono soggetti deprivati di questi saperi e a cui non sono forniti saperi alternativi, da qui la «idiotaggine e [il] cretinismo» di cui parlava Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 74.

⁶⁸ K. Marx, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*, trad. it. di B. Maffi, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 96-97.

quell'altro negativo che Marx chiama "sfruttamento". Qui possiamo formulare uno dei problemi che una tale messa a fuoco dovrebbe risolvere. Per come Marx lo definisce, la relazione di sfruttamento è data dal fatto che il lavoratore non percepisce una retribuzione pari al valore prodotto dalla sua prestazione lavorativa: di una parte di questo valore, si impadronisce il capitalista, è la parte in più oltre quella regolarmente retribuita. Se c'è sfruttamento, allora, tutto considerato, non c'è equivalenza tra il valore della forza lavoro erogata e il valore del salario. Se c'è sfruttamento, allora almeno uno dei giocatori non ha avuto quel che gli spettava, data la configurazione del gioco. Ma qual è la misura di ciò che gli spettava, di ciò che avrebbe reso equivalente il valore prodotto e il valore ricevuto? Tale misura è identificabile attraverso un semplice calcolo economico, oppure bisogna tener conto anche di altri fattori (in particolare, l'approfondimento delle rivendicazioni della classe lavoratrice organizzatasi politicamente), fattori che risultano visibili se si include l'analisi economica in una più ampia analisi storico-sociale⁶⁹? Ebbene, il problema che si troverebbe davanti chi tentasse di mettere a fuoco la relazione tra dominio e sfruttamento è questo: qual è il rapporto tra la misura che lo *sfruttamento* manca di realizzare e la misura che quel *dominio* manca di realizzare? Questa seconda misura, lo abbiamo accennato, mobilita l'ideale dell'autonomia e dell'attuazione delle capacità che ne rendono possibile l'esercizio, si tratta allora di capire se tale ideale sia mobilitato anche dalla misura del non-sfruttamento. La denuncia di sfruttamento ha questa forma: "non ricevo abbastanza per ciò che faccio", ma a quale misura si appella? Al fatto che il lavoratore fa più (in quantità o in qualità) di ciò per cui è retribuito in maniera giusta (per cui si ritiene che i criteri di commisurazione e determinazione della giusta retribuzione siano in generale o formalmente validi, sebbene qui applicati male)? Oppure, la denuncia di sfruttamento si appella al fatto che quel che il lavoratore riceve per ciò che fa non gli consente di fare quel che dovrebbe poter fare e che altri esseri umani possono invece fare (anche grazie a quel che lui fa)? E ancora: quel che dovrebbe poter fare, lo dovrebbe in quanto è un essere umano (e allora, per identificare la misura occorre, oltre all'economia politica e alla scienza della storia, anche l'antropologia filosofica)? Oppure, lo dovrebbe poter fare in quanto non è ragionevolmente escludibile dall'estensione della rappresentazione storico-sociale vigente di ciò che è un soggetto capace di autonomia (e allora, il fondamento ultimo della

⁶⁹ La seconda opzione è una conseguenza del riconoscimento che la teoria economica classica non sa pensare la lotta di classe come motore della storia, ma solo come perturbazione di un quadro che sarebbe fondato sulla natura. In specifico riferimento alla questione evocata nel testo, tra i tanti riferimenti possibili, c'è anche l'agile volume di F. Châtelet, *Il capitale di Karl Marx. Libro I* (1975), trad. it. di M. Meriggi, Rizzoli, Milano 1977, pp. 35 e ss.

norma non è la natura umana, ma ad esempio l'idea di persona o di soggettività autonoma, intese come rappresentazioni istituite sul piano socio-storico, un piano che non è quello dell'invenzione arbitraria)?

10. Come anticipato, non tenterò di affrontare gli interrogative appena formulati, ma mi limiterò a ricavare la morale di questo breve confronto con il modello marxiano di critica sociale. Il progetto di trasformare lo stato di cose presente non presuppone solo di averlo interpretato come trasformabile (che è quanto fa rilevare Heidegger commentando l'XI delle *Tesi su Feuerbach*)⁷⁰, ma presuppone anche di averlo giudicato *da trasformare*, cioè di avere determinato perlomeno alcuni dei fenomeni che lo caratterizzano come negativi. Non è facile accertare se per Marx tutti i fenomeni negativi fossero negativi per la stessa ragione, cioè se esemplificassero lo stesso tipo di negatività, ad esempio lo sfruttamento; nel presente contesto, comunque, possiamo attribuirgli la tesi più sobria secondo cui vi sono più forme di negatività, eventualmente non equipollenti. Ora, almeno una di queste negatività è designata da Marx attraverso parole come "alienazione" (*Entfremdung*) o "estranazione" (*Entäusserung*). Certamente è vero che Marx non usa queste parole con la stessa frequenza nelle opera giovanili e poi in quelle della maturità, né le usa nei due casi in maniera univoca, tuttavia, qui ho accentuato i tratti di continuità. Mentre, però, questi elementi di continuità sono di solito rinvenuti in una permanenza più o meno nascosta del modello teorico feuerbachiano anche nelle opera successive ai *Manoscritti del 1844*, io ho proceduto in maniera contraria, cioè minimizzando il ruolo effettivamente svolto da quel modello negli stessi *Manoscritti*. Pur impiegando il vocabolario dialettico hegelo-feuerbachiano, Marx non ne attiva tutti i presupposti, in particolare quello per cui la separazione che caratterizza la condizione alienata sarebbe solo apparente, cioè sarebbe solo il misconoscimento di una effettiva unità (ciò che è alieno al soggetto gli sarebbe insieme proprio nel senso che l'alienazione accadrebbe sul piano del per sé o della coscienza, mentre l'esser proprio sul piano della realtà in sé). Nei fenomeni che Marx ha dapprima tentato di pensare attraverso il vocabolario dell'alienazione si realizza una separazione oggettiva che è almeno in parte la stessa che egli analizzerà in seguito attraverso strumenti teorici più precisi: è la separazione dalle condizioni necessarie non solo a sopravvivere, ma anche a vivere esercitando l'autonomia. I fenomeni esaminati hanno a che fare con l'esser assoggettati a

⁷⁰ M. Heidegger, *Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser*, in A.a.V.v., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1992, pp. 53-60; cit. p. 54.

una dinamica di lavoro che priva effettivamente di quelle condizioni. Insomma, quel che sostengo è che, almeno tendenzialmente, Marx intende la negatività che talvolta designa come “alienazione” o “estraneazione” come una limitazione dell’autonomia, limitazione che si realizza come immiserimento simbolico e degradazione delle potenzialità umane (o comunque delle potenzialità socialmente e storicamente attribuite al soggetto capace di autonomia).

Il vocabolario hegel-feuerbachiano dell’alienazione che, nella lettura proposta, Marx ha dapprima usato massivamente, sebbene senza attivarne tutti i presupposti, e poi accantonato sempre più, includeva per ovvie ragioni dei concetti che designano alcune esperienze vissute, ad esempio, quando si misconosce la propria esteriorizzazione prendendola per una alterità originariamente indipendente, ci si *sente smarriti o estranei* in quella che in sé è casa propria. Non importa ora stabilire il grado di metaforicità con cui questi concetti venivano impiegati da Hegel, da Feuerbach o dagli altri hegeliani di sinistra, importa riconoscere che Marx li ha talvolta impiegati in senso letterale, per descrivere le esperienze effettivamente vissute da quegli individui, gli operai, che si trovavano nella condizione alienata. Con quest’uso, che non può essere quello hegel-feuerbachiano in quanto non si appoggia agli stessi presupposti (non rinvia a un’estraneità che sarebbe solo apparente), Marx si ritrova in contatto con la comprensione romantica e rousseauviana dell’alienazione come smarrimento e vita inautentica. Su questa comprensione, torneremo più avanti, ma qui è importante rimarcare come la possibilità di rinvenirla in Marx non modifichi le coordinate dell’interpretazione generale.

Più esattamente, qui *non* si sostiene (a) che per Marx l’alienazione, intesa come disturbo della realizzazione dell’ideale dell’autenticità e del sentirsi presso di sé e riconoscersi in ciò che si fa, sia anche un ostacolo dell’autonomia⁷¹; men che meno si sostiene (b) che per Marx l’alienazione sia un ostacolo all’autonomia, intendendo però dire che è un ostacolo all’autenticità. (Credo invece che la tesi sostenuta da Jaeggi sull’alienazione sia vicina alla tesi “a”⁷²). Quel che qui abbiamo sostenuto è piuttosto (c) che,

⁷¹ Per la distinzione, non solo concettuale, ma realizzata anche a livello della storia delle idee, tra l’ideale moderno dell’autonomia e l’ideale moderno dell’autenticità, l’opera fondamentale è: C. Taylor, *Radici dell’io*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

⁷² Non mi riferisco al modo in cui Jaeggi legge Marx: sto confrontando la teoria dell’alienazione di Marx, quale l’ho ricostruita, con la teoria dell’alienazione di Jaeggi. Ebbene, per Marx la problematica che egli chiama dell’alienazione non è essenzialmente legata a quella dell’autenticità e del non *sentirsi* estranei o smarriti, mentre per Jaeggi sì. Per la verità, da un punto di vista meramente testuale, nel libro di Jaeggi l’alienazione è associata talvolta a un

quando usa la parola “alienazione” (o affini), Marx non intende mobilitare quel concetto, di origine romantica, che indica una patologia dell'autenticità, bensì un concetto che indica una patologia dell'autonomia. È per questo che dà sempre meno importanza all'analisi del vissuto esperienziale dei soggetti che si trovano nella condizione che definisce di alienazione. In effetti, per lui non è essenziale il nesso tra quella condizione e il vissuto soggettivo: essenziale è il suo nesso con le condizioni che, degradando le capacità umane, ostacolano di fatto l'esercizio dell'autonomia. Infine, dopo avere sostenuto che ciò che Marx talvolta chiama “alienazione” sia ciò che altre volte chiama “soggezione a un dominio” e “espropriazione”, abbiamo aggiunto (d) che di certo non c'è identità tra questo negativo e quel negativo che Marx chiama “sfruttamento”: la relazione tra queste due forme di negativo merita un'indagine a parte.

A queste tesi, se ne accosta un'altra già anticipata: sebbene quella che Marx chiama alienazione sia una condizione tra le cui caratteristiche essenziali non c'è il fatto che i soggetti in essa coinvolti abbiano un qualche vissuto esperienziale particolare (ad esempio lo smarrimento), è vero (e) che talvolta Marx si sofferma su un certo vissuto di sofferenza che, nella sua epoca, apparteneva di norma a coloro che il capitale dominava e sfruttava. L'attenzione a questo vissuto può essere una prova dell'accuratezza dell'analisi marxiana, ma non obbliga a modificare questa tesi strutturale: attraverso il suo

disturbo dell'autonomia (ad esempio, Jaeggi, *Alienazione*, pp. 89-92, 99, 121) e talvolta a un disturbo dell'autenticità (ad esempio, pp. 67-71, 107, 142, 188). Credo che la sua tesi debba però essere ricostruita così: (i) l'alienazione ostacola la realizzazione dell'autonomia, in quanto (ii) ostacola quella condizione di questa che è il processo di appropriazione di sé e del mondo, (iii) un processo, il disturbo o l'impedimento del quale genera quei *vissuti* a cui tipicamente rinvia la parola alienazione. Ora, questi vissuti sono quelli tradizionalmente associati a una relazione con sé e/o con il mondo di inautenticità: da questo punto di vista, dunque, la sequenza i-iii si potrebbe riassumere così: *l'alienazione ostacola l'autenticità, la quale per Jaeggi è una condizione dell'autonomia*. Questa ricostruzione, però, si scontra con il fatto che quando si dedica esplicitamente a discutere il problema dell'autenticità, Jaeggi lo identifica con la comprensione rortyana dello stesso, per cui la relazione autentica è solo quella che un soggetto può avere con se stesso e la sua unicità, a prescindere dal mondo e dalle relazioni con gli altri (cfr. pp. 351-362). Accade insomma che Jaeggi separi la sua teoria dell'alienazione dalla teoria dell'autenticità, *sulla base di una comprensione molto ristretta della seconda*. Usando l'accezione più comprensiva che ho appena evocato nel testo, quella per cui il tratto discriminante dell'autenticità è il passaggio per il vissuto di conciliazione (per il riconoscersi e sentirsi a casa presso qualcosa), a prescindere dal fatto che lo si possa provare solo nel rapporto alla propria unicità o anche in rapporto alla comunità umana o anche in rapporto alla natura, ecco, usando tale accezione, risulta piuttosto ovvio che per Jaeggi l'alienazione è una patologia che colpisce l'autenticità.

uso della parola “alienazione”, Marx si riferiva a una condizione *descrivibile e da descrivere senza fare riferimento al vissuto* di chi in essa è coinvolto⁷³.

Inoltre, di quei vissuti di sofferenza, ciò che a Marx innanzitutto interessa non è tanto se consistano in un sentirsi estranei (= non a casa) o in qualche altro sentimento ancora (tra cui innanzitutto il sentirsi limitati nella propria autonomia, il sentire che qualcosa su cui si potrebbe e dovrebbe avere voce in capitolo è di fatto indipendente e indisponibile, e dunque è opprimente); ciò che gli sta a cuore è il fatto che questi vissuti si possono tradurre in un desiderio di ribellione o di riscatto. Già nella *Sacra famiglia* (1844), Marx ed Engels scrivevano:

La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. Ma la prima classe, in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermata, sa che l’alienazione è la sua propria potenza e possiede in essa la parvenza di un’esistenza umana; la seconda classe, nell’alienazione, *si sente* annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un’esistenza inumana. Per usare un’espressione di Hegel, essa è, nell’abiezione, la rivolta contro quest’abiezione, una rivolta a cui essa è spinta necessariamente dalla contraddizione della sua natura umana con la situazione della sua vita, la quale situazione è la negazione aperta, decisa, completa, di questa natura⁷⁴.

E un’affermazione analoga ritroviamo, ad esempio, nel già citato Capitolo VI, inedito, del primo libro del *Capitale*:

È il processo di alienazione del lavoro. E qui l’operaio si eleva fin dall’inizio al disopra del capitalista, perché quest’ultimo è radicato in un processo di alienazione nel quale trova il suo *appagamento* assoluto, mentre l’operaio, in quanto ne è la vittima, è a priori con esso in un rapporto di ribellione, lo *sente* come processo di riduzione in schiavitù⁷⁵.

Va notato che in queste righe Marx sostiene che esiste un nesso “a priori” tra l’esser vittima di ciò che chiama l’alienazione e un certo sentire, nonché un certo desiderare, mentre poc’anzi io ho scritto che tale nesso è contingente, sebbene possa o potesse darsi di frequente e persino di norma. Ora, quell’affermazione marxiana va elaborata attraverso tre annotazioni. Innanzitutto, occorre osservare che Marx non fa qui riferimento allo specifico

⁷³ Haber non condivide questa tesi, tuttavia, nel difendere la negazione ammette tra i riferimenti al vissuto i riferimenti alla sottoalimentazione, agli sforzi improbi richiesti ai corpi dei lavoratori e alle malattie; cfr. Haber, *L’aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, pp. 94, 137.

⁷⁴ K. Marx – F. Engels, *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, trad. it. di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 43 (corsivo mio).

⁷⁵ Marx, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato*, p. 21 (corsivo mio).

vissuto del sentirsi smarriti o non sentirsi a casa, bensì al sentirsi oppressi e in schiavitù (un sentire che, data l'oppressione oggettiva, ha la sua verità). In secondo luogo, occorre notare che, se anche Marx avesse voluto esser preso alla lettera e dunque avesse affermato l'esistenza di un nesso necessario tra l'essere alienati (inteso come esser soggetti a condizioni di vita e lavoro che sono indipendenti e che dunque limitano l'autonomia degli individui) e il provare un certo tipo di sofferenza e un certo desiderio di rivolta, ecco, se anche fosse così, comunque tale nesso non sarebbe da intendere come definitorio della condizione alienata. Il punto, insomma, sarebbe che quella condizione, definita da un set di caratteristiche indipendenti dal vissuto di chi vi è coinvolto, avrebbe necessariamente un effetto a livello di quel vissuto. Alienato non è chi, tra altre cose, si sente in schiavitù e desidera ribellarsi, piuttosto, chi è alienato perché si trova in una condizione che ha tali e tali altre caratteristiche oggettive, ecco, costui è anche propenso alla ribellione e si sente oppresso come uno schiavo. In terzo ed ultimo luogo, occorre domandare: il nesso tra la condizione alienata e la propensione soggettiva alla ribellione, quale lo abbiamo appena chiarito, è davvero un nesso necessario e non semplicemente un nesso statisticamente molto frequente? Marx aveva davvero delle ragioni per escludere a priori che tale nesso potesse talvolta mancare?

Quale che fosse l'opinione di Marx, molti marxisti del XX secolo hanno ritenuto fondamentale fare spazio all'eventualità, sempre più frequentemente reale, che un soggetto si trovi nella condizione descritta da Marx (quella in cui è espropriato delle sue possibilità di reale autonomia), senza provare la sofferenza e soprattutto senza avere la propensione alla ribellione che Marx immaginava. Ebbene, l'ammissione di questa eventualità, chiamiamola l'eventualità di una *assuefazione* alla condizione oggettivamente negativa in cui ci si trova, costituisce un test per una teoria sociale critica. In accordo con l'ipotesi che ho formulato all'inizio secondo cui una definizione non equivoca della condizione alienata deve attribuire al soggetto che si trova in questa condizione un certo specifico vissuto esperienziale (è la Tesi sul Vissuto), sosterrò ora che una teoria critica che ammette la possibilità dell'assuefazione non è una teoria dell'alienazione. Più precisamente, se si ammette la possibilità che il soggetto che si trova in una certa condizione negativa sia a questa assuefatto (cioè vi si senta soddisfatto o comunque non si senta in essa smarrito o estraniato), allora non si sta concependo quella condizione come una condizione di alienazione – e ciò a prescindere dalla possibilità che questo termine sia comunque impiegato, in maniera equivoca. Chi ammette l'eventualità dell'assuefazione, non sta davvero impiegando il concetto di alienazione, ma ne sta impiegando un altro, sebbene gli possa accadere, come

talvolta accadeva a Marx, di chiamare tale altro concetto con quello stesso nome. Per guadagnare questa tesi, passerò attraverso il commento di una pagina di Herbert Marcuse.

4. UN'ALIENAZIONE SENZA VISSUTO DI SMARRIMENTO?

A. Ripresa

11. Affinché l'elaborazione di una teoria critica non si riduca a un esercizio intellettuale la cui unica istanza sia che il modello proposto abbia consistenza, è necessario, tra le altre cose, collegare la propria proposta alle tradizioni critiche che sono state capaci di avere una qualche effettualità ed efficacia. È necessario prendere posizione, e definire la propria posizione, rispetto a questo passato. Per questa ragione, i recenti tentativi di riproporre il concetto di alienazione come categoria critica fondamentale hanno cura di chiarire dove collocano la continuità e dove la discontinuità con i paradigmi tradizionali.

In generale, la continuità deve perlomeno riguardare l'idea nucleare portata dalla parola alienazione, perché altrimenti la nuova proposta userebbe la parola "alienazione" in senso equivoco. La discontinuità, invece, deve perlomeno riguardare quel che è considerato viziare e deformare le concezioni tradizionali. Ecco dunque introdotta la necessità di affrontare le due questioni evocate nel primo capitolo (§2): qual è l'idea di base veicolata dal vocabolario dell'alienazione? Qual è il limite (o i limiti) delle articolazioni tradizionali di questa idea?

A proposito della prima questione, nel paragrafo 2 ho anticipato una tesi che poi ho cominciato a chiarire, ma che non ho ancora difeso. Questa tesi, la Tesi sul Vissuto, dice nel suo nucleo irriducibile, il discorso sull'alienazione è un discorso su un certo vissuto (che per il momento stiamo etichettando come "vissuto di smarrimento"), sulle sue condizioni di emergenza e sulle sue cause. Alla luce delle annotazioni grammaticali, possiamo formulare questa tesi nel modo seguente: perché la condizione in cui si trova un soggetto S rispetto a un certo tipo (da precisare) di cosa X sia una condizione alienata, occorre che S provi un senso di smarrimento rispetto a X. Ossia, l'estraneità di S da X ha tra le sue componenti essenziali il vissuto di smarrimento di S verso X.

Una volta che tale tesi sarà stata chiarita (in primis, precisando in che cosa consista il "vissuto di smarrimento") e fondata (offrendo ragioni per sostenere che tale vissuto non è un semplice componente accidentale o collaterale della condizione alienata), che è ciò che mi propongo di fare, resteranno ancora aperte delle questioni cui una teoria dell'alienazione ben determinata

dovrebbe rispondere, ad esempio: rispetto a quali tipi di cose un soggetto può provare smarrimento (e dunque sentirsi estraneo e dunque essere estraneo e dunque essere alienato)? Che tipo di fattori e processi possono causare la condizione alienata? La relazione di estraneità è caratterizzata soltanto dal vissuto di smarrimento? Pur non affrontando tali questioni, deluciderò un vincolo che la Tesi sul Vissuto pone sul piano epistemologico alle teorie dell'alienazione. Si tratta del vincolo espresso dalla Tesi sulla Seconda Persona, tesi che per il momento formulo così: non è possibile accertare la presenza del vissuto di smarrimento senza passare per un confronto in seconda persona con il soggetto che è supposto trovarsi in quel vissuto e dunque nella condizione alienata.

Per arrivare a chiarire in maniera non formalistica la Tesi sul Vissuto e per difenderla, è stato importante avviare un confronto con una delle più importanti e influenti tradizioni critiche che hanno fatto uso della categoria di alienazione, cioè la tradizione che fa capo a Marx. Da tale confronto è emerso che nell'uso marxiano di questa categoria il riferimento al vissuto è ben lungi dall'essere centrale: è anzi sempre meno rilevante. La condizione alienata è per Marx innanzitutto una condizione di privazione che può e deve essere definita a prescindere dal vissuto che perlopiù la accompagna. È una condizione che si può attribuire a qualcuno in terza persona, se si riscontra che sono effettive quelle circostanze che appunto la definiscono oggettivamente – e che, abbiamo visto, hanno a che fare con una privazione dell'autonomia e delle sue condizioni di possibilità.

Il confronto con Marx ha dunque fatto emergere un paradigma critico che pur impiegando la parola alienazione (e le parole connesse), non è centrato sul vissuto di smarrimento (né su altri vissuti). Per corroborare la Tesi sul Vissuto, non faremo altro che mostrare come il modello marxiano, proprio perché accantona il riferimento vissuto, non meriti di essere classificato come una teoria dell'alienazione. È un modello critico d'altro genere, con i suoi problemi specifici da affrontare. Ora, che le cose stiano così lo si potrebbe provare a indurre dal fatto che Marx stesso è ricorso sempre meno al vocabolario dell'alienazione, quasi avesse riconosciuto di avere imboccato una strada diversa. Questo fatto, però, per quanto non sia certo privo di interesse, può essere interpretato in un'altra maniera: probabilmente, Marx ha preso le distanze da quel vocabolario innanzitutto, sebbene forse non solo, a causa della sua compromissione con l'impianto teorico di Hegel e di Feuerbach e non tanto a causa del suo rinvio al vissuto soggettivo. Per sostenere che il rimando a un certo vissuto si radica nel nucleo più essenziale della semantica dell'alienazione occorrono ulteriori ragioni.

12. Prima di arrivare a queste ragioni e per farlo, tuttavia, consideriamo quel che abbiamo ricavato a proposito della seconda questione formulata all'inizio, cioè quella riguardante i limiti delle teorie tradizionali dell'alienazione.

Anche in questo caso, ho innanzitutto anticipato una tesi: il vero limite di molte delle teorie tradizionali dell'alienazione è che (in contraddizione con la Tesi sul Vissuto) hanno accantonato l'esperienza di smarrimento, diventando di fatto teorie critiche di un altro genere; il limite delle altre è che, pur mettendo al centro il vissuto di smarrimento, non hanno rispettato i vincoli epistemologici che tale messa al centro comporta (in contraddizione con la Tesi sulla Seconda Persona).

Per difendere questa tesi, occorre saggiare le sue alternative rilevanti. Ce ne sono due: la prima sostiene che il limite delle teorie tradizionali dell'alienazione consiste innanzitutto nel loro essere compromesse con la "logica violenta dell'identità" o la "metafisica del soggetto", la seconda dice che il loro limite deriva dal loro essere compromesse con una forma di "essenzialismo".

Per il momento, ci siamo occupati solo della prima critica. Nel modo in cui questa critica descrive gli assunti che sarebbero propri della metafisica del soggetto e che vizierebbero le teorie dell'alienazione abbiamo rinvenuto un florilegio di metafore (rinnegamento del non-identico, assorbimento dell'Altro nel Medesimo ecc.) che sembrano potersi ridurre a due rilievi fondamentali. Innanzitutto, le teorie dell'alienazione opererebbero un'unificazione forzata dei fenomeni che intendono diagnosticare: applicherebbero cioè un concetto troppo generico che farebbe perdere di vista differenze significative⁷⁶. In secondo luogo, presupporrebbero un ideale di padronanza o autopossesso del soggetto che è del tutto immaginario⁷⁷. Il primo rilievo si è tradotto in analisi storico-sociologiche, ad esempio lo studio di Edward Thompson sulla classe operaia inglese, che hanno mostrato in concreto quanto fosse povero e astratto il punto di vista che non sapeva vedere altro che alienazione o reificazione o "unidimensionalizzazione"⁷⁸. Il secondo rilievo, invece, si è perlopiù tradotto

⁷⁶ Cfr. Althusser, *Per Marx*, pp. 172-173.

⁷⁷ Cfr. Lefort, *L'aliénation comme concept sociologique*, poi ricompreso in: Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie poétique*, pp. 107-108. Jaeggi indica questo ideale come l'ideale della *completa auto-trasparenza* da parte dell'individuo, ideale da cui naturalmente vuole separare la propria proposta teorica: cfr. ad esempio, *Alienazione*, p. 108.

⁷⁸ Cfr. E.P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), trad. it. di B. Maffi, Mondadori, Milano 1969.

nella sostituzione di un discorso generico sull'alienazione del soggetto con un discorso generico sulla sua strutturale dispersione nel campo dell'Altro⁷⁹.

Abbiamo visto come il combattimento tra i filosofemi e le immagini del riassorbimento e i filosofemi e le immagini della bella exteriorità sia in gran parte estraneo all'impresa marxiana, la quale si propone di accantonare i filosofemi nell'analisi storica e nella critica sociale. Al di là dei limiti che è certo possibile riscontrarvi, il tentativo marxiano di fare critica è serio e non merita di essere giudicato sulla base di un'alternativa così generica e meramente evocativa. Nel suo uso della parola alienazione (soprattutto, ma non solo, quello che è rinvenibile nell'*Ideologia tedesca* e nelle opere successive) è custodita una critica che non si appunta su ciò che colpevolmente "sfuggirebbe al Medesimo", bensì una critica che si appunta su quelle condizioni che privano gli esseri umani della possibilità di agire autonomamente e di fruire delle possibilità pratiche che sono tecnicamente aperte e socialmente rappresentate e riconosciute; si tratta di una critica che si affianca e integra quella che rileva lo sfruttamento economico.

Ora, se le caratteristiche di quella condizione negativa che Marx, anche nelle opere della maturità, talvolta designa con la parola "*Entfremdung*" (o "*Entäusserung*") sono caratteristiche che non fanno innanzitutto riferimento a vissuti e che possono essere accertate in terza persona, allora anche il fondamento normativo sulla base del quale sono determinate come negative non potrà appoggiarsi sul vissuto, ma dovrà godere di una certa oggettività. Detto altrimenti: se la condizione che è negativa è indipendente dai vissuti, allora anche la norma che la pone come negativa dovrà essere indipendente dai vissuti, cioè non solo non si potrà ridurre a un vissuto (ad esempio un: "preferirei di no"), ma neppure sarà accessibile solo passando per uno specifico vissuto. Qual è dunque il fondamento del vincolo normativo a cui si appoggia il giudizio critico marxiano che applica il concetto di alienazione?

Se è vero che per Marx l'alienazione ha a che fare con una privazione delle condizioni dell'agire autonomo, allora la domanda appena formulata si traduce in quest'altra: qual è il fondamento dell'ideale di autonomia che Marx fa valere quando giudica una certa situazione come negativa sulla base del fatto che impedisce la realizzazione di quell'ideale? In generale, cioè a prescindere da Marx, le possibili risposte sono tre e, lo si noti *en passant*, nessuna implica di concepire l'ideale dell'autonomia come quella piena padronanza di sé e di tutte le condizioni del proprio agire che renderebbe davvero autonomo solo un essere che fosse *causa sui*. Insomma, in tutti e tre i

⁷⁹ Haber ricostruisce in maniera dettagliata la storia di questo rilievo e dei suoi esiti in: Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, pp. 150-190.

casi, l'ideale dell'autonomia è compatibile con il riconoscimento che non possiamo disporre di tutto ciò da cui dipendiamo e dunque con il riconoscimento che il negativo non consiste nel semplice dipendere da qualcosa che non padroneggiamo, ma nel dipendere da qualcosa che ci è indisponibile *in maniera del tutto arbitraria*⁸⁰. Quali sono dunque queste tre possibili risposte?

La *prima* dice che la norma (o l'ideale) dell'autonomia che si trova non rispettata nelle condizioni che Marx chiama alienate è una norma che si radica su una tradizione storico-sociale. È una norma sociale articolata a un grappolo di rappresentazioni storicamente intessute. Ad esempio, la norma mobilitata da Rahel Jaeggi, a cui lei si riferisce con l'espressione: i «valori della libertà e dell'autonomia» (sebbene non sia chiaro se e come tali valori si distinguano dall'ideale della libertà come autenticità), ecco, la norma mobilitata da Jaeggi è da lei presentata come «immanente» alla «cultura» e alla «forma di vita» rispetto a cui è fatta valere nella diagnosi critica⁸¹.

Bisogna precisare che rispetto a questa prima risposta, tutto dipende da qual è l'ontologia sociale a cui è associata. Se ad esempio gli ideali sociali sono

⁸⁰ La tesi appena formulata nel testo andrebbe precisata. Il problema a cui intende rispondere è questo: a quali condizioni il non poter disporre in maniera autonoma di qualcosa X si configura come un negativo, cioè come una situazione normativamente difettiva? Se la risposta fosse: "a qualunque condizione", allora l'idea sarebbe che qualunque riduzione dello spazio di autonomia rispetto all'ideale realizzato solo da qualcuno che fosse *causa sui* sarebbe una riduzione normativamente negativa. La risposta suggerita nel testo è diversa e veicola l'idea che si dia negativo solo se l'ambito su cui è riconosciuta la possibilità di agire autonomamente è più ristretto dell'ambito su cui sarebbe logicamente, fisicamente o tecnicamente possibile agire autonomamente. In questo caso, infatti, la riduzione non potrebbe essere motivata da una effettiva impossibilità logica, fisica o tecnica e dunque sarebbe arbitraria. (Non avrebbe senso replicare che la motivazione della riduzione potrebbe appellarsi a valori o norme, giacché queste sono esattamente il tipo di ragioni che vanno elaborate esercitando l'autonomia). Ora, questa idea andrebbe articolata perlomeno alla luce delle seguenti osservazioni. (1) Perché la sottrazione di una possibilità pratica dall'ambito delle possibilità gestibili in maniera autonoma si configuri come un negativo, tale possibilità non deve solo essere stata aperta dallo sviluppo tecnico, ma deve anche essere socialmente riconosciuta. Ne viene che la sua sottrazione è sottrazione dallo spazio di autonomia di alcuni e non di altri (questi altri sono quelli per cui è socialmente riconosciuta aperta). (2) Saper disporre autonomamente di qualcosa non ha nulla di spontaneo: è una competenza che va coltivata. Questo comporta che chi la sta apprendendo può vedersi legittimamente sottratta la possibilità di esercitarla a proposito di certe questioni proprio perché non l'ha ancora appresa del tutto. Esiste dunque un'altra possibile motivazione per giustificare la riduzione dello spazio di autonomia di qualcuno e cioè il fatto che questi non ha ancora finito di ricevere le competenze e le disposizioni indispensabili per esercitare tale autonomia. Questa speciale motivazione, però, vale tendenzialmente solo temporaneamente e richiede di essere connessa a un impegno per fornire quelle competenze a tutti coloro che possono riceverle.

⁸¹ Jaeggi, *Alienazione*, pp. 98-100.

intesi come produzioni convenzionali e arbitrarie, allora una critica che facesse leva su di essi avrebbe poco spessore: equivarrebbe a dire che un certo fenomeno è negativo perché contrasta con ciò cui si è voluto decidere di dar valore. Lo scenario teorico cambia radicalmente se la tessitura storico-sociale degli ideali è riconosciuta come un processo del tutto irriducibile a una produzione convenzionale o contrattuale, un processo che opera largamente alle spalle dei soggetti, sebbene poi li interpelli e dunque non sia equiparabile a una sorta di storia naturale. In questo caso, facendo leva su un ideale non si fa leva su una propria produzione, quanto piuttosto su un componente della propria identità collettiva, qualcosa su cui non si è affatto padroni: è, per dir così, lo *spirito oggettivo*. E le cose si complicano ancora se una prospettiva come quella ora evocata è integrata da una tesi sulle leggi secondo cui si trasformano lungo la storia le formazioni sociali: in questo caso, la tessitura delle rappresentazioni sociali e degli ideali è considerata come intrecciata, ad esempio, al processo di differenziazione sociale e di divisione del lavoro e, alla luce di questa considerazione, quella tessitura e quegli stessi ideali appaiono ancor meno disponibili all'arbitrio individuale e dunque ancor più radicati *nelle cose stesse* (dove tali cose sono la realtà sociale nella sua peculiarità)⁸².

La *seconda* possibile risposta alla domanda su quale sia il fondamento della norma che pone la condizione alienata come negativa, cioè come opposta alla condizione che sarebbe richiesta, è la risposta che rinvia alle caratteristiche naturali dell'essere umano, cioè all'essere umano quale lo rivelano le scienze naturali. Qui, se l'alienazione è ancora intesa come quella condizione in cui un soggetto è privato delle condizioni per esercitare la sua autonomia, allora poi tale esercizio dell'autonomia è concepito come l'esercizio delle proprie facoltà naturali, la messa in opera di quelle «capacità biologiche» di cui l'evoluzione naturale ha dotato la specie umana⁸³. La condizione alienata non sarebbe negativa solo e tanto dal punto di vista che guarda alla piena fioritura

⁸² Cfr. É. Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, trad. it. di F. Callegaro e N. Marcucci, Orthotes, Napoli 2016. Si ipotizzi di muovere questa obiezione: “Che importanza ha radicare un ideale sulla realtà sociale intesa come una realtà non riducibile alla volontà individuale? Tale realtà è comunque storica dunque incapace di dare necessità a quell'ideale. Per fondare davvero il valore di tale ideale si dovrà comunque sottoporlo a una *considerazione assoluta*, ricondurlo alla fonte non storica dei valori che meritano effettivamente di valere e che anzi sono gli unici a valere davvero!”. Ebbene, è chiaro che la prospettiva tratteggiata nel testo è associata a una sorta di “teoria della ragione” che nega che esista la possibilità di questa riconduzione di un ideale sociale davanti a un tribunale più alto: la problematica del *quid juris*, che ovviamente non è confusa con la problematica del *quid facti*, è tuttavia ritenuta articolabile solo dall'interno di una formazione sociale e della sua storia.

⁸³ Cfr. Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, pp. 83, ma anche 79. Quiniou parla pure, con Pierre Raymond, di «virtualità naturali della specie umana», p. 86.

dell'essenza umana, bensì dal punto di vista, più "realistico" e meglio radicato nell'evoluzione delle scienze, che guarda alla salute (soprattutto psichica) e a una attivazione non deficitaria delle caratteristiche che appartengono a un esemplare normale del genere umano⁸⁴.

Come sappiamo, la condizione alienata è caratterizzata da un rapporto tra un soggetto e ciò da cui è alienato (lo abbiamo chiamato: rapporto di estraneità), che si oppone a un altro possibile rapporto tra quel soggetto e quel qualcosa (lo abbiamo chiamato: rapporto di appropriazione). Il secondo rapporto, tuttavia, non è solo un'alternativa possibile, ma è anche quella richiesta. Ebbene, la tesi che stiamo considerando ora sostiene che il secondo rapporto è richiesto dal fatto che solo in esso i bisogni naturali dell'essere umano sono soddisfatti ed egli è davvero in salute e in forma.

Questa prospettiva è talmente preoccupata di essere sobria, cioè di non contrarre impegni metafisici o relativi all'antropologia filosofica, da rischiare continuamente di perdere di vista la specificità della dimensione normativa: il fatto che una certa configurazione consenta un esercizio più intenso delle capacità biologiche dell'uomo o l'esercizio di un maggior numero di tali capacità non basta per fare di tale configurazione quella in riferimento alla quale giudicarne un'altra come negativa e degna di critica. Occorre un principio, che non è fornito dalle scienze naturali, il quale ponga la maggiore attuazione di quelle capacità come una condizione di maggior *valore*. Oppure, occorre liquidare la problematica normativa e far leva sulle preferenze umane per mostrare che quelle due configurazioni non sono equivalenti. Ma a quali condizioni funziona il rinvio alle preferenze?

Non è possibile sostenere che la maggiore attuazione delle potenzialità biologiche è *preferibile* sulla base del fatto che è migliore secondo un qualche criterio, fosse anche quello della salute psichica per come è definita dalla psicologia, infatti, in tale caso, il punto di leva non sono le preferenze, ma appunto quel criterio, che va fondato. In alternativa, occorre sostenere che la maggiore attuazione è preferibile perché è effettivamente *preferita* (o perché sarebbe immediatamente preferita da tutti coloro che fossero posti davanti all'alternativa). A questo punto, però, abbiamo introdotto una determinazione soggettiva e dobbiamo trarne tutte le conseguenze. Ad esempio, si genera un paradosso se si argomenta in questo modo: la condizione alienata è negativa perché in essa non si attuano (o non si attuano come potrebbero) le potenzialità biologiche dell'essere umano, ma l'attuazione di tali potenzialità è un positivo perché è preferibile alla non attuazione ed è preferibile perché è

⁸⁴ Cfr. Renault, *Du fordisme au post-fordisme: dépassement ou retour de l'aliénation?*, pp. 99, 102-103.

preferita, salvo il caso in cui i soggetti umani siano alienati dai loro veri bisogni, desideri e preferenze. Il paradosso si dissolve se si sostiene che le preferenze di alcuni sono più vere delle preferenze di altri, ma allora, di nuovo, il punto di leva non sono le preferenze, ma il criterio che discrimina quelle vere da quelle false e alienate⁸⁵.

La terza possibile risposta alla domanda su quale sia il fondamento del vincolo normativo che pone la condizione alienata come negativa rispetto alla condizione in cui il soggetto si appropria di ciò da cui era alienato è una risposta che promette di rispondere a tutte queste difficoltà contraendo l'impegno fatale con la metafisica e l'antropologia filosofica. È nell'essenza umana che va cercato il fondamento di quel vincolo! sostiene questa prospettiva facendo inorridire le altre: l'alienazione è una deformazione dell'essenza umana ed è per questo che è un negativo. Ecco il "vizio essenzialista" che per Jaeggi e altri comprometterebbe le teorie classiche dell'alienazione, in particolare quella che sarebbe stata fondata dai marxiani *Manoscritti del '44* e poi rilanciata da Lukács in *Storia e coscienza di classe*.

Ora, le obiezioni fondamentali che sono state mosse alla teoria essenzialista dell'alienazione sono due. La prima si attesta specificatamente sul riferimento all'essenza: o perché si ritiene che il concetto stesso di essenza (o magari solo quello di essenza umana) sia in sé aporetico o, più sobriamente, perché si ritiene che l'essenza, ad esempio quella umana, sia troppo problematica da determinare, si conclude che sia più conveniente abbandonare questa strategia per fondare una teoria critica. La seconda obiezione, invece, dice che una teoria che applicasse il concetto di alienazione facendo leva su una presunta conoscenza dell'essenza o natura umana finirebbe col produrre giudizi paternalistici, cioè ammetterebbe la possibilità di andare da qualcuno che si dichiara soddisfatto per la vita che conduce e dirgli che è alienato e che la sua vita è una degradazione dell'essenza umana.

Sulla seconda obiezione, che nella sua versione standard presuppone il quadro teorico del liberalismo⁸⁶, tornerò più avanti (§ 21), ma vorrei notare fin d'ora che essa è facilmente estendibile anche a una teoria dell'alienazione che pretendesse di fondare il vincolo normativo su quel che dell'essere umano dicono le scienze naturali⁸⁷, e persino a una teoria dell'alienazione che facesse

⁸⁵ Naturalmente, il paradosso si dissolve anche in un altro modo, cioè se si lascia cadere la clausola che delegittima come alienate alcune preferenze, ma su questo torneremo dopo.

⁸⁶ Jaeggi ricostruisce le coordinate essenziali di questa critica in: *Alienazione*, pp. 80-82.

⁸⁷ Yves Quiniou ha il merito di ammettere questo problema, assumendo le premesse che lo generano in un modo che dà prova di un dogmatismo *d'antar*: «Un altro problema: come impedire che il giudizio di alienazione sia vissuto come umiliante da coloro di cui tratta, dato che essi aderiscono a ciò che sono e, in alcuni casi, sono pronti a ribellarsi contro ogni critica

leva sugli ideali e le rappresentazioni sociali⁸⁸. Quanto alla prima obiezione, invece, vorrei smorzarne l'effetto apparentemente dirompente, ma per farlo conviene passare per l'analisi di una certa pagina di Lukács.

B. I due modi secondo cui Lukács si è appellato all'essenza umana

13. Come è noto, è il lungo capitolo centrale di *Storia e coscienza di classe*, cioè *La reificazione e la coscienza del proletariato*, che ha consegnato al marxismo occidentale quella rielaborazione del tema hegeliano e marxiano dell'alienazione, con cui poi tutti hanno fatto i conti, per riprenderla, per modificarla o per rigettarla⁸⁹. È altrettanto noto, tuttavia, che nel 1967, scrivendo una nuova prefazione al suo libro del 1923, Lukács abbia compiuto una severa critica del nucleo centrale di quel capitolo. Questa autocritica, la cui possibilità Lukács attribuisce anche alla lettura dei *Manoscritti* marxiani nel frattempo pubblicati (1932), consiste essenzialmente nel rilevare come l'analisi del 1923 avesse mancato di distinguere tra, da un lato, alienazione/estraneazione (*Entäußerung/Entfremdung*) e, dall'altro, oggettivazione (*Vergegenständlichung*)⁹⁰. In effetti, il riconoscimento o il

della loro identità? Non si vedono forse ancora oggi dei fedeli presi nella peggiore alienazione religiosa rivoltarsi all'idea che qualcuno possa rimettere in causa ciò che per loro è una forma superiore di affermazione di sé?»; Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, p. 84.

⁸⁸ In effetti, anche questo tipo di critica che, come sottolinea ripetutamente Jaeggi, è immanente alla cultura entro cui si esercita, non è immanente al punto di vista del soggetto, cioè al punto di vita che la critica del paternalismo vuole proteggere. Anche facendo leva sull'ideale storico-sociale dell'autonomia, è ben possibile pretendere che qualcuno non lo realizzi sebbene creda e dichiari di sì.

⁸⁹ Haber colloca la teoria di Lukács tra le varianti di quella che chiama "filosofia classica dell'alienazione": cfr. *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 41-44. Anche Jaeggi considera la posizione di Lukács decisiva per la vicenda novecentesca del concetto di alienazione: cfr. *Alienazione*, pp. 53-54. Ovviamente, questo tipo di letture devono rendere conto del fatto che Lukács, in realtà, non parla tanto di "alienazione", quanto piuttosto di "reificazione" e col fatto che c'è chi, come Lucien Goldmann, ha molto insistito sull'importanza di questo passaggio concettuale sulla base dell'idea che la nozione di reificazione sarebbe più disponibile a una definizione positiva o scientifica e dunque empiricamente fungibile. Haber offre un'intelligente discussione di questo punto, a cui rinvio (cfr. pp. 116-134). Si noterà comunque che, nella pagina che mi appresto a discutere nel testo, è lo stesso Lukács a riferirsi al concetto di alienazione (suggerendo che il concetto di reificazione di *Storia e coscienza di classe* non era ancora sufficientemente emancipato dalla concettualità metafisica che articolava il concetto hegeliano e feuerbachiano di alienazione)

⁹⁰ Per la distinzione, si veda ad esempio: Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 175-176. Va notato che Marx tiene ben ferma questa differenza anche nelle opere successive: cfr. ad esempio, Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*,

disconoscimento di questa distinzione costituisce un vero e proprio spartiacque nelle riflessioni sul concetto di alienazione – e dunque anche sul ruolo che in queste può giocare l'essenzialismo.

Nella tradizione dialettica, il concetto che Lukács, con il giovane Marx, chiama “oggettivazione” è il concetto attraverso cui viene pensato il fatto che le espressioni della soggettività, ossia ciò in cui questa si manifesta effettivamente, le sue azioni, i suoi discorsi ecc., si realizzano necessariamente al di fuori del foro della coscienza: nel medium del linguaggio e nelle condotte e nei costumi sociali. La soggettività esiste come soggettività in questa exteriorità: nel linguaggio pubblico che articola, nelle pratiche sociali a cui partecipa, nelle istituzioni che fondano le possibilità pratiche tra cui si muove, nell'ambiente tecnico che condetermina quel che può aspettarsi di avere ecc.

Si noti a margine che non è affatto inevitabile leggere questi fenomeni, cioè poi il fatto che le prestazioni della soggettività (ad esempio prendere un impegno o provare sentimenti specifici come l'indignazione o sviluppare ragionamenti complessi) presuppongono un contesto sociale, attraverso il concetto che Lukács chiama “oggettivazione” (ma che potrebbe ricevere e ha ricevuto anche altri nomi nella tradizione dialettica). È ben possibile affermare l'essenziale socialità del soggetto senza intendere tale essenzialità come un inevitabile oggettivarsi o estrinsecarsi del soggetto nella socialità: Durkheim, ad esempio, afferma quella essenzialità senza elaborarla con quel concetto dialettico⁹¹. Quel che spinge molti a recuperare quel concetto consiste nel fatto che tale concetto sembra consentire di affermare che, anche se il linguaggio, i costumi sociali e l'ambiente tecnico appaiono al soggetto come qualcosa che non è a sua disposizione, come qualcosa che semplicemente gli si impone, in realtà... In realtà che cosa? Qui abbiamo due risposte possibili. La prima dice: “anche se il complesso della vita sociale si presenta al soggetto umano come un dato, in realtà è un suo prodotto”. Il concetto di oggettivazione servirebbe a sottolineare questo: ciò che si presenta allo spirito come esteriore e oggettivo è in realtà opera dello spirito stesso e dunque tutt'altro che indisponibile o indifferente alla sua libertà. La seconda risposta dice: “il complesso della vita sociale che si presenta al singolo soggetto come qualcosa che non è a sua disposizione modificare, effettivamente non è a disposizione dell'arbitrio del singolo, tuttavia, è pur sempre tale che ciò che alcune delle cose che un singolo può fare possono arrivare a modificarlo (o per effetto di catene causali

vol. II, p. 575-576. Si rammenti comunque che neppure questi *Lineamenti* erano noti a Lukács nel 1923 giacché sono stati pubblicati la prima volta solo nel 1939.

⁹¹ Cfr. F. Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris 2015.

inintenzionali, come accade con il lento mutare della lingua a causa del lento mutare degli usi, o per effetto di procedure regolate, come accade con una riforma costituzionale)”. Come è chiaro, solo la seconda risposta è valida: la prima o è un modo oscuro per dire ciò che dice la seconda o è falsa⁹². Ma per dire ciò che dice la seconda risposta non occorre affatto il concetto dialettico di oggettivazione: se lo si usa, ci si obbliga solo a precisare che esso non ha la falsa conseguenza formulata dalla prima risposta. Insomma, ricorrere alla concettualità dell’oggettivazione per sostenere prima la tesi dell’essenziale socialità del soggetto e poi la tesi per cui la configurazione della realtà sociale non è del tutto indifferente a ciò che i soggetti fanno o possono fare sembra davvero prendere una strada inutilmente tortuosa e piena di pericoli. Il primo di questi pericoli consiste nel considerare l’esteriorità o non-immediata-disponibilità della realtà sociale di fronte al soggetto come una mera parvenza che può essere tolta da un progresso dialettico nell’autocoscienza di quel soggetto. E questo è l’errore in cui cadono coloro che danno la prima risposta poc’anzi citata. Il secondo pericolo è quello connesso alla confusione tra oggettivazione e estraneazione/alienazione.

Chi confonde l’esteriorizzazione (o oggettivazione) con l’estraneazione (o alienazione) si trova a porre l’essenziale socialità del soggetto, cioè il fatto che le prestazioni di questi richiedano ciò che è *al di fuori* del suo foro interiore, come un negativo: non solo come un negativo epistemico, cioè come una falsa parvenza, ma come un negativo reale e pratico. Per il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, ad esempio, non basta certo un progresso del sapere dialettico per togliere l’esteriorità-estraneità in cui vivono gli uomini: occorre la rivoluzione. Ma la rivoluzione, appunto, nel togliere l’estraneità/alienazione, è supposta capace di togliere anche l’esteriorità/oggettivazione! In questa prospettiva, la condizione di riappropriazione cui dovrebbe condurre la rivoluzione consiste in una condizione in cui la soggettività avrebbe le condizioni presupposte dalle sue prestazioni di soggettività non più al di fuori di sé (cioè al di fuori di ciò che è immediatamente a sua disposizione). Si tratta di una sorta di sogno di immediatezza e trasparenza: il pensiero si articolerebbe in un linguaggio di cui il soggetto avrebbe piena padronanza, le relazioni intersoggettive non sarebbero condeterminate dalle forme depositate nei costumi (quelle forme per cui distinguiamo una relazione di amicizia, da una relazione di collaborazione lavorativa ecc.), ma sarebbero una sorta di pura espressione degli incontri singolari.

⁹² Su questo punto, resta illuminante: L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973.

Naturalmente, se quello appena descritto è l'ideale normativo e se è ritenuto consistente e realizzabile, allora, come accennato, qualunque condizione che non ne sia la realizzazione va giudicata come negativa, come una certa condizione di alienazione. Vivere in società, in quanto non è quel vivere comunitario in cui né il linguaggio, né le forme dei rapporti costituiscono un terzo tra i soggetti che interagiscono, allora è un essere alienati. Le forme della vita sociale, qualunque esse siano, per il solo fatto di non abolirsi a favore di rapporti immediati, sono alienanti: sono un negativo in quanto causa di quel negativo che è la vita alienata. Le forme, in quanto sono forme e non pura vita, non pura anima, allora sono il negativo. E, ovviamente, non cambia nulla di decisivo se poi si aggiunge che tale negativo tramonterà dopo la rivoluzione o se invece si aggiunge che tale negativo non potrà mai essere superato *nella storia* giacché qualunque rivoluzione, passato il momento di effervescenza, tornerebbe a generare forme.

Il punto decisivo di questo discorso consiste nella tesi per cui la mediazione, cioè l'esteriorizzazione, è come tale un negativo, cioè è estraniamento e alienazione. Il primo presupposto di questa tesi è ovviamente che il positivo, ossia la condizione che fa da misura, sia uno stato di immediatezza. Ed è a questo livello che entra in gioco il riferimento all'essenza umana, cioè per sostenere che tale essenza si degrada esteriorizzandosi, oppure, non riappropriandosi della sua esteriorizzazione. L'esteriorizzazione sarebbe alienazione perché è in contraddizione con *l'essenza umana che esige il riassorbimento di ogni esteriorizzazione in una superiore immediatezza*. Ora, tutto questo dipende da un secondo e più fondamentale presupposto e cioè la concepibilità (\neq la realizzabilità storica) dello stato di pura immediatezza e del superamento dell'esteriorizzazione. Per sostenere che tale superamento sia richiesto dall'essenza umana, bisogna innanzitutto ritenerlo concepibile: ecco l'errore originario⁹³.

14. Nel 1967, comunque, Lukács introduce con nettezza la distinzione tra oggettivazione/esteriorizzazione e alienazione/estraneazione e con ciò blocca la strada ad almeno una parte delle confusioni e oscurità legate al vocabolario dialettico dell'alienazione. Ecco la pagina che ci interessa:

⁹³ Da quanto detto, consegue anche che se, incalzati dalle obiezioni, si aggiungesse che, tutto sommato, la comunità dell'immediatezza, non solo non è realizzabile grazie a una rivoluzione, ma non è neppure pienamente intellegibile come ipotesi, allora non si starebbe elaborando una nuova posizione, più sobria, ma si sarebbe solo finiti nel caos concettuale. Il caos di chi sostiene sia che la vita sociale è *come tale* alienante oppure, *mutatis mutandis*, che è *come tale* luogo di dominio, sia che non è davvero concepibile una condizione di vita non sociale.

(...) l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. (...) Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere [*die das Wesen des Menschen mit seinem Sein in Gegensatz bringen*], soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi⁹⁴.

Lukács non poteva essere più chiaro: se l'oggettivazione è inevitabile e essenziale, allora non può essere come tale un negativo; negativa e, nella fattispecie, caratterizzata da quella negatività che è l'estraneità/alienazione, sarà una certa oggettivazione, ad esempio, un certo rapporto oppure un certo modo di partecipare a una pratica sociale ecc. Ma che cosa fa sì che questo certo rapporto sociale sia un negativo, perché è una oggettivazione negativa? Ecco la risposta di Lukács: se un rapporto sociale oggettivo è negativo, ad esempio è un esempio di alienazione, allora è un'oggettivazione dell'essenza umana «in contrasto» (*in Gegensatz*) con tale essenza, cioè deforma e lacera questa essenza. Qui Lukács chiama in discorso l'essenza umana per mostrare che non c'è equivalenza normativa tra le sue varie oggettivazioni, cioè tra le varie configurazioni dell'essere (*Sein*) di tale essenza. Insomma, sull'essenza non viene radicata la richiesta che non vi sia oggettivazione o che ogni oggettivazione sia superata, bensì la richiesta che le oggettivazioni non si configurino in modo da essere deformanti quell'essenza. E qui conviene introdurre una precisazione⁹⁵.

In senso stretto, una cosa non può trovarsi in una condizione che contraddice la sua essenza, infatti, le proprietà essenziali sono quelle la negazione reale delle quali equivale al venir meno della cosa di cui sono proprietà essenziali: tale negazione reale si produce ad esempio in ciò che Aristotele chiamava il mutamento di "corruzione" (o morte) della cosa. Tuttavia, nel caso che ora ci interessa c'è sia la cosa sia quel processo reale ed effettivo di cui Lukács dice che "nega", o "contrasta con", l'essenza della cosa.

⁹⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1973, pp. XLIII-XLIV.

⁹⁵ La precisazione e le considerazioni che seguono nel testo pretendono di valere non solo in riferimento al modo in cui Lukács ha ripreso, modificato e sviluppato la sua teoria della reificazione e dell'alienazione nei suoi ultimi scritti; cfr. in particolare il quarto capitolo del secondo tomo del secondo volume del suo trattato di ontologia sociale, G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. it. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, vol. 2/II, pp. 599-807.

Siamo di fronte a un paradosso, come sottolineano alcuni⁹⁶? Per ammettere che esistono condizioni di alienazione, dobbiamo forse rivedere i principi più generali dell'ontologia e della logica e cercare di fare spazio alla possibilità che qualcosa come un ferro ligneo o un cerchio quadrato esista effettivamente? Ritengo che possiamo cavarcela più sobriamente interpretando il riferimento lukácsiano alla negazione reale dell'essenza in maniera più sottile, cioè così: negative sono le oggettivazioni dell'essenza umana che contrastano con la fioritura di questa o comunque con un certo grado (da specificare) della sua realizzazione.

Si tratta insomma di far leva sull'idea, antica quanto il concetto di essenza, ma distinta da questo, secondo cui una cosa, soprattutto se è una cosa vivente e quindi ha una dinamicità interna, non solo esemplifica le proprietà essenziali che la rendono il tipo di cosa che è, ma tali proprietà, e in generale la sua natura, può attualizzarle a diversi gradi: può esistere sia nel modo che attualizza e porta allo stato di perfezione le sue potenzialità essenziali, sia in modi che sono più o meno distanti da questo e dunque più o meno difettivi rispetto a questo. Ebbene, negativa o deficitaria sarà quella condizione che ostacola un qualche grado (da specificare) di attualizzazione di quelle potenzialità essenziali. Ad esempio, in un'accezione molto esigente, conterà già come deficitaria una condizione in cui si produce una realizzazione meno che perfetta di quelle potenzialità, in un'accezione meno esigente, invece, sarà deficitaria solo quella condizione che non consente una realizzazione minimale o normale di quelle potenzialità. A prescindere da queste differenze, comunque, il punto è che in una condizione deficitaria c'è un essere umano, per cui le sue proprietà essenziali sono esemplificate, tuttavia, la loro realizzazione è mancante a un qualche grado.

La proposta di Lukács è che occorre rifarsi all'essenza umana per discernere tra quelle sue oggettivazioni che non la contrastano (ossia che non ne ostacolano un certo grado di realizzazione o fioritura) e quelle che invece la contrastano e la deformano (ossia che ne ostacolano un certo qual grado di realizzazione), come ad esempio le estraneazioni e alienazioni. Si tratta, è chiaro, di una proposta molto onerosa: presuppone infatti la determinabilità della natura umana, la determinabilità della sua realizzazione perfetta, nonché il poter ordinare le "oggettivazioni" di quella natura in una scala di maggiore o minore approssimazione alla realizzazione perfetta. E ciascuno di questi assunti si traduce in un compito che non è certo facile da adempiere. Senza contare che sono molte le ragioni portate contro l'idea che tali compiti siano in

⁹⁶ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, p. 103; Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, p. 82.

assoluto realizzabili. D'altro canto, però, a queste obiezioni sono state opposte varie risposte. Qui non intendo affatto valutare quelle obiezioni e queste risposte, non intendo cioè entrare nella discussione sulla validità o non validità di una teoria critica che pretenda di far leva sui concetti di natura umana e di fioritura di tale natura: non intendo farlo perché tale discussione non è specificatamente legata alla problematica dell'alienazione. Il fatto è che l'idea di cercare in una comprensione della natura umana il fondamento del giudizio critico-normativo non costituisce una specificità di alcuni discorsi sull'alienazione. È invece alla base di una tradizione teorica millenaria che ha tra le sue correnti interne le varie forme di aristotelismo, nonché di tomismo⁹⁷: si tratta di una tradizione viva che lavora sulle critiche che riceve e che quantomeno mantiene aperta la partita rendendo dogmatico l'atteggiamento che tratta la presenza di un riferimento all'essenza come indice sicuro di un problema o di un difetto⁹⁸.

Se il rinvio all'essenza umana come fondamento normativo rende la teoria dell'alienazione che opera tale rinvio una variante interna di un paradigma critico più antico, allora dove sta la sua differenza specifica rispetto alle altre varianti? Si tratta forse unicamente di una questione terminologica? Si sta qui solo ribattezzando "condizione alienata" ciò che meriterebbe di essere chiamato semplicemente "condizione non realizzativa della natura umana"?

Rispondere che in quel paradigma, solitamente, si guarda a ciò che perfeziona la natura umana, mentre il discorso sull'alienazione si accontenta di rivolgersi a ciò che non ostacola una realizzazione minimale o normale di tale natura significa davvero offrire una risposta troppo povera. Passare dall'aver come misura la perfezione all'aver come misura una sorta di salute o di normalità può anche essere importante e avere delle buone ragioni a suo favore, ad esempio se il fine è gerarchizzare delle patologie, ma non è sufficiente a giustificare l'introduzione della semantica dell'alienazione. Perché tale introduzione sia giustificata occorre che quell'oggettivazione dell'essenza umana in contrasto con tale essenza, che prende il nome di alienazione, abbia

⁹⁷ Proprio in quanto si tratta di una tradizione millenaria e ancora viva, qualunque riferimento non può che essere parziale. Ne offro due soli, tratti dal panorama contemporaneo e celeberrimi: M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Maffezoni, Il Mulino, Bologna 2001; Id., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2002; J.M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996; Id., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.

⁹⁸ Per la nozione di "tradizione viva" come tradizione che non è immune a obiezioni, ma che lavora sulle stesse rinnovandosi e riarticolarlo il suo nucleo distintivo, cfr. A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione: tre versioni rivali di ricerca morale*, trad. it. di A. Bochese e M. D'Avenia, Massimo, Milano 1993.

delle caratteristiche distintive più specifiche che l'ostacolare, non già la perfezione, ma la normalità.

Ritorniamo alla struttura della condizione alienata quale è emersa dalle annotazioni grammaticali. Un soggetto sta in rapporto a qualcosa in un modo, l'estraneità, che non è quello che dovrebbe. Dalla prospettiva essenzialista, occorre aggiungere che questo modo è caratterizzato dal fatto di contrastare col modo di stare in rapporto a quel qualcosa, dettato dall'essenza umana. Poniamo che il qualcosa sia il lavoro: il rapporto al qualcosa è il lavorare. Ebbene, un certo lavorare è alienato se non è il lavorare che porta a un certo grado di espressione l'essenza umana – ad esempio consentendo a tutte le potenzialità dell'essere umano di realizzarsi perfettamente o almeno normalmente o almeno a livello minimale. Un lavorare alienato sarebbe un lavorare in cui non ci si realizza come esseri umani al grado richiesto. Ora, queste integrazioni sono ancora troppo formali e vuote. Com'è esattamente che nel lavoro alienato viene deformata e lacerata l'essenza umana? Che cosa accade in quell'oggettivazione negativa di tale essenza che è l'alienazione? Qual è lo specifico tratto dell'essenza umana che manca di realizzarsi nella condizione alienata?

Non affronteremo queste domande in riferimento alla più recente teoria dell'alienazione elaborata da Lukács, giacché è tempo di tornare alla Tesi sul Vissuto. Questa tesi dice: tra i componenti essenziali della condizione alienata c'è un certo vissuto, che stiamo etichettando come “vissuto di smarrimento”. E aggiunge: se si definisce la condizione alienata in un modo che ammette che quel vissuto possa talvolta non appartenere, allora si sta definendo una condizione che non merita il nome di alienazione e che può essere chiamata così solo per equivoco. Per difendere questa tesi, conviene considerare una pagina di Marcuse.

C. La messa tra parentesi del vissuto e ciò che vi si oppone

15. La problematica all'interno di cui si muove Marcuse nell'opera *L'uomo a una dimensione* (1964) è indicata con chiarezza fin dalle prime battute. Innanzitutto, vengono definiti i due presupposti inevitabili di *qualunque* teoria critica: il primo è che la società data e lo stato di cose presente non siano intesi come un destino, ma come una configurazione che potrebbe essere diversa, cioè di cui sono pensabili delle alternative; il secondo è che la società data e le sue alternative possibili siano commisurabili alla luce di una qualche istanza valoriale o normativa che faccia da punto di leva del giudizio critico. In secondo luogo, Marcuse aggiunge due clausole che definiscono una teoria critica che sia *storica e materialistica*: la prima chiede che le alternative non

siano solo astrattamente immaginabili, ma siano «alla portata della società considerata», cioè siano in qualche misura aperte dallo sviluppo tecnico della società in questione⁹⁹. Semplificando un poco, potremmo dire che devono essere alternative tecnicamente possibili, ma occultate e chiuse sul piano politico e ideologico. La seconda clausola, invece, riguarda l'istanza valoriale e normativa: tale istanza, chiede la clausola, non può ridursi a un *dover essere* di cui solo chi sviluppa la teoria critica ha notizia. Più precisamente, l'istanza sulla base della quale la società data è giudicata non può essere né del tutto estranea a questa società, né può essere legata a questa società in un modo che sia noto solo al filosofo critico (ad esempio perché questi è supposto capace di definire quel che è essenziale alla società o agli esseri umani). Occorre che quell'istanza sia il punto di leva di un processo di negazione e di critica della società data, che accade al suo interno. Insomma, deve trovare testimonianza in un qualche movimento che, all'interno della società data, confligge con essa e la critica.

Queste sono dunque le due condizioni necessarie per poter elaborare una teoria critica storica e materialistica: poter individuare delle alternative alla portata della società data e poter contare su valori o ideali che, già all'interno della società data, sono contrapposti alla sua configurazione dominante. Sennonché, aggiunge Marcuse, questa seconda condizione è quella che sembra venir meno nelle «società industriali avanzate». Qui, infatti,

Il progresso tecnico esteso a tutto un sistema di dominio e di coordinazione crea forme di vita e di potere che appaiono conciliare le forze che si oppongono al sistema, e sconfiggere e confutare ogni protesta formulata in nome delle prospettive storiche di libertà dalla fatica e dal domino¹⁰⁰.

Ed è proprio in questo contesto che diviene «discutibile la nozione stessa di alienazione. Le persone si riconoscono nelle loro merci; trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due piani, nell'attrezzatura della cucina»¹⁰¹.

Naturalmente, a noi non interessa la tesi apocalittica di Marcuse presa in se stessa, non ci interessa stabilire se sia vero che nella società industriale avanzata, o anche solo al suo centro, non ci sia altro che un consumo soddisfatto o se invece questo sia solo tutto ciò che sa vedervi Marcuse¹⁰². A noi

⁹⁹ Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, p. 9.

¹⁰⁰ Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, p. 10.

¹⁰¹ Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, p. 29.

¹⁰² La seconda ipotesi appena prospettata è quella resa plausibile da indagini come quella di M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, trad. it di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

interessa sottolineare che cosa per Marcuse rende discutibile l'uso del concetto di alienazione e cioè il fatto che i soggetti si riconoscano e trovino la loro anima in ciò in cui il teorico critico vorrebbe dire che sono alienati ed estranei a se stessi. È insomma la mancanza di un certo vissuto quel che rende discutibile l'uso del concetto di alienazione. Tutto ciò diventa ancor più evidente quando, qualche pagina dopo, Marcuse trova il modo di riabilitare quel concetto attraverso un artificioso capovolgimento dialettico. Ecco il passo, in cui inserisco alcuni commenti tra parentesi:

Ho osservato poc'anzi che il concetto di alienazione sembra diventare discutibile quando gli individui si identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione. Questa identificazione non è illusione, ma realtà. *[Con questa frase entriamo nelle oscurità dialettiche. In che senso un'identificazione o una soddisfazione possono essere solo illusorie? Se questo non è chiaro, non può essere chiaro che cosa significa che qui diventano invece reali. Una soddisfazione illusoria è una soddisfazione evanescente, che passa rapidamente e lascia un senso di delusione che porta il soggetto a pensare, après-coup, che era solo illusoria; o addirittura è una soddisfazione che, anche quando è provata in atto, è già venata da un sentore di insufficienza e dunque di insoddisfazione, è cioè una soddisfazione di cui si gode solo mettendo da parte e nascondendo ciò che già ora la sconfessa. Ebbene, se la soddisfazione illusoria diventa reale, allora ciò che accade è che vengono meno le condizioni grazie a cui si prova il sentore di insufficienza o il senso di delusione. Il soggetto è modellato in maniera tale da non desiderare altro che quello di cui effettivamente gode]* La realtà, d'altra parte, costituisce uno stadio più avanzato di alienazione. Quest'ultima è diventata completamente oggettiva; il soggetto dell'alienazione viene inghiottito dalla sua esistenza alienata. *[Ecco il salto dialettico: quella soddisfazione che non si avverte oscuramente falsa e a cui non accade rapidamente di scoprirsi falsa è comunque oggettivamente falsa]*. V'è soltanto un'unica dimensione, che si ritrova dappertutto e prende ogni forma. Le realizzazioni del progresso si sottraggono sia all'accusa sia alla giustificazione ideologica; dinanzi al loro tribunale, la "falsa coscienza" della loro razionalità diventa la coscienza autentica¹⁰³.

Marcuse riabilita il concetto di alienazione slegandolo dal suo rinvio al vissuto, ma l'artificiosità del ragionamento è la migliore testimonianza dell'inaggrabilità di quel rinvio. Ricostruiamo il ragionamento: il consumatore dovrebbe sentirsi smarrito nella sua vita di consumatore, dovrebbe *sentirla* estranea, invece ne è soddisfatto: dunque non è alienato nel senso principale del termine; senonché, per Marcuse, in questa soddisfazione è alienato dal suo stesso desiderio e dai suoi autentici bisogni: si sente soddisfatto solo perché è separato da ciò che gli rivelerebbe la falsità di quella soddisfazione.

¹⁰³ Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, p. 31.

Insomma, è soggettivamente soddisfatto, ma oggettivamente non soddisfatto. Ma, domandiamo, che cosa mai è un'insoddisfazione che non lascia alcuna traccia a livello della coscienza del soggetto? L'insoddisfazione è uno stato di coscienza del soggetto, ipotizzare che si dia, senza che il soggetto ne abbia alcun sentore, è come immaginare che un cerchio sia un quadrato. Detto altrimenti, quando l'alienazione «diventa completamente oggettiva» non è più un'alienazione, ma un'altra cosa, ad esempio un'esistenza caratterizzata da miseria simbolica o una vita che non realizza a sufficienza le potenzialità umane. La negatività di questo tipo di cosa può ovviamente lasciare tracce a livello del vissuto, ma, ecco il punto, può, per ipotesi, anche non farlo: la sua negatività può apparire solo al critico. In questo caso, il soggetto è nel negativo, per cui ad esempio ha una vita in cui le sue potenzialità non fioriscono, ma non lo sa, non ha alcun tipo di consapevolezza di tale negatività. Il critico potrà sostenere che questo soggetto trova soddisfazione in cose indegne della sua umanità, ma dal punto di vista del suo vissuto, costui è nella soddisfazione. E proprio perché è soddisfatto e si riconosce nella sua vita, allora non prova quel *sensò* di estraneità che rende non discutibile l'uso del concetto di alienazione.

Si potrebbe chiedere se sia davvero possibile trovarsi in una situazione oggettivamente negativa (ad esempio perché non realizzativa delle potenzialità umane oppure perché ostacolante la realizzazione dell'ideale dell'autonomia) e tuttavia non avere sentore di questa negatività e attraversare solo stati di coscienza positivi. Ecco, questa è una delle domande a cui non siamo tenuti a rispondere. Quella domanda indica un problema reale, ma un problema che non riguarda le teorie dell'alienazione. Queste teorie sono quelle che prendono di mira una condizione negativa che è essenzialmente legata alle tracce di sofferenza che lascia sui soggetti che vi sono coinvolti (le tracce che per ora abbiamo raccolto sotto l'etichetta "vissuto di smarrimento").

Si potrebbe anche chiedere se la situazione che è prospettata da Marcuse e di cui stiamo negando che sia una situazione di alienazione non sia, contro quel che lui suggerisce, una situazione di illusione e falsa coscienza¹⁰⁴. In un certo senso, la risposta è affermativa. Più precisamente, la soddisfazione che il

¹⁰⁴ Dicendo che la coscienza del soggetto è autentica e non falsa, Marcuse lascia intendere di usare la locuzione "falsa coscienza" per indicare una coscienza che sebbene non colga la verità della situazione in cui si trova, ha però un qualche sentore della sua falsità. Insomma, chiama "falsa coscienza" una condizione simile a quella che Sartre chiama "malafede": chi crede in malafede che *p*, non solo crede qualcosa che è di fatto falso, ma ha una preriassiva coscienza di tale falsità (crede che *p*, ma è preriassivamente cosciente che non *p*). Nel testo, invece, io userò la locuzione "falsa coscienza" nell'accezione intuitiva che indica una coscienza che non coglie la verità della situazione in cui di fatto si trova.

soggetto è supposto vivere in quella situazione è una soddisfazione reale, tuttavia, le credenze in cui quella soddisfazione si articola, ad esempio la credenza che la situazione che offre quella soddisfazione sia una situazione meritevole di essere vissuta o degna dell'umano o realizzativa ecc., ecco credenze come questa sono, per ipotesi, false e dunque soggette a illusione. La verità sul valore di quella situazione non è espressa dalle credenze di chi in essa è soddisfatto, ma nelle credenze del filosofo critico. Dunque, il soggetto soddisfatto, sebbene viva una soddisfazione che in sé è reale, può essere detto un soggetto illuso e in falsa coscienza. Ma allora, ecco la conseguenza che ci interessa, il soggetto che si trova in una condizione alienata non si trova in questo tipo di illusione o falsa coscienza: la negatività della sua condizione, egli la esperisce nella sofferenza da smarrimento. Se c'è alienazione, non c'è falsa coscienza o illusione (cioè non c'è l'illusione che abbiamo appena definito).

16. Marcuse ritiene che le società industriali avanzate siano società che generano un diffuso senso di soddisfazione e che dunque assorbono le spinte che potrebbero opporvisi. A noi non interessa stabilire se questa tesi sia valida, ma rimarcare la conseguenza che Marcuse le attribuisce: se quella tesi è vera, allora l'uso della nozione di alienazione diventa discutibile. C'è qualcosa in tale nozione che si oppone alla sua applicazione per designare una condizione in cui ci si sente soddisfatti, ci si identifica con la propria vita e ci si riconosce in quel che si fa. Immaginiamo che le caratteristiche oggettive della situazione, cioè quelle non relative al vissuto, rimangano le stesse, ma che un processo di assuefazione faccia sì che il soggetto passi dal sentirvisi estraneo e smarrito al sentirvisi soddisfatto e "a casa": ebbene, Marcuse stesso ammette che sarebbe discutibile continuare a definire quella situazione come una condizione alienata.

Marcuse comunque non vuole rinunciare alla categoria di alienazione per definire la negatività dello spettacolo che le società industriali gli offrono: potrebbe dire che si tratta di una vita impoverita, irrigidita, degradata ecc. e che tale sua negatività è occultata o che i soggetti vi si sono assuefatti, ma vuole poter dire che è alienata. E così introduce l'idea di una "alienazione del tutto oggettiva", cioè di un'alienazione che non lascia tracce (di sofferenza) a livello del vissuto. Il problema, sia chiaro, non è dato dall'idea generale di una condizione negativa che non genera una qualche forma di sofferenza o di disagio vissuti, ma dal voler chiamare ancora "alienazione" questa condizione. Il problema non è dato dall'idea generale che i soggetti umani possano assuefarsi a una condizione negativa e non *sentirne* più la negatività, ma dal voler dire che, nonostante questa assuefazione, sono ancora alienati.

Se Marcuse ammette il carattere azzardato della mossa, per quanto poi pretenda di superare la difficoltà con una semplice magia dialettica, invece, per Yves Quiniou, questa difficoltà non esiste per nulla. Dal momento che l'alienazione «penetra nel cuore del soggetto umano così a fondo da svuotarlo delle sue possibili aspirazioni a un'esistenza diversa fino a renderlo quasi un non-soggetto», allora «è possibile essere alienati e non soffrirne, non provare la lesione di cui si è vittime. Ecco perché una teoria dell'alienazione si distingue da una teoria della “sofferenza sociale” [...]: la sofferenza (*souffrance*) è cosciente per definizione, è una disgrazia (*malheur*) che si vive soggettivamente come tale; la disgrazia indicata dall'alienazione è invece, in qualche modo, una disgrazia oggettiva, a cui manca l'elemento della coscienza di sé»¹⁰⁵.

La tesi di Quiniou è la negazione esatta della Tesi sul Vissuto: per lui, se c'è alienazione, allora non c'è sofferenza, invece, per la Tesi sul Vissuto, c'è alienazione solo se c'è (un certo tipo di) sofferenza. Che ragioni possiamo portare in favore della Tesi sul Vissuto, oltre la titubanza di Marcuse a violarla? Che cosa oppone resistenza al disconoscimento del nesso essenziale tra la condizione alienata e un certo vissuto di sofferenza? È possibile isolare tre fonti di resistenza.

Innanzitutto, vi sono gli *usi ordinari* della parola alienazione e di quelle semanticamente connesse. Questi usi non designano una condizione indipendente dal vissuto, ma anzi rinviano a una certa famiglia di vissuti: sentirsi estranei, smarriti, spaesati, sradicati, provare indifferenza per ciò che è più intimo, esperire la propria vita come fosse quella di un altro, non riconoscersi ecc.

Senza perdersi in un inventario, Rahel Jaeggi raccoglie molti di questi usi nella lunga parte della sua ricerca dedicata all'esplorazione fenomenologica. Il suo proposito è isolare quattro casi di alienazione ed offrirne una descrizione densa e pregnante che possa fornire materiale alla successiva analisi, la quale mira a definire le diverse dimensioni dell'alienazione. Ebbene, sono proprio le quattro descrizioni, che non ricorrono ancora al linguaggio tecnico, che testimoniano il nesso intuitivo, e depositato nel linguaggio comune, tra la semantica dell'alienazione e un grappolo specifico di vissuti. Ecco ad esempio l'incipit di questa seconda parte della sua ricerca:

Qualcuno diventa improvvisamente consapevole del fatto che la sua vita gli è diventata estranea in aspetti decisivi. Persone che erano importanti adesso gli sono indifferenti, cose che un tempo lo hanno entusiasmato lo lasciano

¹⁰⁵ Quiniou, *Pour une actualisation du concept d'aliénation*, pp. 83-84.

indifferente, progetti che ha perseguito con dedizione gli sembrano ormai privi di senso¹⁰⁶.

E poi, il primo dei quattro casi riguarda il «*sens*o di impotenza [...] nei confronti della propria vita», cioè l'«impressione (non poco diffusa) di trovarsi di fronte alla propria vita come se questa fosse un avvenimento autonomo sul quale non si ha alcun influsso», il «*sens*o d'irrealtà», la condizione in cui la propria vita non sembra più, cioè non è più sentita come, la propria¹⁰⁷. Nel secondo caso, l'esperienza in questione ha a che fare con il sentire artificiali o frammentari o rigidi i ruoli sociali¹⁰⁸. Nel terzo caso, il problema è legato a quando «i propri desideri e i propri impulsi vengono esperiti come estranei», cioè a quando «ci sente dominati da desideri» in cui non ci si riesce a identificare e riconoscere¹⁰⁹. Nel quarto caso, infine, «si percepisce il mondo intero come allo stesso tempo estraneo e indifferente»¹¹⁰.

Una seconda fonte di resistenza alla negazione e al misconoscimento della Tesi sul Vissuto è data dalla *più antica ispirazione* della problematica dell'alienazione. Non mi riferisco alla storia della parola *alienatio* e alle vicende legate alle sue traduzioni nelle lingue moderne, né ai suoi usi giuridici, teologico-mistici e medici¹¹¹. Mi riferisco alla fonte di ispirazione dei primi usi filosofici del concetto di *Entfremdung*, cioè a chi ha per primo articolato i temi che poi sono stati raccolti e ordinati dai filosofi idealisti attraverso la costruzione della problematica dell'alienazione, quella problematica a cui in seguito hanno reagito tutti, da Feuerbach a Marx, da Lukács a Sartre ecc. Ebbene, sia nel caso in cui questa fonte prima sia individuata in Rousseau e nella sua elaborazione del tema dell'autenticità, come ad esempio fa Jaeggi, sia nel caso in cui sia individuata in Hölderlin, come fa Haber, resta accertato questo fatto per noi fondamentale: i fenomeni che la concettualità idealistica dell'alienazione tenterà di sistematizzare, ottenendo in parte di dissolverli nella loro specificità, sono innanzitutto dei vissuti, delle forme di esperienza, dei modi di sentire e degli affetti¹¹². L'estraneità è prima di tutto un sentirsi estranei, la separazione è prima di tutto un percepirsi separati e isolati (dagli altri, dagli ideali, dal bello, dalla natura ecc.). L'intimità e la conciliazione con

¹⁰⁶ Jaeggi, *Alienazione*, p. 101.

¹⁰⁷ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 111-113.

¹⁰⁸ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 162, 168, 172.

¹⁰⁹ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, p. 183.

¹¹⁰ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, p. 232.

¹¹¹ Haber ricostruisce sinteticamente quella storia e questi usi in: Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 44-52.

¹¹² Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 48-51; Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 52-55.

qualcosa (la comunità umana, la vita della natura ecc.) sono fondamentalmente un riconoscersi in questa cosa, un identificarsi con essa e un sentirsi a casa presso di lei. La questione è davvero lo smarrimento inteso come esperienza del soggetto umano e non dello Spirito che si rovescia nella natura, al di sopra delle coscienze individuali.

Ora, il rilevamento di questa ispirazione originale, romantica o pre-romantica, della problema idealistica e post-idealistica dell'alienazione non costituisce solo una ragione erudita in favore della Tesi sul Vissuto. Detto altrimenti, quella ispirazione non conta solo per quegli studiosi che l'hanno ricostruita e dunque ne hanno notizia, ma lascia tracce di sé anche altrove. Innanzitutto, lascia tracce in quegli usi ordinari che abbiamo già richiamato, in secondo luogo, lascia tracce negli stessi usi filosofici che la riprendono e reinterpretano. E questa è la terza fonte di resistenza. Si tratta delle *tracce della centralità del vissuto*, che emergono qua e là nel modo in cui i vari filosofi si sono dedicati alla problematica dell'alienazione.

Ad esempio, considerando la posizione di Marx, che abbiamo ricostruito come una progressiva messa da parte del vissuto di smarrimento, abbiamo però potuto osservare come talvolta riemergono rinvii a questo vissuto. È l'ispirazione originale che non si lascia cancellare del tutto e dunque si costituisce come un fenomeno carsico, che riaffiora periodicamente. Anche le teorie che vorrebbero definire la condizione alienata senza fare alcun riferimento al vissuto di smarrimento, talvolta lo evocano, eventualmente come fenomeno collaterale, dando con ciò prova del fatto che se venisse davvero cancellato, l'uso della semantica dell'alienazione non sarebbe semplicemente discutibile, ma sarebbe un vero e proprio equivoco.

17. Nell'esplorazione degli usi comuni, nella ricostruzione dell'ispirazione originale della problematica filosofico-critica dell'alienazione e, infine, nell'esame di ciò che talvolta traluce nella storia movimentata di questa stessa problematica abbiamo rinvenuto ragioni a favore della Tesi sul Vissuto. Queste ragioni sono sufficienti a giustificare quella tesi? Direi di sì sulla base di due fatti. Il primo è che la Tesi sul Vissuto, come d'altronde la sua negazione, sono tesi che riguardano il nucleo o idea fondamentale veicolata dal concetto di alienazione: non sono dunque dimostrabili come teoremi matematici. Le ragioni che ho portato possono non essere sufficienti a giustificare la Tesi sul Vissuto, ma sono il tipo giusto di ragioni che possono giustificarla. Il secondo fatto che occorre tener presente è che a fronte delle ragioni che ho portato, gli avversari della Tesi sul Vissuto o non portano alcuna ragione, come Quiniou, o portano come ragioni degli imbrogli dialettici, come Marcuse. È in effetti

certamente vero che per svolgere il compito critico sia opportuno dotarsi di un concetto capace di designare una condizione che è oggettivamente negativa anche se coloro che la vivono sono assuefatti a tale negatività o comunque non la percepiscono all'interno di una qualche sofferenza, ma rilevare questo non basta certo a provare che tale concetto debba essere il concetto di alienazione.

La Tesi sul Vissuto risponde alla prima delle due domande che abbiamo formulato all'inizio di questa ricerca, la domanda che chiede qual è l'idea fondamentale che deve essere preservata da qualunque concezione dell'alienazione che non voglia usare questa parola solo per equivoco. Ebbene, la Tesi sul Vissuto risponde che questa idea ha a che fare con un certo vissuto soggettivo, che stiamo etichettando come "vissuto di smarrimento". Tanto più si allontana ai margini del discorso il riferimento a tale vissuto, tanto più si corre il rischio di uscire dal discorso sull'alienazione.

Questa è la risposta generale portata dalla Tesi sul Vissuto, ma ce n'è anche una più specifica che radicalizza il punto e dice: perché la condizione alienata meriti questo nome, il riferimento al vissuto di smarrimento deve entrare nella sua stessa *definizione*, insomma, quel vissuto deve essere riconosciuto come un *componente essenziale* di quella condizione. Fino ad ora, sotto il nome di "Tesi sul Vissuto" ho riunito sia la sua versione generica, sia la sua versione specifica, ma è venuto il momento di distinguerle: lo faremo nel prossimo paragrafo, per il momento è bastevole dire che la versione specifica è quella che, sul piano epistemologico, implica la Tesi sulla Seconda persona. La versione appena difesa della Tesi sul Vissuto, cioè quella generica, è comunque già sufficiente a capire perché sia rilevante rivolgersi alla molteplicità delle teorie critiche che usano la parola alienazione e chiedere loro, applicando il Criterio di Discriminazione, quale posto danno al vissuto di smarrimento e, più esattamente, se gli riconoscono un peso adeguatamente importante.

Prima di lasciare da parte le teorie che non attribuiscono al vissuto di smarrimento un peso sufficientemente importante per poter poi definire in maniera non equivoca "alienazione" il fenomeno negativo che vogliono criticare, vorrei aggiungere che non fa assolutamente parte delle intenzioni della presente ricerca sminuire o delegittimare queste teorie. Proprio al contrario, mostrando che non sono davvero legate all'autentica problematica dell'alienazione, qui si vorrebbe liberarle da un inutile peso e favorire il fatto che si dedichino invece alle questioni che hanno reamente da affrontare per divenire sempre più efficaci. In effetti, se è probabile che, per realizzare un'efficace critica sociale serva anche una buona teoria dell'alienazione, è invece sicuro che servono queste altre teorie (della miseria simbolica, dello

sfruttamento economico, dell'anomia, della riduzione dei margini e delle condizioni dell'autonomia ecc.).

Quando queste teorie, per le quali il vissuto di smarrimento non è un elemento discriminante, ricorrono, per definirsi, al linguaggio dell'alienazione, oltre a generare equivoci, rischiano di finire nella produzione di filosofemi, proprio come, nonostante tutto, è accaduto a Marx nei *Manoscritti del '44*. Lasciar da parte quel linguaggio, come lo stesso Marx ha sostanzialmente fatto a partire dalla *Ideologia tedesca*, consente a quelle teorie di veder chiaro su ciò che hanno da chiarire per divenire proposte pienamente definite. *Innanzitutto*, devono precisare quali sono le caratteristiche che appartengono ai fenomeni che intendono sottoporre a critica: solo tale precisazione, infatti, consente di identificare questi fenomeni "patologici", cioè consente di avere un criterio empirico per isolarli nella fantasmagoria dei fatti sociali. Ad esempio, se i fenomeni in questione sono quelli in cui si produce un ostacolo all'esercizio dell'autonomia, occorre una buona definizione dei fatti che generano tale ostacolo, mentre se i fenomeni in questione sono quelli in cui le relazioni intersoggettive sono mercificate e dunque praticate in accordo coi principi che regolano lo scambio di merci, allora sono le modalità di questa contro-regolazione reificante a dover essere ben definiti per poi poter essere empiricamente rilevati¹¹³. *In secondo luogo*, quelle teorie devono definire e fondare il vincolo normativo sulla base del quale pongono quella certa classe di fenomeni come una classe di fenomeni negativi e deficitari. *Infine*, quelle teorie devono precisare se e come intendono intercettare i soggetti coinvolti nei fenomeni criticati, soprattutto visto che ammettono la possibilità che questi soggetti si sentano e si dichiarino soddisfatti nonostante si trovino immersi in quei fenomeni negativi.

5. VISSUTO DI SMARRIMENTO E PASSAGGIO PER LA SECONDA PERSONA

¹¹³ Ad esempio, ci si potrebbe chiedere se il concetto di *reificazione* quale è stato recentemente ridefinito da Honneth, secondo cui la reificazione è il carattere di una relazione in cui è obliata l'originaria e costitutiva dimensione di coinvolgimento e riconoscimento, ecco, ci si potrebbe chiedere se tale concetto possa davvero essere messo all'opera in una ricerca empirica o se i suoi criteri di applicazione siano ancora troppo vaghi. Detto altrimenti, quali sono i fenomeni pratico-sociali in cui si realizza l'oblio del riconoscimento? Che cos'è tale oblio da un punto di vista sociologico? Oppure tale oblio è una sorta di stato mentale? Ma in questo caso, quali sono i criteri sulla base di cui si può stabilire se si dia o meno, o addirittura se si dia con l'intensità giusta per poter parlare di reificazione? Cfr. A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Milano 2007.

A. Quanto peso deve avere il vissuto soggettivo in una teoria dell'alienazione?

18. Nel paragrafo precedente, ho difeso la Tesi sul Vissuto in una versione generica che chiede a qualunque teoria che voglia davvero contare come una teoria dell'alienazione, cioè che non voglia usare questa parola in senso equivoco, di dare un peso importante al vissuto di smarrimento. Le ragioni capaci di difendere questa versione della Tesi sul Vissuto non potrebbero difenderne una molto più esigente. Tuttavia è utile formulare la versione massimamente esigente di quella Tesi giacché questa consente di disporre in una sorta di scala i vari "pesi importanti" che possono essere attribuiti al vissuto di smarrimento da una teoria dell'alienazione. Detto altrimenti, ora formulerò la versione più radicale della Tesi sul Vissuto, quella che chiede che allo smarrimento sia dato il maggior peso possibile: tanto più il peso che viene riconosciuto a tale vissuto si allontana da quello indicato da questa tesi radicale, tanto più aumenta il rischio di non rispettare neppure la versione debole della Tesi sul Vissuto e dunque di fuoriuscire dall'autentica problematica dell'alienazione.

Si potrebbe obiettare: perché definire la versione radicale della Tesi sul Vissuto e non invece precisare il criterio di quella minimale? Perché definire il massimo peso possibile che può essere attribuito al vissuto di smarrimento, invece di definire il peso minimo, quello al di sotto del quale si usa la parola "alienazione" in senso equivoco? La risposta è che gli argomenti che possono essere portati in favore della Tesi sul Vissuto sono argomenti che difendono solo una versione generica, cioè che indica un confine vago tra le teorie che riconoscono allo smarrimento un peso sufficientemente importante e le teorie che mancano di farlo. Superare questa vaghezza fissando un limite ben definito avrebbe significato produrre una postulazione. Invece, chiarendo qual è la richiesta più esigente possibile, si offre un'indicazione che consente di gestire meglio la vaghezza, senza cancellarla con un gesto arbitrario. La situazione è dunque questa: (a) c'è una scala di pesi che possono essere riconosciuti al vissuto di smarrimento da una teoria che intende essere dell'alienazione; (b) la versione generica della Tesi sul Vissuto dice che non tutti quei pesi sono sufficienti, che non basta dare allo smarrimento un peso qualunque per contare come teoria dell'alienazione: questo peso deve essere sufficientemente importante. Questa Tesi sul Vissuto, però, non fuoriesce dalla vaghezza definendo i parametri del "peso importante". (c) Esiste però una versione radicale della Tesi sul Vissuto che definisce il peso che sta al vertice della scala. Questa definizione non offre il limite minimo, ma rende in qualche modo trattabile il problema del limite minimo. In quale modo lo rende

trattabile? Allo stesso modo in cui indicare un caso esemplare e paradigmatico di agire buono aiuta a trattare il problema di quale sia la misura dell'agire decente.

La versione radicale della Tesi sul Vissuto, in realtà, l'abbiamo già cominciata ad incontrare giacché, prima del paragrafo 17, i chiarimenti progressivamente offerti di quella Tesi non operavano ancora la distinzione tra le due versioni. Ora, a posteriori, possiamo riconoscerla in quei chiarimenti. Quel che ne abbiamo detto fino ad ora è che essa chiede alle sedicenti teorie dell'alienazione che il riferimento al vissuto di smarrimento entri nella stessa definizione della condizione alienata. Dobbiamo precisare meglio e integrare il contenuto di questa richiesta.

19. Per capire qual è il ruolo che la versione radicale della Tesi sul Vissuto esige che sia dato all'esperienza soggettiva, e in particolare al vissuto di smarrimento, da parte di una teoria critica dell'alienazione, conviene aver chiaro il quadro dei ruoli che quell'esperienza può occupare in una teoria critica quale che sia.

Innanzitutto, si rilevi che, di fronte all'insieme variegato dei fenomeni umani, o meglio, all'insieme delle situazioni sociali in cui possono trovarsi dei soggetti, una teoria critica ne seleziona una parte sulla base di un certo qual criterio e poi, sulla base di un certo fondamento normativo, rileva, nelle situazioni incluse in quella parte, una negatività che legittima la loro critica, nonché l'intenzione di trasformarle. Abbiamo dunque due operazioni: la selezione delle situazioni che saranno giudicate negative e la giustificazione di tale giudizio.

Ora, nella misura in cui quelle situazioni sono situazioni in cui si trova un qualche soggetto, allora includeranno esperienze, vissuti, sentimenti, desideri, credenze ecc. di questo soggetto. Per brevità, diremo che includono degli stati soggettivi, ricordando che questi possono sia essere dei vissuti, sia degli atteggiamenti proposizionali come le credenze o i desideri. Ecco, per costruire il nostro quadro cominciamo a considerare i possibili ruoli che possono essere attribuiti a tali stati soggettivi in riferimento alla prima delle due operazioni che abbiamo distinto, cioè l'identificazione delle situazioni da criticare, dopo ci occuperemo dell'altra.

Chiediamoci: per selezionare le situazioni che poi verranno sottoposte a diagnosi critica si fa o no riferimento alla presenza in quelle situazioni di specifici stati soggettivi? Se la risposta è no (1), allora abbiamo a che fare con teorie critiche che prendono di mira situazioni che non sono identificate sulla base di ciò che i soggetti che vi sono coinvolti sentono o credono. Ovviamente,

tali teorie possono ben ammettere che, perlomeno in molti casi, le situazioni che isolano siano situazioni in cui i soggetti vivono una qualche sofferenza o credono che le cose non vadano bene, tuttavia, queste teorie non attribuiscono a tale fatto alcun ruolo decisivo nell'identificare quelle situazioni (né dunque poi nel giudicarle). È ormai chiaro che simili teorie non sono teorie dell'alienazione, anche nel caso in cui pretendano, come talvolta Marx faceva ancora nelle opere della maturità, di usare questa parola per designare le situazioni negative che prendono di mira. Perlopiù, comunque, le teorie di questo tipo non usano affatto la parola alienazione, ma mobilitano altri concetti per designare il negativo che criticano.

Se invece la risposta è sì (2), allora abbiamo a che fare con teorie critiche che identificano le situazioni che intendono criticare, facendo leva sulla presenza in esse di alcuni specifici stati soggettivi. L'idea è che si ha di fronte una delle situazioni in questione, solo se i soggetti in essa coinvolti vivono certe specifiche esperienze o hanno certe specifiche credenze e desideri.

Si noti che non è affatto necessario per le teorie del tipo 2 aggiungere che la presenza di uno specifico stato soggettivo (che ciascuna deve ovviamente definire) è, oltre che condizione necessaria per la presenza della situazione in questione, anche sua condizione sufficiente. Anzi, operare tale aggiunta le renderebbe implausibili. È in effetti improbabile che quello stato non possa venire a caratterizzare un certo soggetto seguendo linee causali del tutto particolari e idiosincratice. Insomma, perché si dia la situazione che la teoria critica prende di mira, non basta riscontrare lo stato soggettivo con cui tale teoria identifica quella situazione, ma occorrono anche altre condizioni – le quali dunque sono parimenti mobilitate dal criterio di identificazione di quella situazione. (In relazioni alle teorie dell'alienazione, quanto appena rilevato comporta che la relazione di estraneità non sia definita *unicamente* dal fatto che il soggetto in essa coinvolto vive un certo smarrimento: vi sono altri elementi che la caratterizzano e di certo una teoria dell'alienazione può opporsi ad altre, non solo [a] per ciò che ritiene possa entrare o non entrare nel rapporto di estraneità col soggetto o [b] per come definisce lo smarrimento o [c] per come fonda il vincolo normativo, ma anche [d] per ciò che ritiene che caratterizzi la relazione di estraneità insieme al vissuto di smarrimento¹¹⁴).

Le teorie critiche che appartengono al tipo 2, ovviamente, non sono tutte teorie dell'alienazione. Invece di far leva su ciò che abbiamo designato con

¹¹⁴ Haber, che condivide e difende la tesi secondo cui una teoria dell'alienazione deve essere del tipo 2, offre osservazioni importanti a proposito del fatto che comunque il vissuto soggettivo non è l'unica caratteristica essenziale della condizione di alienazione; cfr. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 342-348.

l'etichetta "vissuto da smarrimento", potrebbero mettere al centro altre forme di "sofferenza riferibile a cause sociali"¹¹⁵; e, anzi, potrebbero anche non far leva su vere e proprie sofferenze, ma su atteggiamenti, come le credenze, di cui l'elemento importante non è tanto l'affetto che può avvolgerli, quanto il loro contenuto proposizionale. Ad esempio, una teoria critica di tipo 2 potrebbe prendere di mira quelle situazioni che sono già sottoposte a una qualche critica da parte dei soggetti in esse coinvolti: sarebbero situazioni identificate dal fatto che i soggetti che vi sono presi ritengono che in esse qualcosa non vada e giustificano questa loro credenza chiamando in causa, non semplicemente le loro preferenze o desideri, ma degli ideali e valori condivisi e condivisibili¹¹⁶. Ad ogni modo, tra le teorie critiche del tipo 2 ce ne sono anche alcune che mobilitando il concetto di alienazione. Ebbene, per la versione radicale della Tesi sul Vissuto, queste ultime sono addirittura le uniche autentiche teorie critiche dell'alienazione, cioè le uniche che impiegano legittimamente la parola "alienazione" per indicare il concetto che mettono al centro. Di un'autentica teoria dell'alienazione deve dunque essere vero quel che afferma la versione radicale della Tesi sul Vissuto, la quale appunto prescrive a tale teoria di essere del tipo 2.

[T.V.] Tra gli elementi distintivi della (cioè tra gli elementi che consentono di identificare la) condizione alienata e in particolare la relazione di estraneità che vi sta al centro, c'è *anche* un certo stato in cui ha da trovarsi il soggetto coinvolto in quella condizione. (Tale stato, le cui caratteristiche sono da precisare, lo etichettiamo come "vissuto di smarrimento").

B. La necessità del confronto in seconda persona con il soggetto supposto alienato.

20. Per mostrare che una teoria dell'alienazione che abbia le caratteristiche definite dalla Tesi sul Vissuto è anche una teoria che ha le caratteristiche definite dalla Tesi sulla Seconda Persona, mostrerò che quanto richiesto da questa seconda tesi vale in generale per *tutte* le teorie critiche del tipo 2. Detto altrimenti, quel che intendo mostrare ora è che, là dove, per identificare le situazioni da sottoporre a critica, si chiami in causa uno stato soggettivo

¹¹⁵ Cfr. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2009; ma anche il mio *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli 2012, cap. VII.

¹¹⁶ Cfr. Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris 1990; Id., *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009.

supposto appartenere ai soggetti coinvolti in quelle situazioni, allora, per trovare tali situazioni, è *inevitabile doversi confrontare in seconda persona con quei soggetti*, cioè è inevitabile interagirvi direttamente per capire se si trovano effettivamente in quello stato soggettivo.

In realtà, l'inevitabilità di questa conseguenza metodologica non è così ovvia, per cui conviene provarla osservando cosa succede se si tenta di negarla. Consideriamo dunque quel gruppo di teorie critiche che per individuare la presenza dello stato soggettivo Z, stato che contribuisce a identificare le situazioni da criticare, ritengono di poter evitare di passare per un'interazione in seconda persona con i soggetti supposti essere in quello stato. Queste teorie pretendono di poter indurre la presenza di Z dalla presenza di qualche altro fenomeno F la cui presenza, a differenza di quella di Z, sia discernibile senza dover interagire in seconda persona con i soggetti che si trovano in quello stato. Tale fenomeno F può essere la causa extrasoggettiva di Z, ma può anche essere un suo semplice segno esteriore, l'importante è che vi sia una covarianza tra F e Z e, ovviamente, che la presenza di F sia identificabile senza interazioni in seconda persona.

Ora, il problema è come viene accertata questa relazione di covarianza tra F e Z. Poiché non la si può certo accertare a priori, cioè analizzando il concetto che definisce il vissuto o l'atteggiamento Z, allora occorre fondarla a posteriori. Ma per fondarla a posteriori occorre innanzitutto averla riscontrata in alcuni casi e poi tentare di render conto di questi casi sulla base di un'ipotesi esplicativa più generale (qualcosa come: "il fenomeno F si accompagna allo stato soggettivo Z in questi tali casi perché esiste tra F e Z un nesso significativo, ad esempio quello per cui Z è un effetto di F, e dunque è legittimo aspettarsi che F sia un segno sicuro della presenza di Z anche negli altri casi"). Ebbene, per riscontrare, in alcuni casi, la presenza congiunta sia di Z, sia di F, occorre aver accertato, oltre che la presenza di F, anche la presenza di Z. Ma se la presenza di Z non è accertabile senza interagire in seconda persona con i soggetti supposti essere nello stato Z, allora, dopotutto, le teorie che stiamo considerando non possono evitare interamente di passare per questa interazione. Senza contare che l'ipotesi esplicativa che collega Z a F dovrà essere, almeno di tanto in tanto, sottoposta a prove e controlli che, nuovamente, richiederanno di accertare effettivamente anche la presenza di Z (che è accertabile solo passando per la seconda persona) lì dove è accertata in terza persona la presenza di F.

Quanto osservato è una prova del fatto che un qualche passaggio per l'interazione in seconda persona è inevitabile per le teorie di tipo 2. Dunque, se una teoria critica identifica le situazioni che intende prendere di mira sulla

base della presenza di un qualche stato soggettivo, allora, nella sua metodologia, deve fare un qualche spazio all'interazione in seconda persona con i soggetti coinvolti in quelle situazioni. E se questo vale per qualunque teoria critica del tipo 2, allora vale anche per le teorie dell'alienazione di quel tipo (che, per la versione radicale della Teoria sul Vissuto, sono le uniche teorie dell'alienazione). Insomma, se vale la Tesi sul Vissuto, vale anche la Tesi sulla Seconda Persona:

[T.S.P] La presenza del “vissuto di smarrimento” è accertabile solo attraverso una procedura che non può evitare, perlomeno in una sua fase, l'interazione in seconda persona con i soggetti che si suppone provino quel vissuto.

21. Una volta introdotto il tema dell'accessibilità dello stato soggettivo solo attraverso l'interazione in seconda persona con il suo portatore, possiamo tornare su una delle obiezioni che Jaeggi allinea contro le teorie tradizionali dell'alienazione, cioè l'obiezione secondo cui la critica in termini di alienazione sarebbe una critica paternalista (cfr. § 12).

Se i criteri di applicazione del concetto di alienazione in un giudizio critico non facessero alcun riferimento agli stati soggettivi, ma solo a condizioni extrasoggettive, allora sarebbe per principio aperta la possibilità di giudicare alienato (in rapporto a qualcosa) qualcuno che di per sé si sente o dichiara soddisfatto (in rapporto a quel qualcosa). In effetti, se anche una tale teoria integrasse la sua definizione (priva di riferimenti a stati soggettivi) della situazione negativa con un'ipotesi secondo cui il realizzarsi di tale situazione avrebbe come conseguenza il verificarsi di stati soggettivi come vissuti di sofferenza o credenza a proposito della negatività della situazione, di fatto non potrebbe assicurare, come invece pretendeva di fare Lukács nelle righe commentate sopra (§ 14), che tali conseguenze soggettive si verificano *sempre* e non si produca *mai* una qualche forma di assuefazione¹¹⁷. Ma se tale assuefazione è appunto possibile e dunque è possibile che il giudizio critico di alienazione sia in totale contraddizione con quel che il soggetto sente e dice di sentire e credere, ecco, se può accadere tutto questo, allora la teoria critica in questione rischia di essere paternalistica.

Ma che cosa c'è di male nel paternalismo? Jaeggi affida a Ernst Tugendhat la formulazione del principio che verrebbe violato dal paternalismo, cioè il

¹¹⁷ Come si ricorderà, Lukács scriveva: «Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere [...], sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi» (corsivo mio).

principio secondo cui «ciascuno deve essere lasciato libero di decidere che forma dare alla propria vita»¹¹⁸. Si potrebbe osservare che questo principio non sembra violato dal semplice criticare la decisione di qualcuno, ma solo dall'imporgli con un qualche uso della forza di decidere in un certo modo piuttosto che in un altro, ma non è questa la linea di ragionamento che intendo seguire. Mi interessa piuttosto cercare di enucleare l'istanza custodita nell'attacco al paternalismo, che può essere condivisa anche al di fuori degli assunti individualistico-liberali che gravano sulla sua elaborazione standard. L'elaborazione standard di questa istanza è quella che Tugendhat esprime parlando di *sovranità interpretativa degli individui sulla propria esistenza*.

In una interpretazione individualistica così estrema da divenire caricaturale, questa sovranità esclude per principio la legittimità di qualunque critica. In una interpretazione liberale più moderata, questa sovranità implica che qualunque individuo debba essere ritenuto capace di vagliare razionalmente le eventuali critiche che potrebbe ricevere e di rispondere ad esse sulla base di tale vaglio: ne consegue che, sebbene la critica non sia di per sé illegittima, la risposta dell'individuo è sempre un esercizio di autonomia e come tale è insindacabile (solo l'individuo stesso può rivederla). Così, se l'individuo rifiuta il giudizio critico che lo dichiarava in una qualche situazione negativa (definita, per ipotesi, senza fare riferimento a stati soggettivi), allora tale giudizio decade: l'autonomia razionale dell'individuo non l'ha convalidato. (Si vorrà obiettare che il rifiuto dell'individuo deve essere argomentato, ma, in questa prospettiva, il giudizio ultimo sulla validità dell'argomentazione portata spetta ancora all'individuo: non c'è un'autorità più alta che giudichi l'eventuale grado in cui l'individuo sta riuscendo a realizzare l'autonomia e che possa dunque invalidare il suo rifiuto di una certa critica dicendo che tale rifiuto non è adeguatamente argomentato; naturalmente, il rifiuto soggettivo di una critica potrà essere oggetto di una nuova critica, ma questo nuovo episodio critico si svolgerebbe all'interno delle stesse coordinate del primo).

A fronte delle due appena evocate, è possibile definire una terza interpretazione che tenta di cogliere il nucleo elaborato dal concetto di sovranità interpretativa in modo più efficace di quanto non lo faccia questo stesso concetto. Questa interpretazione individua l'istanza fondamentale nel fatto che *la prospettiva del soggetto non debba essere saltata dalla prospettiva della teoria critica*. Non occorre immaginare che la prospettiva del soggetto dia, per principio, voce all'autonomia, ma occorre mirare a che arrivi a farlo e per questo non la si può saltare. Non c'è dunque niente di paternalistico

¹¹⁸ La citazione, tratta da: E. Tugendhat, *Problemi di etica* (trad. it. di A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1987), si trova in Jaeggi, *Alienazione*, p. 81.

nell'offrire alla prospettiva del soggetto contesti e pratiche attraverso cui *apprendere* a mettersi in discussione e ad assentire a ciò che lo merita e non semplicemente a ciò che la compiace. Non c'è niente di paternalistico nel non dare per scontata la capacità di esercitare l'autonomia, se ciò si traduce e realizza nell'offrire contesti di scambio e interazione che, sebbene non siano già la discussione argomentativa che appunto presuppone l'esercizio dell'autonomia, sono favorevoli all'acquisizione di tale autonomia e indipendenza simbolica.

Ora, se è questa l'istanza importante racchiusa nella critica al paternalismo, cioè, lo ripeto, l'istanza per cui la prospettiva della teoria critica non deve saltare la prospettiva del soggetto, allora dobbiamo ammettere che solo le teorie critiche del tipo 2 rispettano tale istanza: quelle teorie infatti non saltano la prospettiva del soggetto, ma vi interagiscono in seconda persona. Non parlano dall'esterno, cioè in terza persona, del soggetto coinvolto nelle situazioni che prendono di mira, ma gli danno del tu e dunque riconoscono che la sua prospettiva non si può saltare.

Si potrebbe aggiungere che le teorie critiche di tipo 2 sono rispettose non solo dell'istanza che noi abbiamo estratto dalla critica del paternalismo, ma persino dell'elaborazione liberale di tale istanza, cioè della sovranità interpretativa degli individui. Ebbene, questa aggiunta sarebbe corretta solo se quelle teorie ammettessero, come modalità di interagire in seconda persona con i soggetti, unicamente la discussione argomentativa tra pari. Non è però così: una teoria di tipo 2, che ritiene indispensabile il passaggio per l'interazione in seconda persona, può poi concepire tale interazione come l'offerta di una forma di scambio che favorisce l'acquisizione dell'autonomia e dell'indipendenza simbolica invece di presupporle già acquisite. Una teoria critica di tipo 2 non salta la prospettiva del soggetto, infatti vi si rapporta in seconda persona, tuttavia, non dà per scontato il modo di farlo, né tale modo se lo fa dettare passivamente dalla cornice individualistico-liberale.

C. "Non mi ci riconosco": il vissuto di smarrimento e il problema del soggettivismo.

22. Quelle che per la versione radicale della Tesi sul Vissuto sono le uniche vere teorie dell'alienazione, cioè quelle che esemplificano la tipologia 2, sono teorie critiche che non sono colpite dall'obiezione contro il paternalismo, soprattutto dal nucleo valido custodito in quell'obiezione: esse non saltano la prospettiva dei soggetti che giudicano trovarsi in condizioni alienate, ma anzi vi si confrontano e l'attraversano in seconda persona. Ora, però, è venuto il

momento di capire se questo confronto e questo attraversamento riescono davvero a non ridursi a una ratifica del punto di vista soggettivo.

La preoccupazione che, in generale, le teorie critiche di tipo 2 e, nella fattispecie, quelle dell'alienazione siano totalmente dipendenti dalle particolarità irrazionali del punto di vista soggettivo può prendere tre forme, che d'altronde non si escludono vicendevolmente. La prima è che la semplice presenza di un certo stato soggettivo, ad esempio il vissuto di smarrimento, sia trattato come una prova sufficiente per poter calare la diagnosi di alienazione. A questa preoccupazione abbiamo già risposto (§ 19): una buona teoria dell'alienazione non porrà il vissuto di smarrimento come condizione, oltre che necessaria, anche sufficiente della situazione di alienazione, ma indicherà anche altre condizioni necessarie al darsi del rapporto di estraneità e dunque poi dell'alienazione.

La seconda forma di preoccupazione è che il vissuto di smarrimento sia ancora troppo vicino a una sorta di preferenza negativa: in effetti, nel vissuto di smarrimento è racchiuso un *no* nei confronti della situazione che lo provoca, ma questo "no" riesce davvero a tenersi a distanza da un: "no, non mi va!", "Non mi piace!", "Non fa per me!";? Se non riuscisse a tenersi a debita distanza, allora la teoria critica che desse a quel vissuto tanto peso si troverebbe a essere una teoria critica che dà tanto peso a una preferenza.

La terza forma di preoccupazione prende in contropiede tutte le teorie critiche di tipo 2 chiedendosi se sia davvero una virtù non poter criticare una situazione solo perché i soggetti in essa coinvolti vivono soddisfatti in essa o comunque credono di farlo. Quest'ultima preoccupazione può anche essere formulata nel modo seguente: non sembra positivo che una teoria dell'alienazione che si trovasse davanti due situazioni del tutto simili (e che presentano tutte le caratteristiche *extrasoggettive* che definiscono una condizione alienata), ma distinte dal fatto che il soggetto coinvolto nella prima si sente smarrito, mentre quello coinvolto nella seconda si sente soddisfatto, ecco, non sembra positivo che quella teoria non potesse far altro che criticare la prima situazione e lasciar da parte la seconda. E il tutto sembra ancor meno positivo se si immagina che situazioni come quelle ce ne siano molto più che due e che nella stragrande maggioranza dei casi il soggetto coinvolto provi il senso di smarrimento: è davvero ammissibile che, di fronte agli altri casi, la teoria critica debba alzare le mani?

Possiamo cominciare da quest'ultima domanda e rispondere che, in effetti, una teoria dell'alienazione non è affatto obbligata ad alzare le mani. In uno scenario come quello appena tratteggiato, dove la teoria critica avrebbe buone ragioni per sospettare del senso di soddisfazione provato e dichiarato dal

soggetto che si trova in una situazione del tutto simile a quella in cui per lo più ci si sente smarriti ed estranei, ecco, in un tale scenario, la teoria critica può proporre a quel soggetto di riconsiderare la sua situazione alla luce di una più profonda comprensione della domanda: “mi riconosco in questo rapporto con X (il mio lavoro, le mie scelte ecc.)?”. Invece di chiudere la questione parlando di falsa coscienza o di illusione, offrirà, o piuttosto indicherà, contesti di scambio e interazione in cui il soggetto possa coltivare la sua comprensione di che cosa significhi sia *sentirsi a casa e riconoscersi in*, sia *sentirsi smarrito ed estraneo*. E da tale aumento di comprensione, i vissuti effettivamente provati dal soggetto non usciranno indenni.

I due fatti appena evocati, cioè il fatto che la comprensione di che cos'è lo smarrimento o il suo contrario possa aumentare e il fatto che tale aumento di comprensione possa modificare la qualità del vissuto, sono da tener presenti anche per affrontare la seconda forma di preoccupazione. Assimilando il *no* che sta al cuore della sofferenza da smarrimento con il *no* della preferenza negativa, questa forma di preoccupazione fraintende radicalmente il profilo del vissuto di smarrimento. Soffermiamoci un poco su questo punto.

23. Con la locuzione “vissuto di smarrimento”, fino ad ora, non abbiamo preteso di far altro che raccogliere vagamente una famiglia di vissuti ed esperienze che una buona teoria dell'alienazione dovrà esplorare e correlare o ordinare secondo un qualche principio. Si tratta di un compito specifico che fa parte della, ma non esaurisce la, costruzione del concetto di alienazione: consiste nella descrizione sottile e raffinata della combinazione di stati soggettivi che sono uno degli ingredienti essenziali della condizione alienata.

Disporre di una descrizione ricca e sottile degli stati soggettivi che abbiamo raccolto sotto l'etichetta di “vissuto di smarrimento” e dunque, potremmo dire, disporre di una comprensione profonda e raffinata di che cosa accada a livello dell'esperienza e del vissuto soggettivi quando qualcuno si trova nella condizione alienata, insomma, disporre di una comprensione concreta e non schematica di ciò che sta sotto la parola “smarrimento”, ecco, tutto questo è fondamentale per chi voglia sviluppare una teoria critica dell'alienazione. E, non a caso, sia Jaeggi, sia Haber offrono indicazioni importanti a questo proposito¹¹⁹. Noi ci concentreremo solo su un punto, ma per arrivare a delucidarlo, cominciamo a chiarire perché è importante che perlomeno il teorico disponga di una comprensione profonda delle fattezze dello smarrimento. Se, come abbiamo argomentato, il teorico (ma sarebbe più esatto

¹¹⁹ Cfr. Jaeggi, *Alienazione*, pp. 101-263; Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession dans la théorie sociale*, pp. 231-320.

dire: chi applica sul campo la teoria dell'alienazione) deve accertare la presenza dello smarrimento attraverso un confronto in seconda persona con il soggetto che è supposto trovarsi in quello stato, allora non è soprattutto costui che deve saper identificare come uno smarrimento quello che prova?

Innanzitutto, occorre precisare che l'interazione in seconda persona con il soggetto supposto nella condizione alienata, che è volta ad accertare la presenza del vissuto di smarrimento, non va immaginata come una sorta di intervista in cui uno chiede all'altro se si sente smarrito e l'altro risponde affermativamente. Quell'interazione si realizza attraverso una molteplicità di pratiche e procedure, alcune delle quali sono formalizzate o da formalizzare a livello della metodologia sociologica (ad esempio quella dell'interazionismo simbolico o della sociologia pragmatica). Sebbene qui ne discutiamo da un punto di vista filosofico, quell'interazione non si risolve in nessuna delle interazioni tipiche nella pratica della filosofia, ad esempio la discussione dialettica. Non fa parte dei compiti della presente ricerca definire le varie modalità in cui può realizzarsi l'interazione di cui parla la Tesi sulla Seconda Persona: qui dobbiamo concentrarci sul fine che hanno in comune, che è accertare la presenza o meno del vissuto di smarrimento, e di questo fine offrire delucidare lo statuto epistemologico.

Ebbene, l'accertamento della presenza dello smarrimento attraverso un qualche confronto in seconda persona con i soggetti supposti nella condizione alienata non presuppone necessariamente che questi si dichiarino smarriti o dichiarino di sentirsi estranei. E, ancora, l'alternativa a questo caso non coincide con il caso in cui tali soggetti sono interrogati a proposito del loro sentirsi o meno smarriti e rispondono che si sentono così. Questi due casi possono certo verificarsi e il primo è anche significativo: in effetti, tutta l'impresa consistente nell'edificare una teoria critica dell'alienazione prende impulso dal fatto che i vissuti di smarrimento e estraneità sono diffusi e testimoniati (nei discorsi comuni e nelle opere letterarie e artistiche, se non in alcune ricerche di psicologia sociale). Tuttavia, l'accertamento della presenza del vissuto di smarrimento può anche accadere in un terzo modo ed è di questo che dobbiamo ora chiarire le caratteristiche epistemologiche.

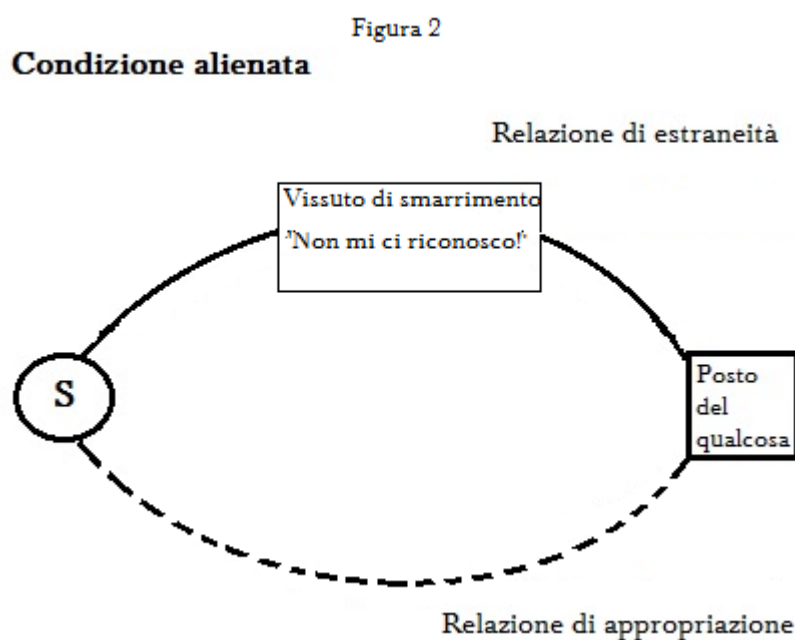
La struttura minimale di questa modalità di accertamento prevede due fasi. Nella prima, colui che applica e mette alla prova sul campo la teoria dell'alienazione (semplicemente per brevità lo chiameremo il "teorico") propone al soggetto la propria lettura del vissuto e dell'esperienza di costui. Il teorico cioè suppone che il vissuto dell'altro sia quello che potrebbe esprimersi mobilitando i concetti di smarrimento e di estraneità vissuta (a prescindere dalle concrete parole usate per mobilitarli) e allora gli offre una simile

espressione. A questa prima fare, l'offerta, ne segue una seconda che è data dalla risposta dell'altro, ma per capire la natura di tale risposta, è necessario rimarcare i due elementi notevoli che caratterizzano la prima fase. Innanzitutto, tentando di portare a parola un vissuto, il teorico non sta semplicemente proponendo la descrizione di qualcosa che resta indifferente a tale descrizione, come succede quando si descrive un oggetto materiale: un vissuto non è separato dalla sua eventuale espressione, ma vi si prolunga, vi si distende e dispiega; dunque un vissuto si trasforma quando incontra una tale espressione, in essa si articola e differenzia dall'interno. Questo primo fatto è già sufficiente ad escludere che la mossa del teorico possa essere indipendente dalla risposta dell'altro: non può essere convalidata da una giustificazione che non chiami in causa l'assenso dell'altro. La validità dell'articolazione di un vissuto non può essere fondata come può essere fondata l'attestazione di uno stato di cose esteriore o un teorema matematico: e il punto non è che la fondazione dell'articolazione sia meno sicura, ma che ha un'altra struttura, una struttura che implica un appello al soggetto del vissuto. (Questo vale anche nel caso in cui il vissuto che uno articola sia il proprio: nel fare così, uno si chiama in causa in modo di verso da come si chiama in causa quando tenta di dimostrare un teorema o di registrare correttamente quali oggetti ha davanti). Il secondo elemento notevole della mossa del teorico, implicato dal primo, è dato dal fatto che egli *offre* all'altro il proprio tentativo di articolare e portare a parola il suo vissuto. La mossa del teorico non è chiusa su di sé o aperta all'altro solo come uno dei possibili rappresentanti dell'uditorio universale: non interpella l'altro solo come un essere razionale che è chiamato ad esprimersi sulla correttezza di una deduzione o sull'adeguatezza di una attestazione, ma lo interpella come il portatore del vissuto che ha tentato di articolare. L'altro non è dunque chiamato a dare una risposta qualunque, né a dare quella risposta particolare che è l'assenso neutrale (dato in nome del proprio essere un soggetto razionale). *È chiamato a riconoscersi o non riconoscersi nell'articolazione offerta.* L'offerta di un'articolazione del vissuto non chiama in causa né l'arbitrio delle preferenze soggettive (non è infatti un'offerta a cui abbia senso rispondere: "mi piace" o "non mi piace"), né il semplice assenso o dissenso razionale (non si riduce infatti al chiedere all'altro se ritiene valida la giustificazione portata in favore di un qualche asserto): chiama in causa l'altro come un essere che può riconoscersi o meno in una certa elaborazione dei suoi vissuti, ossia come un essere che può fare sua quell'elaborazione e sentirvi bene espressa la sua esperienza. L'altro è interpellato come un essere che può sentire che il suo vissuto e dunque, mediatamente, anche se stesso è *a casa* in una certa articolazione ed

espressione, anche se il vissuto così bene articolato può essere il sentirsi smarrito o estraneo alla propria vita (o al proprio lavoro o alle proprie relazioni più intime ecc.).

A questo punto le carte si girano da sole sul tavolo e diventa evidente perché sia stato importante, per arrivare a chiarire un aspetto decisivo del vissuto di smarrimento, soffermarci sulla struttura epistemologica del confronto in seconda persona con il soggetto supposto nella condizione alienata: è stato importante perché in questa struttura si rivela la stessa dinamica di fondo che agita l'alienazione e il suo superamento. Detto altrimenti: la caratteristica del soggetto in virtù della quale questi può raccogliere, nel modo appena descritto, l'offerta portata dal teorico è esattamente la stessa in virtù della quale può sentirsi smarrito ed estraneo a ciò che pure, in qualche misura, gli appartiene. Questa caratteristica è data dal potersi riconoscere, ma anche non riconoscere, in una data configurazione, ad esempio la forma del suo lavoro o della sua vita, ma anche una presunta articolazione dei suoi vissuti. Questo è l'aspetto fondamentale del vissuto di smarrimento che volevo portare in evidenza: il non riuscire a riconoscersi in ciò in cui ci si sente smarriti.

Chi si trova nell'uno o nell'altro di quegli stati soggettivi che abbiamo raccolto sotto l'etichetta "vissuto di smarrimento" è comunque qualcuno che non riesce a riconoscersi in ciò in cui lo diciamo smarrito. Con questa tesi possiamo raffinare ulteriormente l'analisi della condizione alienata: invece di limitarci a dire che abbiamo un soggetto che, essendo in un rapporto di estraneità con un qualcosa, si sente smarrito, possiamo precisare che questo smarrimento comporta un non riconoscersi in quel qualcosa.



Di questo riconoscersi/non riconoscersi, quel che abbiamo mostrato è (a) che non è un semplice atto della ragione teoretica (non è l'attestare una qualche evidenza, non è la semplice applicazione di un concetto sulla base di un criterio seguito neutralmente, cioè seguito come lo dovrebbe seguire chiunque), ma anche che (b) non è neppure una decisione che fa capo a una semplice preferenza (non è una decisione che risponde alla domanda: Che cosa voglio?). È un atto pratico che ha una dimensione epistemica del tutto peculiare: ciascuno lo può esercitare solo a suo nome (e dunque non semplicemente in veste di essere razionale), ma non in modo arbitrario (e dunque non semplicemente per realizzare una qualche preferenza o decisione).

Ora, se il vissuto di smarrimento ha tra i suoi tratti distintivi il non riconoscersi in ciò a cui si è rimandati come a qualcosa in cui ci si dovrebbe riconoscere (perlomeno a un grado superiore a quello in cui di fatto ora lo si riesce a fare), ecco, se lo smarrimento ha questo tratto, allora diventa evidente quanto poco sia giustificata la preoccupazione che una teoria dell'alienazione conforme alla Tesi sul Vissuto sia in balia di una sorta di soggettivismo arbitrario. Non solo non basta una decisione per trovarsi nel vissuto di smarrimento, ma il non riconoscersi è uno stato del tutto distinto da quel "non gradire" in cui si esprime una preferenza negativa. Chi non si riconosce nel suo lavoro o nelle attese sociali che lo riguardano o nella direzione che ha preso la sua vita è qualcuno che si trova in una condizione più specifica di quella di colui a cui il suo lavoro non piace o che preferirebbe una vita diversa. Chi dice che non si riconosce in una certa situazione (cioè chi, prescindere dalle parole che usa, mobilita il concetto del riconoscersi), sebbene non si stia semplicemente impegnando sul fatto che quella situazione ha oggettivamente una certa caratteristica, non è neppure qualcuno che non fa altro che dire che quella situazione non incontra le sue preferenze. Sta impegnandosi su qualcosa di più specifico ed è per questo che non lo può fare arbitrariamente. Il giudizio che dice "non mi ci riconosco" ha una misura che non consiste nelle preferenze del soggetto, sebbene non coincida neppure con la verità dei fatti.

Ora non tenterò di illustrare la struttura epistemologica del modo in cui opera questa misura che non è la misura del vero, ma neppure quella non misura che è la propria decisione arbitraria¹²⁰, ma mostrerò che essa è

¹²⁰ L'esposizione della struttura epistemologica di questo tipo di misura mi impegna da alcuni anni. Il luogo in cui sono tornato più recentemente su tale questione (ma che non è quello in cui l'ho sviluppata più diffusamente e che è un articolo su Iris Murdoch in attesa di pubblicazione) è il saggio *La generazione della libertà femminile e la tessitura dell'universale. Il pensiero della differenza sessuale con Lacan, oltre Lacan*, in: C. Vigna (a cura di), *Differenza di genere e differenza sessuale. Una questione di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017,

comunque una forma di misura sottolineando che il giudizio che dice “non mi ci riconosco”, e che è un componente essenziale dell'espressione e dell'articolazione del vissuto di smarrimento, è un giudizio che può portare e di solito porta delle ragioni a suo favore. E se non rinviasse a una misura che non è a disposizione, non avrebbe bisogno di portare ragioni. Si potrebbe ribattere che anche l'espressione di una preferenza può portare delle ragioni a suo favore: il fatto è, però, che tali ragioni non fanno altro che precisare che cosa attrae in ciò che attrae (ad esempio: “preferisco la fragola perché è più dolce” significa: preferisco la fragola perché preferisco ciò che è dolce). Si tratta ora di vedere che le ragioni che difendono un giudizio che dice “non mi ci riconosco” hanno un'altra struttura.

D. Il fondamento e i limiti di una teoria dell'alienazione.

24. Come abbiamo visto, Jaeggi (ma lo stesso si potrebbe dire di Haber), nella sua teoria dell'alienazione, valorizza la questione del vissuto. Inoltre, quando esplora questo vissuto valorizza anche le locuzioni che esprimono il non riconoscersi. Ciò nonostante, non interroga le possibili ragioni di questo non riconoscersi. Non mi riferisco alle cause del mancato riconoscersi, cause che solo il teorico può ricostruire, bensì alle ragioni attraverso cui il giudizio che dice “non mi ci riconosco” può tanto difendersi, quanto chiarirsi e articolarsi ulteriormente. Queste ragioni non possono essere ricostruite adottando una posizione che guardi al soggetto in terza persona: sono infatti le *ragioni del soggetto*, sebbene la loro esplicitazione possa essere un'offerta del teorico (un'offerta che segue la dinamica esposta poco più sopra).

L'operazione teorica compiuta da Jaeggi su ciò che le persone dicono è un'operazione tesa a ricostruire la struttura della persona, quale è presupposta in quelle enunciazioni. Se ad esempio la frase dice: “mi sento estraneo alla mia vita”, il lavoro di Jaeggi consiste nel chiarire quali caratteristiche devono appartenere alla persona umana per poter essere in un rapporto di estraneità con la sua stessa vita; se la frase dice: “i ruoli che assumo mi mortificano”, il suo lavoro consiste nel mostrare come sia possibile che i ruoli, che sono essenziali al costituirsi della persona, possano arrivare a essere, e a essere sentiti come, mortificanti. Insomma, dal punto di vista di Jaeggi non è importante che cosa i soggetti dicono sulle ragioni per cui non si riconoscono in ciò che appare loro estraneo: importante è che cosa significa, dal punto di vista di una teoria della persona o del soggetto, non riconoscersi in, o sentirsi

estranei a, ciò che in qualche misura è proprio. E quel che significa è che lì è ostacolato o impedito quel processo di appropriazione di cui Jaeggi, dopo averne esposto la struttura, mostra che è una delle prestazioni peculiari della persona¹²¹.

Questo tipo di analisi ha delle implicazioni anche sul problema della fondazione del giudizio critico. Soffermiamoci un momento su questo punto perché è un ottimo luogo da cui apprezzare che cosa cambia quando invece si comincia a prestare attenzione alle ragioni attraverso cui è articolato il giudizio che dice: “non mi ci riconosco”.

Come abbiamo detto, una teoria critica di tipo 2, quando seleziona le situazioni che intende sottoporre a critica, usa come uno dei criteri di identificazione la presenza di un certo stato soggettivo, ad esempio, il vissuto di smarrimento. Per abbreviare un poco l'analisi, assumiamo che lo stato soggettivo chiamato in causa da una teoria critica di tipo 2 porti sempre in sé un qualche rifiuto della situazione in cui si trova il soggetto: così, se lo stato soggettivo è un sentimento o un vissuto, allora sarà una qualche forma di sofferenza o di disagio, mentre se è un desiderio o una credenza, allora sarà un desiderio di trovarsi in una situazione diversa o una credenza che considera la situazione data negativa sotto almeno qualche rispetto importante. Rivolghiamoci ora all'altra operazione che qualunque teoria critica deve compiere, dopo avere selezionato le situazioni sociali che intende criticare e giudicare negative o patologiche: si tratta dell'operazione di giustificazione del giudizio negativo (cfr. § 19). Ebbene, ci sono tre possibili modi di fondare il giudizio negativo formulato dalla teoria: il primo modo (A), fonda il giudizio negativo teorico sul giudizio negativo pratico che è implicito nello stato soggettivo; il secondo modo (B), fonda il giudizio negativo teorico sulle ragioni mobilitate dal giudizio negativo pratico che è implicito nello stato soggettivo, eventualmente dopo averle sviluppate e articolate ulteriormente; il terzo modo (C), fonda il giudizio negativo teorico su qualcosa che è del tutto all'esterno dello stato soggettivo e della sua possibile o reale articolazione simbolica, ad esempio l'essenza umana quale la espone o pretende di esporla l'antropologia filosofica, oppure la natura umana quale emerge dallo studio scientifico dell'uomo.

Applichiamo ora questa tripartizione alla teoria dell'alienazione, dove il rifiuto della condizione alienata si esprime nel giudizio: “non mi ci riconosco”. La domanda che deve guidarci è la seguente: perché la teoria dovrebbe considerare negativo il fatto che un soggetto non riesca a riconoscersi in un certo tipo di cosa? Più precisamente: perché una situazione caratterizzata, fra

¹²¹ Cfr., in particolare, Jaeggi, *Alienazione*, pp. 268-335.

l'altro, dal fatto che i soggetti in essa coinvolti non ci si riconoscono, dovrebbe essere giudicata negativa dalla teoria critica?

Cominciamo dalla risposta C, ma lasciando da parte quella sua variante che individua la negatività della condizione alienata nelle sue caratteristiche essenziali extrasoggettive. Ebbene, la teoria di Jaeggi rappresenta un buon esempio di risposta C, anzi rappresenta due buoni esempi di risposta C. In effetti, dapprima sembra che la tesi di Jaeggi sia questa: la mancata appropriazione, che si realizza nelle condizioni di alienazione, è un negativo perché l'appropriazione è una prestazione fondamentale della persona (o è una condizione dell'esercizio della libertà e dell'autonomia). E questo è un primo esempio di risposta C: il fondamento del giudizio negativo teorico è la struttura della persona o i presupposti strutturali della libertà. In seguito, però, Jaeggi aggiunge (lo abbiamo visto: §12) che la sua analisi non pretende di riguardare la struttura della persona o della libertà, ma l'idea di persona o di libertà-autonomia che è custodita nella nostra tradizione culturale. Ora, al di là del fatto che è piuttosto strano pretendere di articolare un ideale storico-sociale senza fare indagini storiche, ma facendo delucidazioni concettuali che si confrontano con operazioni spiccatamente filosofiche come quelle di E. Tugendhat o H. Frankfurt o J. Raz, resta che questa ulteriore mossa di Jaeggi non fa uscire la sua teoria dalla risposta C: l'ideale tradizionale dell'autonomia non è infatti convocato in discorso perché mobilitato dai soggetti che si sentono smarriti, ma perché Jaeggi, ossia il punto di vista della teoria, lo riconosce non rispettato dalle situazioni di alienazione. (È come se Jaeggi, dopo avere messo tra parentesi le eventuali ragioni mobilitate dai soggetti per porre come negativa la condizione in cui non si riconoscono, poi illustrasse la ragione che i soggetti farebbero invece bene a mobilitare). Ad ogni modo, il tratto distintivo della risposta C è questo: il valore della relazione di appropriazione e del riconoscersi e dunque anche il disvalore e la negatività della relazione di estraneità e del non riconoscersi sono fondati in un qualche luogo che sta al di fuori della prospettiva dei soggetti coinvolti nella situazione alienata.

La risposta C è chiaramente molto onerosa giacché deve mostrare di sapere accedere, oltre che alla prospettiva dei soggetti, anche a quel luogo al di fuori di questa, che è capace di fare da fondamento all'istanza valoriale e normativa mobilitata dal giudizio negativo teorico. Ciò nonostante, è compatibile con una teoria dell'alienazione del tipo 2 (cioè con l'unica forma di teoria dell'alienazione rispettosa della Tesi sul Vissuto) e dunque costituisce una opzione legittima per coloro che si vogliono impegnare a costruire una teoria dell'alienazione definita e consistente.

Quanto alla risposta A, questa ha il fascino della semplicità. Alla domanda: “Perché è negativo non riconoscersi in una situazione e dunque è negativa la situazione che ingenera quel non riconoscersi?”, la risposta A dice: “Perché chi non si riconosce pone questa sua condizione come negativa, ne soffre e, in qualche modo, aspira ad uscirne. Non occorre un fondamento più alto per il giudizio negativo teorico, la sofferenza è più che sufficiente!”. Il problema di una teoria dell’alienazione che adottasse questa risposta è che finirebbe col divenire una semplice ratifica del punto di vista soggettivo. Sarebbe anche difficile non fare del vissuto di smarrimento la condizione necessaria e *sufficiente* della situazione di alienazione. Ecco perché: se la presenza del vissuto di smarrimento non è una condizione sufficiente della presenza della condizione alienata, ciò accade perché potrebbero esserci forme di smarrimento idiosincratiche o comunque generate da linee causali molto particolari e irrilevanti dal punto di vista di una critica sociale; per distinguere queste forme di smarrimento da quelle che sono effettivamente connesse alla condizione alienata occorre definire altre caratteristiche essenziali di questa condizione: lo smarrimento da alienazione sarà allora quello congiunto a queste altre caratteristiche; ora, se il fondamento del giudizio teorico è il puro e semplice rifiuto implicito nello smarrimento, allora quel giudizio non potrà prendere di mira solo lo smarrimento connesso alle situazioni di alienazione, mentre potrebbe farlo solo se il suo fondamento non fosse lo smarrimento come tale, ma lo smarrimento congiunto alle altre caratteristiche della situazione di alienazione; senonché, come potrebbe la risposta A giustificare il fatto che non la semplice sofferenza, ma la sofferenza congiunta a certe caratteristiche extrasoggettive, fonda il giudizio negativo teorico? Non lo potrebbe e da ciò consegue la tesi che intendevamo guadagnare¹²².

Consideriamo infine la risposta B. L’idea è, non solo che il vissuto di smarrimento contenga in sé, talvolta implicitamente, altre volte esplicitamente, il giudizio che dice: “non mi ci riconosco”, ma anche che di tale giudizio possano essere esplicitate e articolate le ragioni, ragioni che mobilitano istanze normative, valori e ideali che la teoria critica può recuperare approfondendone ulteriormente la comprensione e con ciò rendendo più difficile il loro accantonamento. (L’assunto metaetico è che tanto più aumenta la

¹²² Applicando un ragionamento simile a quello appena esposto, si potrebbe anche argomentare che la risposta A rende difficile tener ferma pure la distinzione tra il rifiuto della situazione implicito nello smarrimento e qualunque altro rifiuto della situazione, compreso quello che dice: “non mi va”, “non mi piace”. Perché questo dispiacere dovrebbe contare meno della sofferenza da smarrimento? La risposta A è capace di fondare un criterio di discriminazione tra i due?

comprensione di un ideale, tanto più questo si rivela pregnante e vincolante, cioè non dipendente dalle preferenze o dall'arbitrio di chi lo ha convocato)¹²³.

Con la risposta B, la teoria dell'alienazione non cerca il suo fondamento normativo al di fuori della prospettiva del soggetto, ma neppure in ciò che rende particolare questa prospettiva, bensì in ciò che questa stessa prospettiva mobilita come valido al di là di sé. E la teoria non si limita a prendere atto di questo rinvio a ciò che è più alto, ma lo approfondisce e lo elabora ulteriormente. Conviene chiarire un poco questa prospettiva, anche perché la sua adozione riserva una sorpresa inquietante per il programma di ricerca critico interessato al concetto di alienazione.

25. Quando si impegna a spiegare che cosa, a suo parere, rende negativa la condizione di alienazione, Jaeggi si contrappone, tra gli altri, anche a quel resoconto di tale negativo che lo identifica con un ostacolo all'autenticità. L'alienazione, sostiene Jaeggi, non è ciò che impedisce una vita in armonia con il proprio autentico sé, piuttosto è ciò che impedisce quel produttivo rapporto a sé e al mondo che lei delucida sotto il nome di "appropriazione". In entrambi i casi abbiamo una teoria critica che contrappone l'alienazione a qualcosa che tale teoria ritiene abbia valore, da un lato l'autenticità, dall'altro la relazione di appropriazione. In questi casi è la teoria che pretende di convalidare, sulla base delle sue ragioni, ciò che l'alienazione ostacolerebbe.

L'autenticità, comunque, non è solo il valore definito e difeso da alcune teorie, è anche il contenuto di una rappresentazione sociale che ha una storia e una diffusione che possono essere ricostruite (come ad esempio ha fatto Charles Taylor con gli strumenti e i metodi della storia delle idee). Ora, in quanto (e solo in quanto) ideale sociale, l'autenticità può essere rinvenuta tra le ragioni per cui un soggetto si sente estraneo alla sua vita e dunque non ci si riconosce. Costui potrebbe insomma ritenere che l'attuale conformazione della sua vita non renda giustizia al suo autentico sé e con ciò starebbe mediatamente rinviando al valore che ha una vita che rende giustizia all'autentico sé di chi la vive, cioè starebbe rinviando al valore dell'autenticità.

¹²³ Il fondamento di tale assunto è che comprendere sempre più a fondo un ideale o un valore significa comprendere in maniera sempre più concreta come si relaziona agli altri e dunque come determinatamente è un bene (=come determina il bene e come il bene si determina in quell'ideale). Non sto dunque proponendo che, per l'occasione, venga ribattezzata "comprensione di un ideale" quella fondazione di tale ideale che continuo a concepire come una mediazione che arriva a quell'ideale partendo dal bene (identificato in un qualche principio, ad esempio la Regola d'Oro) a quell'ideale: sto proponendo che qui tale fondazione sia davvero concepita come il processo di comprensione che ho appena richiamato. Qui il bene non è identificabile in un principio determinato, ma in ciò che si espande e concreta in ogni bene, ideale e valore.

Di solito si ritiene che il caso appena tratteggiato sia il caso prototipico della condizione alienata: chi si oppone, quale che sia il modo in cui lo fa (fosse anche solo soffrendola), a una certa situazione, ad esempio la conformazione che ha preso la sua vita, *perché non vi si riconosce* (o perché non vi si riconosce più) è generalmente considerato qualcuno che si sta appellando al valore del riconoscersi in una situazione come quella, cioè al valore dell'autenticità. A questo punto, una teoria che voglia seguire l'opzione C descritta poco sopra, cercherà di mostrare che l'ideale dell'autenticità ha effettivamente valore fondandolo su qualcosa di esterno alla prospettiva dei soggetti che lo hanno convocato; invece, una teoria che segue l'opzione B si impegnerà ad approfondire la comprensione soggettiva di quell'ideale collegandola alla comprensione sociale dello stesso (a cui la prima appartiene) e contribuendo a prolungare e a raffinare ulteriormente anche quest'ultima¹²⁴.

Questa descrizione del caso prototipico ha un apparente virtù: consente di distinguere il malessere da alienazione, cioè quel sentirsi estranei in cui sarebbe incastonato il sentire disattesa la propria aspirazione all'autenticità, da altri malesseri come ad esempio quello da ingiustizia, cioè l'indignazione, in cui si sente disattesa la propria aspirazione alla giustizia, oppure il malessere da dominio, cioè l'umiliazione, in cui si sente disattesa la propria aspirazione alla libertà. Quella descrizione del caso prototipico, però, ha anche un grande difetto: interrompe anzitempo la domanda sulle ragioni per cui ci si può sentire estranei e ci si può non riconoscere in una certa situazione. Perché non ci si riconosce in quella situazione? Risposta: perché non ci si sente nel giusto rapporto con il proprio autentico sé. Ebbene, perché questo rapporto non è quello giusto? Perché il rapporto a sé è avvertito come inautentico? Che cos'è che lo deturpa e immiserisce?

Non appena si formulano queste domande, tra le possibili risposte cominciano a comparire riferimenti a ideali, norme e valori diversi dall'ideale dell'autenticità. In una certa configurazione della sua vita, qualcuno può non riconoscersi perché non vi trova realizzato in alcun modo (o in un modo che gli appare insufficiente) il valore della convivialità; in una certa configurazione del suo lavoro, qualcuno può non trovarvi realizzati i valori dell'ecologia o il valore dell'autonomia; come è ovvio, gli esempi potrebbero continuare. Che cosa ci insegnano questi esempi?

¹²⁴ Si noti che questo passaggio, tramite approfondimento della comprensione dello stesso ideale, dall'ideale quale è evocato dal soggetto e l'ideale quale è articolato dalla tradizione sociale non coincide con la mossa attraverso cui Jaeggi pone la sua elaborazione dell'autonomia come elaborazione dell'ideale sociale dell'autonomia. Lì l'accesso all'ideale sociale non è inteso come un prolungamento e approfondimento della prospettiva del soggetto supposto alienato.

Innanzitutto che il soggetto umano è strutturalmente in relazione a ideali che lo interpellano (= è costitutivamente orientato su ideali e iperbeni) e che, per questo, la situazione in cui non *si* riconosce è una situazione in cui riconosce troppo poco nutrita quell'aspirazione a questo o quell'ideale, che è costitutiva della sua rappresentazione di sé; la situazione che gli pare non rendere giustizia al suo "autentico sé" è una situazione che non rende giustizia alle aspirazioni che costituiscono quel sé.

In secondo luogo e di conseguenza, che la teoria dell'alienazione, avendo da riprendere e approfondire ciascuno di questi ideali, non è vincolata a quell'unica istanza normativa che chiede la non estraneità, ossia che chiede una relazione di appropriazione autentica. E anzi, a questa istanza non accade semplicemente di divenire una fra le tante, piuttosto si rivela una sorta di istanza astratta e generale che si concreta attraverso le altre. La stessa teoria dell'alienazione diventa non una delle tante teorie critiche, ma una sorta di meta-teoria critica: esplicita il modo in cui i vari ideali entrano nel contesto critico, cioè come ciò che si trova disatteso o eccessivamente disatteso nelle situazioni in cui non ci si riesce più a riconoscere.

In terzo luogo e ancora di conseguenza, quegli esempi fanno sorgere una domanda inquietante: è proprio vero che l'unico modo di riconoscere che un certo ideale non si realizza (o non si realizza a sufficienza) in una certa situazione è il modo che passa per lo smarrimento e il non riconoscersi in quella situazione? Se si risponde sì, il rischio è di aver fatto delle nozioni di "smarrimento" e "non riconoscimento" due filosofemi: cioè due nozioni molto astratte che possono essere applicate ai fenomeni più diversi perché non dicono nulla di preciso su nessuno. Insomma, se si risponde sì e si fa della teoria dell'alienazione una metateoria, si corre il rischio di averne fatto qualcosa di inutile, qualcosa che, sebbene in sé consistente, vale per ogni teoria critica perché non dice (quasi) niente di nessuna. Se invece si risponde no e dunque si ammette che è ben possibile per i soggetti impugnare un certo ideale per contrapporsi a e confliggere con una certa situazione, senza dover passare per il vissuto di smarrimento, allora poi ci si trova di fronte a una seconda domanda ancor più imbarazzante, questa: è davvero importante distinguere tra i casi in cui si critica una situazione facendo leva su un qualche ideale tramandato, senza aver provato smarrimento e dunque senza essersi trovati in una condizione alienata, e i casi in cui invece si critica una situazione facendo leva su un qualche ideale tramandato, ma si è prima passati per il vissuto di smarrimento? Se il concetto di alienazione non indica una particolare forma di negativo, bensì un particolare modo di trovarsi a incontrare il negativo (che è sempre dato dall'opposizione tra una situazione e uno o più degli ideali e delle

norme che dovrebbero ispirarla e ordinarla), cioè quel modo per cui la presenza di quel negativo fa sì che i soggetti non si riconoscano in quella situazione, ecco, se è a questo che serve il concetto di alienazione, allora forse non è così fondamentale, in rapporto al compito critico, come la recente riapertura del dibattito induce a pensare¹²⁵.

6. CONCLUSIONE

Siamo partiti dalla recente riapertura del dibattito sul concetto di alienazione e da come le nuove proposte si trovino a doversi confrontare con la varietà dei modi in cui quel concetto era articolato fino a un recente passato. Per poter prendere posizione su questa varietà, cioè per poter indicare i limiti delle teorie tradizionali e per poter precisare la differenza della propria proposta, però, è necessario definire i principi sulla base dei quali disporre in un ordine più o meno sistematico quella varietà. Jaeggi, ad esempio, ripartisce quel campo evocando «due versioni storicamente decisive della critica dell'alienazione», quella esistenzialistica, la cui prima fonte sarebbe Heidegger e quella marxiana, che troverebbe nei *Manoscritti del '44* il suo testo inaugurale¹²⁶. Jaeggi, comunque, non tenta di chiarire, a livello dei nuclei concettuali, la divisione tra queste due versioni. È come se, per non rischiare di produrre delle forzature, si accontentasse di accumulare osservazioni sulle varie differenze tra queste impostazioni. La nostra ricerca ha seguito un'altra strada.

Innanzitutto, per porre una distinzione, occorre aver posto il piano che è comune ai distinti. Questo piano comune è offerto dalle annotazioni

¹²⁵ Ho appena distinto tra, da un lato, il caso in cui la discrepanza tra la situazione e gli ideali e le norme che dovrebbero regolarla è incontrata all'interno di un'esperienza caratterizzata innanzitutto dal non riconoscersi in quella situazione e, dall'altro lato, il caso in cui quella discrepanza è riconosciuta come tale. Dopo avere chiarito questa distinzione, però, ho insinuato il sospetto che la differenza reale che quella distinzione concettuale cattura non sia sufficientemente importante da giustificare l'edificazione di una teoria critica dell'alienazione volta a rendere pensabile il primo caso. Ciò nonostante, la distinzione sopra introdotta può anche ricevere una sobria difesa: ad esempio, è possibile sottolineare che, quando la discrepanza tra la situazione e gli ideali è incontrata all'interno di un vissuto di disorientamento, allora è più difficile che inneschi un'attività trasformativa della situazione o un conflitto con ciò che la trattiene lontana da quegli ideali. L'alienazione sarebbe dunque quel raddoppiamento del negativo che consiste nella difficoltà di affrontarlo. In particolare, nel volume *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane* (pp. 43-466), ho difeso il concetto di "alienazione linguistica" per designare la condizione in cui un soggetto si trova in un rapporto di estraneità con le risorse simboliche che dovrebbero servire sia a comprendere a fondo gli ideali, sia a elaborare le situazioni (e dunque anche a commisurarle a quegli ideali).

¹²⁶ Jaeggi, *Alienazione*, pp. 54-55.

grammaticali sul concetto di alienazione. Abbiamo sostenuto che le varie concezioni dell'alienazione possono essere ricostruite come teorie che definiscono una condizione in cui almeno un soggetto si trova in relazione a un certo tipo di cosa (la relazione con sé, la sua libertà, il suo lavoro, i prodotti del suo lavoro, la configurazione della sua esistenza in generale ecc.), in un *modo*, etichettato "estranità", che non è quello normativamente richiesto dai termini in gioco in quello stesso rapporto. (Dove la locuzione: "i termini in gioco", che serve a evocare il terreno su cui si radica il vincolo normativo, può designare la natura o essenza del soggetto, la natura o essenza del suo rapporto con quel qualcosa, ad esempio l'essenza del lavorare, oppure il benessere di quel soggetto o la sua salute psico-fisica, o ancora qualcuno degli ideali sociali su cui è chiamato a commisurarsi e che dunque strutturano il suo rapporto con sé ecc.).

Se questo è lo schema sulla base del quale è possibile ricostruire le varie teorie dell'alienazione, allora, una volta che siano state così ricostruite, diventa finalmente possibile confrontarle in una maniera non meramente dossografica. Si potrà ad esempio distinguerle sulla base di ciò che collocano nel posto del "qualcosa con cui il soggetto può essere o non essere nel rapporto di estraneità", oppure sulla base di ciò che considerano il fondamento del vincolo normativo che pone il rapporto di estraneità come una privazione del rapporto di appropriazione. Un'altra possibile distinzione è poi quella che passa per il modo in cui viene concretamente definito il rapporto di estraneità. Ebbene, è su quest'ultima modalità di distinzione che ci siamo concentrati, valorizzando, come Criterio di Discrimine, l'alternativa tra considerare essenziale e considerare non essenziale, nel rapporto di estraneità, la presenza di un certo vissuto soggettivo, etichettato come "vissuto di smarrimento". L'applicazione di questo criterio al campo delle varie teorie dell'alienazione, antiche o recenti, produce una ripartizione delle stesse in due gruppi, il gruppo delle teorie che definiscono la relazione di estraneità senza fare riferimento al vissuto, in particolare al vissuto di smarrimento, (sono teorie del tipo 1) e il gruppo delle teorie che invece definiscono quella relazione operando quel riferimento (sono teorie del tipo 2).

Quella che abbiamo valorizzato è una partizione molto generale, ma non è una partizione vaga, come prova il test dell'assuefazione: se una teoria dell'alienazione ammette che un soggetto possa essere nella condizione alienata senza sentirsi in alcun modo smarrito, ma ad esempio sentendosi soddisfatto, allora quella teoria non pone il vissuto di smarrimento come essenziale alla condizione alienata. Naturalmente a una domanda che non è vaga è possibile offrire delle risposte vaghe e incerte, come accade quando si

comincia a sostenere che lo smarrimento può essere inconscio. No, lo smarrimento è un vissuto di coscienza, quello che può succedere è che non sia ampiamente elaborato dal soggetto che lo prova, cioè che sia avvertito, magari talvolta, ma che non sia messo a tema come problema importante o sintomo che esige che si faccia qualcosa per farvi fronte.

Per la ragione appena menzionata, il test dell'assuefazione non è ancora sufficiente per collocare da una parte o dall'altra della partizione le varie teorie dell'alienazione: in effetti, non è difficile immaginare che allo "smarrimento inconscio" faccia da complemento un'assuefazione che però è effettiva "solo a livello della coscienza". Per non farsi imbrigliare da queste formule che, cercando di fare spazio a fenomeni sottili, producono solo l'effetto di intorbidire le acque, è stato necessario distillare una sorta di nuovo test. È il test che deriva dalla Tesi sulla Seconda Persona, tesi che abbiamo formulato così: per accertare la presenza del vissuto di smarrimento non si può evitare il passaggio per un confronto in seconda persona con il soggetto supposto smarrito.

La partizione tra sedicenti teorie dell'alienazione che non danno un ruolo essenziale al vissuto di smarrimento nel definire la relazione di estraneità e sedicenti teorie dell'alienazione che invece danno a quel vissuto questo ruolo essenziale è una partizione valida e interessante in se stessa, ma noi l'abbiamo integrata con una tesi che la rende fondamentale, si tratta della Tesi sul Vissuto. Questa tesi dice che le teorie che non danno allo smarrimento un ruolo essenziale non meritano il nome di "teorie dell'alienazione", ossia usano la parola "alienazione" in senso equivoco: la risemantizzano in un modo che distorce sia la sua ispirazione originale, sia i suoi usi comuni, cioè la risemantizzano in un modo che non si ricollega all'idea fondamentale o nucleare che quella parola veicola.

A proposito di quelle che per la Tesi sul Vissuto sono le uniche teorie dell'alienazione, abbiamo poi chiarito lo statuto epistemologico dell'accertamento, condotto in un'interazione in seconda persona con il soggetto supposto alienato, della presenza del vissuto di smarrimento. Questo ci ha condotto a introdurre la nozione che designa quel particolare atto mentale che consiste nel riconoscersi o nel mancare di riconoscersi in qualcosa. Lo stato che corrisponde a tale atto, lo abbiamo poi rinvenuto al cuore del vissuto di smarrimento. Il soggetto che è in una relazione di estraneità con un certo tipo di cosa è, tra l'altro, un soggetto che vive uno smarrimento, il che significa perlomeno che *non si riconosce in ciò con cui è nella relazione di estraneità*.

Il giudizio che dice: “Non mi ci riconosco”, lo abbiamo separato dalla semplice espressione di una preferenza negativa, oltre che da un’asserzione che si misura sulla verità, come l’asserzione che esprime una constatazione o quella che esprime rilevamento della correttezza di una deduzione. Quel giudizio ha una sua misura, infatti può appoggiarsi a ragioni. E a queste ragioni può poi riferirsi, approfondendole e sviluppandole, la stessa teoria critica, che dunque non è obbligata a fondare l’istanza normativa in qualche regione della realtà esterna alla prospettiva dei soggetti (e alla prospettiva più ampia a cui quella appartiene e cioè la prospettiva sociale).

Quando poi ci siamo chiesti in che cosa consistano le ragioni che possono sostenere il giudizio che dice: “Non mi ci riconosco”, abbiamo visto che, in ultima analisi, queste ragioni mobilitano ideali sociali. Si tratta di capire se mobilitano solo quell’ideale che è l’autenticità, oppure se possono mobilitarne anche altri o addirittura solo altri (qualora l’autenticità fosse intesa come una sorta di qualità generale del buon rapporto con gli ideali su cui si è costitutivamente orientati).

Ebbene, se si ammette che gli ideali mobilitati da chi “non si riconosce” nella situazione che vive possono essere i più vari, allora poi ci si trova a dover affrontare alcune inquietanti domande sulla effettiva importanza ed efficacia, in relazione al compito critico, di quella teoria dell’alienazione di cui qui abbiamo mostrato entro quali limiti può costituirsi come una teoria critica formalmente consistente.

Al termine del movimento della presente ricerca, sul campo restano, da una parte, le teorie critiche (del tipo 1) che non fanno spazio al vissuto e che hanno da affrontare, per essere teorie ben definite, sia alcuni compiti (§ 17), sia l’obiezione contro il paternalismo, come l’abbiamo riformulata qui (§ 21): queste teorie, tuttavia, non includono una teoria dell’alienazione. Dall’altra parte, restano le teorie critiche (del tipo 2) che fanno leva sul vissuto di sofferenza, sul suo accertamento in seconda persona (accertamento che dunque richiede l’atto del riconoscersi in un’articolazione del proprio vissuto), sulle ragioni di quella sofferenza e, infine, sugli ideali da queste convocati¹²⁷. Tra queste teorie, però, quelle dell’alienazione potrebbero essere le meno importanti in relazione al compito critico.

¹²⁷ Una difesa di queste teorie dal punto di vista di una filosofia morale che voglia essere filosofia pratica, l’ho offerta nel già citato volume: *L’esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*. Lì, tuttavia, non è approfondito il ruolo degli ideali socialmente intessuti.