

Alice Romagnoli

# LA VITA ESTRANEA

*Critica dell'alienazione contemporanea*

F

*Filosofia*

FrancoAngeli

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

**Alice Romagnoli**

# **LA VITA ESTRANEA**

*Critica dell'alienazione contemporanea*

**FrancoAngeli**

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici e del Dipartimento di Scienze della Formazione, dei beni culturali e del turismo dell'Università degli studi di Macerata.

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

*A Carla, Giorgio e Rodolfo*

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

F. De André, *Smisurata preghiera*



# Indice

<b>Prefazione</b> , di <i>Roberto Mancini</i>	pag. 9
<b>Introduzione</b>	» 13
<b>1. Ripresa del concetto di alienazione nel dibattito filosofico contemporaneo: Rahel Jaeggi</b>	» 19
1.1 Verso un paradigma relazionale	» 19
1.1.1 Quale sé?	» 19
1.1.2 La relazione di appropriazione	» 23
1.2 « <i>Come, non che cosa</i> »: ripensare la <i>Entfremdung</i>	» 28
1.2.1 La svolta formale	» 28
1.2.2 L'alienazione come relazione deficitaria	» 33
1.3 Un problema <i>sociale</i>	» 39
1.3.1 Alienazione e diagnosi della società	» 39
1.3.2 Critica delle patologie del lavoro contemporaneo	» 42
1.4 Alcuni punti critici	» 49
<b>2. L'analisi sociologica di Hartmut Rosa</b>	» 55
2.1 Critica dei tempi sociali	» 55
2.1.1 Una società prigioniera della velocizzazione	» 57
2.1.2 La critica dei tempi sociali come critica dell'alienazione	» 64
2.2 Diagnosi della tarda modernità	» 72
2.2.1 Vivere nell'accelerazione	» 72
2.2.2 Alienazione e patologie contemporanee	» 77
2.3 Per una società diversa: la risonanza col mondo	» 83
2.3.1 Un tentativo necessario	» 83
2.3.2 Risonanza e disalienazione	» 88
2.4 Alcuni punti critici	» 94

<b>3. Fenomenologie dell'alienazione nella filosofia francese contemporanea</b>	» 99
3.1 L'alienazione secondo Franck Fischbach	» 101
3.1.1 Un soggetto senza-oggetto	» 101
3.1.2 Una realtà intollerabile	» 108
3.1.3 L'alienazione come concetto della filosofia sociale	» 115
3.2 Il punto di vista di Stéphane Haber	» 121
3.2.1 Rigenerare il concetto: la <i>dépossession</i>	» 121
3.2.2 L'alienazione di secondo grado	» 127
3.2.3 Il «sistema» neocapitalista	» 132
3.3 Alcuni punti critici	» 137
<b>4. Verso un futuro possibile. Percorsi attuali di disalienazione</b>	» 145
4.1 L'alienazione come costellazione contemporanea	» 146
4.1.1 <i>Die Entfremdung</i> oggi	» 147
4.1.2 Breve focus: alienazione e habitare	» 152
4.1.3 Problemi e questioni irrisolte	» 160
4.2 Bilancio sulla dialettica come pensiero	» 168
4.2.1 Fondazione del concetto	» 169
4.2.2 La teoria critica	» 174
4.2.3 La filosofia sociale: alienazione senza dialettica	» 179
4.3 Un nuovo paradigma	» 184
4.3.1 Oltre la sociologia	» 185
4.3.2 Un tentativo possibile: l'antropologia interculturale	» 188
4.3.3 Ri-orientare lo sguardo	» 192
<b>Conclusioni</b>	» 199
<b>Bibliografia</b>	» 203
<b>Ringraziamenti</b>	» 211

---

*Riconoscere il degrado per liberare la vita*

Roberto Mancini

Com'è noto, i pericoli più insidiosi sono quelli non percepiti. Se parliamo di pensiero critico è proprio per evocare tanto la presa di coscienza di ciò che ci minaccia o degrada la nostra dignità quanto la scoperta di ciò che potrebbe liberarci.

Questo libro di Alice Romagnoli, dedicato a *La vita estranea. Critica dell'alienazione contemporanea*, è in tal senso una testimonianza della vitalità di quel pensiero critico che attualmente – con il proliferare di ideologie quali il neoliberismo, il razzismo, il sessismo, il neofascismo, l'apologia della tecnocrazia, l'egemonismo imperiale, il settarismo e il negazionismo – sembra messo all'angolo e coltivato da ristretti circoli intellettuali.

Romagnoli fa luce in particolare su una zona poco frequentata dal pensiero contemporaneo. Infatti la sua ricerca s'interroga sulle dinamiche dell'alienazione dell'umanità nella società globale ed esamina il contributo delle non molte teorie filosofiche che oggi si fanno carico della questione. Non si tratta solo di un sentimento di spaesamento o di smarrimento, si tratta di una spirale multiforme di falsificazione e disgregazione dell'esistenza per una grande moltitudine di persone.

Già per questa ragione il lavoro svolto da Romagnoli si annuncia prezioso come strumento di lettura delle patologie interiori e sociali legate all'alienazione e come contributo al rinnovamento della teoria critica della società di origine francofortese. Ma ancora prima di entrare nel merito del percorso del libro, vorrei sottolineare un'acquisizione filosofica di fondo – attinente allo spirito e al metodo – che esso ci offre.

Gran parte della tradizione del pensiero europeo, specialmente nei secoli della modernità, si è configurata adottando un modello di razionalità oggettivante, compiaciuta dell'astrazione, insensibile alle voci del mondo, al sentire dei viventi, alla sofferenza e alla gioia, chiusa a ogni risonanza.

Soprattutto sui versanti del pensiero politico ed economico questa si è rivelata una razionalità matematizzante e competitiva, bellica ed etnocentrica, insieme universalista ed escludente.

Occorre ormai comprendere che non ha alcun senso una filosofia che si riduca a “ovattare la portata tragica delle dinamiche di alienazione”, come scrive Romagnoli. Perciò lei dà prova di come si muova lucidamente una ragione sensibile, che sa vedere perché ascolta, che sa avvertire la risonanza degli eventi e delle scelte, che sa tenere conto delle conseguenze umane, emotive, esistenziali e collettive di questa o di quella logica di organizzazione sociale della vita.

Per studiare e capire i fenomeni dell’alienazione, riuscendo anche a delineare le vie del suo superamento, è indispensabile che la ragione critica non sia essa stessa alienata, persa nel vortice del raziocinare astratto e convinta dell’autosufficienza del concetto. La ragione deve mantenersi in amicizia con la vita, accogliente con la dignità e l’esperienza dei viventi, orientata al valore incarnato della loro dignità.

La riflessione che Romagnoli svolge, nel dialogo con le voci della teoria critica dell’alienazione oggi, apre così al riconoscimento di quei fondamenti normativi, nel contempo concreti e universali, che fanno da misura per esercitare la critica del degrado e del dominio. In tal modo l’alienazione può essere riconosciuta e studiata senza smarrire le ragioni della critica e il senso delle possibili alternative di liberazione. Perciò questo libro ha una duplice valenza, critica ed euristica, perché delinea sia una fenomenologia delle forme attuali dell’alienazione, grazie all’apporto delle teorie qui riprese, sia un orizzonte e una via di disalienazione.

Dopo aver chiarito il nucleo dell’eredità lasciata dalla tradizione hegelomarxiana, entro la quale la teoria dell’alienazione aveva assunto la sua forma classica e più celebre, l’autrice mette in luce i contributi recenti di Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa, Franck Fishbach e Stéphane Haber. Di ciascuno di questi apporti Romagnoli sa cogliere il nucleo essenziale e più fecondo nel cammino verso una teoria critica integrata.

L’esito della ricognizione non si risolve in un quadro puramente ricostruttivo, comunque rilevante perché riferito ad autori poco noti al grande pubblico, ma si manifesta in una prospettiva teoretica capace di assumere la dignità umana, unica in ciascuna e ciascuno e indissolubilmente universale secondo la pluralità interculturale. Manifesta allora tutta la sua plausibilità la maturazione di un senso non particolaristico del *noi*. Oltre il primato patologico dell’io e oltre il discorso spesso puramente comparativo della pura apologia delle differenze, la prospettiva del *noi solidale* può ispirare la nascita di soggettività sociali e politiche in grado di affrontare le tendenze che causano l’alienazione e di liberare la vita della società.

Per queste ragioni *La vita estranea* è un'opera non solo istruttiva e originale, ma coinvolgente e capace di invitare chi legge a ritrovare con fiducia il senso della propria responsabilità. Una responsabilità vissuta non come peso oppressivo, bensì come creatività che si attua nel disobbedire a tutte le logiche di dominio e nel promuovere la liberazione della propria esistenza e della vita comune.

L'orizzonte che così si schiude è stato ben evidenziato da Albert Camus, un autore caro ad Alice Romagnoli, quando scriveva: “è per tutte le esistenze allo stesso tempo che insorge lo schiavo quando giudica che un determinato ordine nega in lui qualcosa che non gli appartiene esclusivamente, ma che è quel luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che lo insulta e lo opprime, hanno pronta una comunità”<sup>1</sup>. L'unica precisazione qui riguarda il fatto che probabilmente non l'hanno pronta, ma devono imparare ogni giorno a realizzarla.

<sup>1</sup> A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951 p. 24.



### *Ricostruzione di un problema attuale*

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

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

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

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

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

Che cosa vuol dire «alienazione» è la domanda da cui questo lavoro nasce e a cui ogni pagina tenta di rispondere. Il concetto ha infatti assunto differenti significati nel corso della sua evoluzione e molteplici fenomeni, di natura differente, sono stati letti in termini di alienazione. È alienazione il trasferimento del diritto di proprietà su un dato bene, è alienazione il processo di scissione e di separazione da qualcosa che invece appartiene all'uomo, è alienazione la perdita di controllo su se stessi e sulle proprie scelte, il sentimento di estraneità nei confronti della propria vita, il profondo sradicamento della propria esistenza. L'alienazione è dunque spossessamento, lacerazione, estraniamento, ma anche eteronomia e disgregazione.

Questa molteplicità di significati appartiene al concetto sin dalle sue origini. Guardando indietro nella storia di questa categoria filosofica, ci si accorge che

<sup>1</sup> G. Giudici, *Mi chiedi cosa vuol dire*, in id., *Poesie 1953-1990*, I, Garzanti, Milano 1991.

tale caratteristica emerge sin nelle interpretazioni più classiche. In Hegel l'alienazione può esser definita un concetto *plurale* in quanto plurali sono i termini usati, i significati e le fonti da cui essi provengono. L'alienazione come *Entäußerung* (e il più raro *Veräußerung*) è qualcosa di diverso dall'alienazione come *Entfremdung*<sup>2</sup> poiché mentre *Entfremdung* descrive situazioni in cui è presente estraneità e scissione e ha pertanto significato tendenzialmente negativo, *Entäußerung* e *Veräußerung* rimandano alla semantica della rinuncia e possono assumere anche una valenza positiva.<sup>3</sup> In questo secondo caso l'alienazione assume il significato di «oggettivazione» intesa nel senso di una esteriorizzazione che permette il divenire altro da sé e conduce alla piena realizzazione. Tale è il movimento rintracciabile nel processo di *Bildung* compiuto dallo Spirito hegeliano che non è mai in quiete (*Ruhe*) ma è impegnato in un «continuo movimento progressivo»<sup>4</sup> in cui fuoriesce da se stesso per poi riconoscersi in questo esser-altro. L'alienazione in Hegel significa però – e senza che ciò implichi una contraddizione – anche profonda estraneazione che si manifesta nei fenomeni storici e nella vita dello Spirito ogniqualevolta l'operazione di astrarre da sé, propria e necessaria alla vita, diviene astrazione nel senso di una potenza che spezza ciò che è unito.<sup>5</sup> In questo modo l'oggettivazione e il divenire-altro si rovesciano nel negativo della scissione e del dominio. La figura che forse maggiormente ci restituisce un'immagine di questo tipo di alienazione è Abramo descritto da Hegel come «un forestiero sulla terra» (*ein Fremdling auf Erden*) che si mantiene sempre, nella sua esistenza «in rigorosa opposizione verso tutto».<sup>6</sup>

Con Marx l'*Entfremdung* diviene un fenomeno economico-politico. Compiendo un restringimento di campo rispetto a Hegel, l'alienazione è nei testi marxiani il risultato di determinate condizioni storiche e socio-economiche che sono quelle dell'economia di mercato capitalista. In questo quadro il concetto di *Entfremdung* viene spogliato di ogni valenza positiva e assume un valore critico e rivoluzionario che in Hegel non poteva ancora avere. Ciò

<sup>2</sup> In Hegel non troviamo un utilizzo tecnico dei termini e non è possibile tracciare per ciascuno di essi una definizione univoca.

<sup>3</sup> Come riporta Marcella D'Abbiere nel suo studio, è positiva la *Entäußerung* «di chi, lasciando andar via da sé la opposizione, si riconosce (come specifica la *Fenomenologia*) nell'altro a sé uguale». M. D'Abbiere, «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, p. 26.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2008, p. 59.

<sup>5</sup> Su questa interpretazione insiste Roberto Mancini per il quale l'astrazione è quel processo che, spezzando e isolando, assottiglia la divisione che a sua volta è condizione del dominio. Si veda R. Mancini, *La fragilità dello Spirito. Leggere Hegel per comprendere il mondo globale*, Franco Angeli, Milano 2019.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*, trad. it. E. Mirri, L. U. Japadre, Firenze 1970, p. 18.

non significa però che esso perda la sua polivocità. L'alienazione marxiana emerge dalle condizioni dell'operaio salariato su quattro livelli: nel rapporto che egli instaura con gli oggetti del proprio lavoro, con l'attività produttiva, con se stesso in quanto uomo e con gli altri.<sup>7</sup> In una condizione di alienazione, ci mostra Marx, gli uomini non possiedono ciò che producono e vi è pertanto espropriazione, estraneazione e sfruttamento; non si identificano con la propria attività alla quale sono costretti per necessità e di conseguenza non vi è libertà; vivono relazioni (con gli altri e con se stessi) spogliate di ogni senso, strumentalizzate e reificate in cui qualsiasi forma di riconoscimento risulta impedita. L'*Entfremdung* ha un solo nome ma continua comunque a descrivere molteplici fenomeni.

Questo breve passaggio attraverso Hegel e Marx ci mostra che la categoria filosofica di alienazione promette sin dai suoi primi passi di essere uno strumento analitico estremamente ricco, capace di descrivere un ampio spettro di fenomeni di centrale importanza nell'analisi della società e dell'esistenza individuale. Tale ricchezza convive però col rischio costante di trasformarsi in confusione. Nel corso della sua evoluzione e diffusione il concetto si allontana dall'interpretazione hegeliana e da quella marxiana, prende le distanze dai suoi significati più classici, amplia il suo raggio di applicazione e si perde nella sua stessa ricchezza. Nel mentre, cambia anche la società che esso denunciava, la quale si modifica profondamente e in maniera continua.

Per questi motivi la domanda circa l'alienazione mi sembra non possa dirsi ancora esaurita. Anzi. Occorre chiarire che cosa voglia dire oggi la parola alienazione e se essa abbia ancora un significato. Queste due domande attraversano i capitoli e interrogano tutti gli autori qui presi in esame. Il punto di partenza da cui l'analisi prende avvio è la constatazione di quella che mi pare un'evidente contraddizione: mentre da un lato, oltrepassati il fordismo e l'identificazione tayloriana del lavoratore come operaio-scimmia, il concetto di alienazione si direbbe ormai superato nel mondo odierno del lavoro sempre più *smart*, dall'altro lato l'esistenza nella società contemporanea si mostra permeata da contraddizioni e dinamiche estranianti che provengono da più parti. Sfruttato, sradicato, disorientato ed eroso da un individualismo esasperato, il soggetto contemporaneo appare allo stesso tempo lontanissimo eppure simile al lavoratore salariato dalla cui condizione prendeva avvio la critica dell'alienazione.

Da qui deriva l'esigenza di chiedersi se l'alienazione sia davvero un fenomeno superato, appartenente ad un passato che non ci riguarda più, o se al contrario ci siano oggi nuove forme di alienazione che richiedono un concetto

<sup>7</sup> Si veda K. Marx, *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.

opportunamente recuperato per poter essere individuate e comprese. Detto diversamente, «non c'è più alienazione o semplicemente non disponiamo più del suo concetto?».<sup>8</sup> Quella di alienazione non è una categoria il cui senso è stato fissato una volta per tutte, ma dev'essere piuttosto pensata come una costellazione di significati che possono modificarsi e ampliarsi nel corso del tempo. Le definizioni che l'alienazione assume devono perciò essere rimesse in gioco e vanno ritagliate su misura dell'analisi del presente che si vuole andare ad indagare. Per questo motivo, anche a più di duecento anni dalla nascita di Karl Marx, risulta lecito chiedersi se il concetto di alienazione possa ancora oggi giocare un ruolo essenziale nella comprensione, nella critica e nella possibilità di avviare un processo di trasformazione del nostro presente.

La riattualizzazione della categoria di alienazione nel contesto della contemporanea teoria critica impegna la parte centrale e più corposa di questo lavoro, il cui intento è quello di far emergere il valore analitico ed euristico che il concetto mantiene nella lettura della società in cui viviamo e della nostra esistenza all'interno di essa. Verso tale scopo si dirigono i primi tre capitoli che entrano nel vivo del dibattito contemporaneo presentando la ripresa della categoria di alienazione in Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa, Franck Fischbach e Stéphane Haber. L'ultimo capitolo, invece, muove dal pensiero di questi autori e fornisce un resoconto di quanto emerso attraverso di essi per poi spostarsi verso una rielaborazione più originale in grado di evidenziare gli aspetti critici delle contemporanee teorie dell'alienazione e di far emergere un nuovo paradigma entro cui ricomprenderle.

Nel secolo scorso l'alienazione è stata detta in molti modi. Dal 1932 in poi, dopo un primo periodo di scoperta del concetto,<sup>9</sup> esso è debordato dagli ambienti marxisti, ha riempito le riflessioni sociali e le denunce politiche divenendo uno dei temi centrali della produzione culturale e non solo. In modo particolare negli anni '60 e '70 un certo sentimento di estraneità sembrava appartenere un po' a tutti, qualsiasi cosa volesse dire. «Io sto bene, io sto male, io non so dove stare» avrebbero riassunto qualche anno dopo i CCCP.

In maniera paradossale ma perfettamente in linea con le caratteristiche del sistema capitalista, quel concetto formulato per denunciare l'impoverimento e la mercificazione dell'uomo finisce col divenire anch'esso una particolare merce di consumo del mondo culturale. Considerata ormai svuotata e talmente amplificata da risultare quasi inconsistente, dopo una tale diffusione onnidirezionale la categoria di alienazione viene via via abbandonata

<sup>8</sup> R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main 2005 (*Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, trad. it. A. Romoli, G. Fazio, Castelveccchi, Roma 2017, p. 28).

<sup>9</sup> Si veda E. Donaggio, *Una brutta fine. Breve storia del concetto di alienazione*, "La società degli individui", n. 62, 2018/2, pp. 21-24.

dal linguaggio filosofico e politico sino a quasi scomparire sul finire del '900. A questo graduale affossamento del concetto non è però mai corrisposto un reale miglioramento delle condizioni e dei fenomeni che l'alienazione denunciava. Guardando alle analisi sui mutamenti della condizione umana nella tarda modernità e in particolare nell'età della globalizzazione, ciò che si evidenzia sono ovunque fenomeni di disintegrazione dell'identità dei soggetti e della personalità. Tutte le metafore utilizzate in questo campo per dare un'idea del *disagio della modernità*, per dirla con Charles Taylor,<sup>10</sup> rimandano all'idea della frantumazione e del cambiamento di stato: l'individuo della società globale contemporanea è liquido,<sup>11</sup> sradicato, polverizzato. Se ci si sposta alle indagini sociologiche sul mondo del lavoro il risultato non migliora, anzi. Ciò che emerge è un quadro differente rispetto a quello dei *Manoscritti* di Marx, eppure non meno allarmante. Il *boss* da cui si dipende può oggi essere un algoritmo<sup>12</sup> e lo sfruttamento ormai normalizzato assume altri nomi (*stage*, tirocini,<sup>13</sup> flessibilità), ma la sostanza del lavoro salariato capitalista non cambia; i lavoratori continuano ovunque a decadere *a merce*, *alla più misera delle merci*.<sup>14</sup>

È da questo scenario che la discussione sull'alienazione riemerge oggi in una nuova fase, o tenta almeno di farlo. Da qualche anno, diversi autori nell'ambito della nuova teoria critica della società stanno cercando di riabilitare il concetto per recuperarne la capacità analitica ed euristica. Ripercorrendo alcuni momenti di questa "nuova fase" della categoria di alienazione, i capitoli che seguono intendono rispondere ad alcune domande-chiave di questo lavoro: può una rinnovata idea di alienazione divenire una categoria utile alla comprensione della società odierna? E in che modo attualizzarla e ridefinirla?

<sup>10</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto 1991 (*Il disagio della modernità*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma 1994).

<sup>11</sup> Z. Baumann, *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005 (*Vita liquida*, trad. it. M. Cuperello, Laterza, Roma 2008).

<sup>12</sup> S. O' Connor, *When your boss is an algorithm*, "Financial Times", Settembre 8, 2016, <<https://www.ft.com/content/88fdc58e-754f-11e6-b60a-de4532d5ea35>> (ultimo accesso 21/04/2022).

<sup>13</sup> Si veda R. Cillo, *Nuove frontiere della precarietà del lavoro. Stage, tirocini e lavoro degli studenti universitari*, Edizioni Cá Foscari, Venezia 2017.

<sup>14</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 66.



# *1. Ripresa del concetto di alienazione nel dibattito filosofico contemporaneo: Rahel Jaeggi*

## **1.1 Verso un paradigma relazionale**

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

### *1.1.1 Quale sé?*

Nell'introdurre il suo lavoro, Rahel Jaeggi sottolinea che il suo scopo non intende essere quello di individuare i fenomeni in cui l'alienazione oggi si manifesta e partire da essi per ridefinire il concetto, quanto piuttosto quello di compiere «*un'analisi categoriale dei concetti fondamentali e delle assunzioni che stanno alla base del modello interpretativo proprio del concetto di alienazione nelle sue diverse manifestazioni*».<sup>1</sup> Per dire che qualcosa o qualcuno

<sup>1</sup> R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 29.

è alienato occorre cioè muovere da alcuni presupposti filosofici e antropologici che stanno alla base del modo in cui intendiamo il rapporto con noi stessi, con gli altri e col mondo. Sono questi assunti di base che, stando a Jaeggi, devono essere chiariti per poter aggiornare la categoria di alienazione. Se l'alienazione è sinonimo di scissione, occorre ridefinire cosa significhi affermare che una persona è interiormente scissa; se l'alienazione è estraneazione di ciò che è proprio, bisogna capire in che senso qualcosa si possa dire "nostro" e come vada intesa la sua estraneità; se l'alienazione è perdita da parte del soggetto del suo legame col mondo, è necessario intendersi sulla costituzione di questo soggetto. In modo particolare quest'ultimo aspetto risulta centrale ai fini della nostra indagine in quanto in Jaeggi la ridefinizione dell'alienazione procede da una certa concezione del soggetto sulla cui costituzione occorre fare chiarezza innanzitutto. Per questo motivo, prima di arrivare alla riformulazione vera e propria del concetto risulta importante fare un passo indietro e capire su quale base essa poggia, quindi, su quale sé.

La concezione antropologica che fonda il pensiero dell'autrice è di tipo appropriativo e concepisce il sé come un processo aperto e mai concluso. Il soggetto cui si fa riferimento è fluido – in quanto non è mai già dato – e si costruisce attraverso le relazioni che tesse, le azioni che compie, le scelte che intraprende. Il sé è cioè qualcosa che non può essere definito a priori in quanto si dà forma solo attraverso lo svolgimento della sua esistenza. Allo stesso tempo, questo processo di formazione non può mai dirsi ultimato o pienamente concluso in quanto ogni relazione, ogni scelta e ogni azione aggiungono degli elementi al divenire del soggetto.

Il sé cui Jaeggi si riferisce è dunque indefinito e mai completamente definibile, ma non per questo dev'essere inteso come un ente astratto od etereo; per la studiosa tedesca non può mai darsi alcun sé fuori dal mondo e fuori da quell'insieme di relazioni sociali che rendono possibile il suo divenire. La concezione che Jaeggi pone al centro della sua analisi è quella di un sé che potremmo definire *incarnato*, cioè «un sé mondano e agente: che trova se stesso già da sempre agendo nel mondo e che non può essere separato da esso».<sup>2</sup> Il soggetto che stiamo qui tentando di comprendere dunque non si definisce in maniera aprioristica, ma solo all'interno delle sue relazioni concrete e delle azioni che compie nel particolare.

Fin da subito tre elementi risultano centrali: la fluidità, la relazionalità e la mondanità del sé. Questo soggetto è impegnato in un continuo processo di costruzione e realizzazione nel quale si arricchisce e si sviluppa attraverso le

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 246.

relazioni che incontra e instaura. Accanto a questo aspetto e in stretta connessione con esso, il sé che stiamo qui caratterizzando è solo in quanto si esteriorizza nel mondo e si relaziona ad esso e in esso. Detto diversamente, il sé non esiste antecedentemente al suo *gettarsi* nel mondo, in quanto è nel mondo che esso si articola e si realizza. Il processo di esteriorizzazione è dunque il movimento attraverso cui il sé si appropria di se stesso ed entra in quel mondo relazionale fondamentale al suo essere e alla sua formazione. Su questo aspetto il punto di contatto tra Jaeggi e Hegel risulta evidente. Il sé che stiamo qui delineando è il risultato di un processo di appropriazione ed esteriorizzazione che richiama per diversi aspetti il *Geist* hegeliano che nella *Fenomenologia* si realizza soltanto attraverso un continuo processo di *Bildung* il cui primo momento è appunto un movimento di esteriorizzazione e oggettivazione (*Entäußerung*). Riprendendo in maniera esplicita questa impostazione hegeliana, Jaeggi scrive

Il sé, ossia «ciò che costituisce ciò che siamo», non può essere separato dalle sue espressioni e dalle sue esteriorizzazioni nel mondo. Non c'è quindi prima un «sé», in riferimento al quale, in un secondo momento, si potrebbe chiedere come possa esprimersi e realizzarsi; piuttosto, ciò che chiamiamo «sé» si forma nella misura in cui si esprime, si «esteriorizza» e con ciò «si dà una realtà» (Hegel).<sup>3</sup>

In questo senso il soggetto che stiamo qui prendendo in esame non solo si realizza, ma esiste sempre e solo «fuori, non dentro».<sup>4</sup> L'esteriorizzazione e anche la fluidità, la relazionalità e la mondanità risultano dunque elementi centrali nella comprensione del sé che costituisce la base dell'analisi dell'alienazione. Per completare questo quadro, Jaeggi individua altri due concetti chiave: quello che lei stessa definisce *Essere come fare*<sup>5</sup> e l'identificazione. In linea con quanto evidenziato sin qui, Jaeggi insiste sulla centralità dell'azione nella costituzione e nella comprensione del sé di cui sta parlando. L'essere del soggetto è legato alla dimensione del fare in una doppia accezione che potremmo definire come segue: l'essere è in quanto *fa* ed è ciò che *fa*. Un sé che non si dà forma attraverso le relazioni, le scelte e le azioni che intraprende è vuoto al pari del *Geist* hegeliano privato del suo processo di *Bildung*, o meglio, semplicemente non è. Allo stesso tempo il sé si appropria di se stesso esteriorizzandosi e relazionandosi e può perciò essere definito, come Jaeggi stessa scrive riprendendo Sartre: «una somma delle proprie azioni».<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Vi è però un'altra accezione in cui il fare/farsi del soggetto può essere inteso che risulta particolarmente interessante. L'autrice riprende il concetto di articolazione elaborato da Charles Taylor<sup>7</sup> e si focalizza sulla dimensione creativa del processo di articolazione del sé. Ciò che facciamo, scegliamo, desideriamo non è qualcosa che esiste dapprima separatamente e che in un secondo momento viene esteriorizzato; al contrario, in quello che facciamo articoliamo ciò che siamo e così facendo diamo forma a noi stessi, alle nostre azioni, ai nostri desideri e alle nostre inclinazioni. Vi è dunque quello che potremmo definire un doppio movimento: il sé, articolandosi, costruisce se stesso e allo stesso tempo dà forma alle sue articolazioni. Scrive Jaeggi: «non è che noi vogliamo, apprezziamo, riteniamo importante qualcosa e dopo, in un secondo momento, diamo espressione a queste valutazioni attraverso un processo di articolazione; piuttosto, questo stesso processo ha una dimensione “creativa”». <sup>8</sup>

Un altro elemento fondamentale in questa analisi preliminare è che il sé definisce chi è, cioè dà forma alla propria esistenza, autointerpretandosi in ciò che fa. In questa ulteriore caratteristica del sé si vede emergere un elemento importante il quale sottende tutti gli altri sinora presi in esame: il sé è sempre, allo stesso tempo, qualcosa che è *già* e qualcosa che *non è ancora*. Il divenire se stessi significa infatti costruire se stessi ma anche scoprire se stessi attraverso un processo che si mantiene in costante equilibrio tra ciò che è già dato e ciò che è prodotto. In ciò che fa, nelle relazioni che intraprende e nelle scelte che compie, il sé crea e dà forma ad un qualcosa che già c'era seppur in maniera informe e non articolata. Il processo di appropriazione attraverso cui il sé realizza se stesso è dunque sempre un costruire e un ricostruire, un'invenzione e un ritrovamento. Per questo motivo la teoria di Taylor risulta per Jaeggi particolarmente interessante, perché l'articolazione, intesa nel senso in cui l'abbiamo definita, permette di tenere insieme entrambe queste dimensioni in quanto essa «fa o crea ciò che è articolato, ma deve nello stesso tempo corrispondere a ciò che di inarticolato trova prima». <sup>9</sup>

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

<sup>7</sup> Il riferimento principale è C. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in P. Costa (a cura di), *Etica e umanità*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 49-86.

<sup>8</sup> R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., pp. 240-241.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 242.

sé e al suo sviluppo. Occorre però specificare che l'identificazione non avviene mai nei confronti di un modello di sé prestabilito, né di un'identità fissa e già confezionata verso la quale il sé deve rivolgersi; non vi è mai, nella concezione di Jaeggi, un "vero" sé separato da quel processo di appropriazione che abbiamo delineato sin qui. L'unico "vero" sé ammesso dalla visione di Jaeggi è l'insieme delle caratteristiche con le quali il soggetto genuinamente si identifica.<sup>10</sup> L'identificazione non va perciò intesa come qualcosa di passivo che il soggetto subisce nei confronti di un modello esterno; in quanto passaggio costitutivo del processo di appropriazione, l'identificazione viene condotta attivamente dal soggetto che instaura relazioni con se stesso e con il mondo identificandosi in ciò che fa.

Ripensata in questo modo all'interno del processo di appropriazione, l'identificazione non è qualcosa che blocca il fluire del divenire ma al contrario contribuisce ad esso. Attraverso di essa il quadro antropologico cui Jaeggi fa riferimento risulta completo. Volendo tentare di riassumere quanto detto si può affermare che il soggetto a cui dobbiamo pensare è un sé che si forma relazionandosi con se stesso, con gli altri e col mondo in cui è immerso, il cui essere, mai definito, è fluido. Solo l'esteriorizzazione e l'articolazione nel mondo attraverso le sue azioni e scelte permettono a questo sé di definirsi e di giungere ad identificarsi con se stesso. Accanto a ciò occorre ricordare che questo processo attraverso cui il sé diviene è sempre in equilibrio tra l'elemento puramente costruttivo e quello che Jaeggi, tramite Taylor, definisce ermeneutico-scoprente.<sup>11</sup> Il divenire se stessi non è mai il frutto di una *creatio ex nihilo* in quanto il processo di appropriazione del sé è: «sempre allo stesso tempo un processo di ritrovamento e di invenzione, di costruzione e di ricostruzione – un processo in cui ciò di cui ci si appropria acquista per la prima volta una forma attraverso la sua appropriazione».<sup>12</sup>

### 1.1.2 La relazione di appropriazione

La caratterizzazione del sé che abbiamo sin qui ripercorso ci permette di fare luce su chi sia il soggetto, cioè colui che potrebbe trovarsi a vivere in maniera alienata. Allo stesso tempo essa ci permette di iniziare a comprendere la metodologia abbracciata dalla studiosa tedesca e in che modo la sua analisi della *Entfremdung* proceda: la ridefinizione dell'alienazione segue

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi* p. 244.

dal ripensamento delle categorie che ne sorreggono e ne definiscono il concetto, e tra queste in modo particolare quella di soggetto. Ciò che Jaeggi compie, in un certo senso, è dunque quella che potremmo definire una meta-critica in quanto oggetto di analisi sono primariamente i concetti interni a quella costellazione che compone il concetto stesso di alienazione. Non soltanto critica dell'alienazione dunque, ma anche critica dei presupposti su cui la critica dell'alienazione si basa.

La ridefinizione del sé che abbiamo appena ripercorso si pone in tal direzione. Essa ci permette di cogliere un elemento centrale nella comprensione del pensiero di Jaeggi, ovvero il suo sforzo costante nell'allontanare la sua riflessione da ogni forma di essenzialismo. Quest'ultimo viene inteso – non soltanto dalla filosofa tedesca –<sup>13</sup> come un approccio volto a rintracciare degli immutabili che trascendono i fenomeni e la storicità. Per questo motivo esso viene considerato come un approccio inadatto alla teoria critica contemporanea per la quale i concetti assumono senso soltanto in maniera sociale e contestuale. Scopo dell'approccio critico è quello di rimanere aderenti alla realtà – storica e particolare – per indagarne i fenomeni e restituirne le dinamiche e gli elementi negativi.<sup>14</sup> Il tentativo di evitare ogni forma di essenzialismo non viene pertanto inteso da Jaeggi e dagli altri autori che prenderemo in esame come un rifiuto ad entrare all'interno dei fenomeni per comprenderli nella loro vera realtà; esso scaturisce piuttosto dalla volontà di allontanare la riflessione da modelli e definizioni atemporali e slegati dal contesto storico e sociale.

Per mantenersi fedele a questa impostazione diviene particolarmente importante per la filosofa tedesca ripensare la caratterizzazione antropologica così come abbiamo appena visto, rinunciando ad un soggetto il cui essere sia predefinito e immutabile. Tale punto di partenza serve all'autrice per impostare la sua analisi a partire da un punto di vista differente da quei *difetti essenzialistici*<sup>15</sup> che hanno classicamente viziato tutte quelle teorie dell'alienazione che riconducevano quest'ultima ad uno stato di caduta rispetto ad un modello ideale – di uomo, di società, di vita – prestabilito. Contro questo schema, Jaeggi non descrive mai il sé nei termini di una grandezza ontologica indipendente da quel processo di *Bildung* che passa attraverso le nostre

<sup>13</sup> La critica all'essenzialismo è largamente diffusa nell'ambito della teoria critica contemporanea. Come vedremo anche attraverso gli altri autori presenti in questo lavoro, il riferimento all'essenza o ad un carattere immutabile e atemporale dell'umano viene completamente meno e lascia lo spazio ad uno sguardo sempre radicato nella storia e nel particolare. Sulle criticità sollevate e lasciate aperte da tale approccio si insisterà in modo particolare nell'ultima parte del lavoro.

<sup>14</sup> Sulla definizione di tale negativo si gioca la differenza tra i vari autori.

<sup>15</sup> Così li definisce Honneth nella prefazione del testo da lui curata (*ivi*, p. 7).

azioni, il nostro rapporto col mondo e le relazioni che tessiamo in esso. Il soggetto emerge da un processo mai concluso e non può quindi dirsi in alcun modo predefinito o teleologicamente orientato.

In linea con questa posizione, Jaeggi rifiuta l'idea per cui possa esistere una sostanza separata e immutabile da cui il processo di formazione del sé scaturisce: il processo di appropriazione «non conosce nessun *fuori*».<sup>16</sup> Questa impostazione antiessenzialista e anche antimetafisica di Jaeggi rappresenta senza dubbio un forte elemento di novità rispetto agli autori che hanno classicamente messo a tema l'alienazione e rispecchia perfettamente il pensiero che si sviluppa tra la fine del '900 e gli inizi del nuovo secolo. Attraverso Foucault, negli anni '60 e '70 col poststrutturalismo e postmodernismo si inaugura una linea di pensiero che decostruisce l'idea di soggetto in favore di un'identità fluida, ibrida e molteplice. Dopo Foucault e Deleuze<sup>17</sup> ogni pensiero filosofico che intenda far riferimento ad un soggetto deve in qualche modo fare i conti con questa visione, sia che ne condivida gli assunti, sia che li rigetti.

L'analisi di Jaeggi va collocata in tale contesto e numerosi sono i punti di contatto tra la sua concezione del sé e il poststrutturalismo. Tuttavia sostenere che l'impostazione antropologica della filosofa sia totalmente identificabile come poststrutturalista costituirebbe senza dubbio un errore. A tal proposito risulta interessante notare un tentativo da parte di Jaeggi di prendere distanza da questa impostazione rispetto alla quale la formulazione dell'appropriazione del sé che abbiamo delineato sin qui trova un suo margine di originalità. Quest'ultimo va rintracciato principalmente in ciò che è stato detto prima: il sé è sempre prodotto ma è anche *dato* per Jaeggi, e c'è quindi un doppio movimento del processo del divenire che oscilla tra un inventare (tipico tema poststrutturalista) e un riscoprire. Come la filosofa scrive: «Se l'appropriazione di sé, come abbiamo visto, è un processo in cui il trovare e l'inventare, il costruire e il ricostruire sono cooriginari, allora il processo di appropriazione fa sempre i conti con l'esistenza di qualcosa di precedente che recupera e trasforma».<sup>18</sup> La formazione del sé non è cioè qualcosa di assoluto – nel senso etimologico del termine – in quanto ci sono sempre dei condizionamenti precedenti da cui l'appropriazione muove e con cui deve fare i conti. Vi è per la filosofa sempre qualcosa di cui ci si appropria, quindi

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 244 (corsivo mio).

<sup>17</sup> Quello che emerge dai testi foucaultiani è un sé svuotato di ogni necessità e storicamente contingente che può continuamente inventarsi in maniera *obliqua* e che «*heureusement on n'atteint jamais*». Per Deleuze, invece, ciascuno è «un *groupuscule* e deve vivere così». M. Foucault, *De l'amitié comme mode de vie*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994, p. 165; G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie : l'anti Oedipe*, De Minuit, Paris 1965 (*L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 416).

<sup>18</sup> R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 275.

qualcosa che c'è già, ma che prende forma solamente all'interno del processo di appropriazione. Ciò che viene rigettato è dunque l'idea che l'appropriazione possa essere intesa come creazione del sé dal nulla.

In questo senso, il processo di appropriazione elaborato dimostra una propria originalità. Ciò che sta particolarmente a cuore alla filosofa è chiarire che il processo di realizzazione non deve essere compreso nei termini di una pura invenzione e che il soggetto che lo compie non deve mai essere scambiato con un creatore onnipotente.<sup>19</sup> Secondo Jaeggi, il sé è un processo pratico-sperimentale in cui si è coinvolti<sup>20</sup> e non un'opera d'arte che ciascuno fa di se stesso.<sup>21</sup> Nel paradigma del sé come opera d'arte possiamo infatti rintracciare alcuni elementi che non troviamo invece nel modello antropologico di Jaeggi. In primo luogo l'immagine dell'opera d'arte richiama il procedimento della produzione di *qualcosa*, l'oggetto artistico appunto, da parte di *qualcuno*, generalmente l'artista. Di conseguenza, il sé come opera d'arte risulta essere allo stesso tempo soggetto della produzione e oggetto prodotto, rimanendo dunque incastrato in un paradigma della produzione che si distanzia dall'appropriazione come l'abbiamo sin qui descritta. In secondo luogo, l'opera d'arte può essere intesa nei termini di un'invenzione originale e può dunque rappresentare una creazione nuova che non deve tener conto di alcun condizionamento o determinazione. Ciò ha due conseguenze importanti: innanzitutto il ritorno ad un'idea di creazione del soggetto *ex nihilo* che non prevede qualcosa che esista già prima e, accanto a questo, l'impossibilità di individuare dei criteri di valutazione nella creazione del sé. L'idea di una creazione assoluta del sé, senza alcun orientamento e senza alcun condizionamento preesistente, non lascerebbe alcuno spazio per l'individuazione di criteri di giudizio grazie ai quali poter valutare se la formazione del sé possa dirsi riuscita o disturbata.

Questa implicazione, che l'autrice scorge dietro l'immagine del sé come opera d'arte che viene dunque rigettata, risulta di centrale importanza perché in essa è in gioco la possibilità stessa di recuperare la categoria di alienazione. Una visione antropologica che implichi la totale assenza di criteri valutativi nel processo di formazione del sé significherebbe il venir meno delle

<sup>19</sup> Jaeggi prende distanza da ogni concezione si fondi sull'idea di un soggetto inteso come creatore assoluto di se stesso e scrive: «Questa idea della formazione di sé sembra andare di pari passo, per certi aspetti, con un volontarismo che ha i tratti di una *Hybris*. Da dove viene infatti l'attore che improvvisamente è dotato di così tanto potere di azione da potersi "creare come un'opera d'arte"? Chi crea il creatore qui? O si tratta qui non solo di una *creatio ex nihilo* ma anche di una *creatio senza creatori*» (*ivi*, p. 276).

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 277.

<sup>21</sup> L'immagine del sé come opera d'arte è presente, ad esempio, negli ultimi scritti di Foucault il quale rappresenta uno dei riferimenti principali segnalati da Jaeggi.

condizioni di esistenza del concetto stesso di alienazione. Di conseguenza, nessun giudizio di alienazione risulterebbe possibile. Si comprende perciò che per Jaeggi il darsi di uno spazio normativo costituisce un elemento imprescindibile senza il quale la sua intera analisi della *Entfremdung* verrebbe meno, ed è dunque sulla questione della normatività che va rintracciata un'altra grande differenza tra la formulazione del sé come appropriazione e l'idea di soggetto come invenzione.

Si comprende ora perché Jaeggi insiste nel descrivere il sé come «risultato di una prassi che consiste nell'interazione con ciò che è altro»,<sup>22</sup> definizione attraverso cui si rende evidente la distanza tra la sua impostazione e qualsiasi pensiero attribuisca al soggetto la possibilità di prodursi in maniera incondizionata e totalmente nuova. La definizione data da Jaeggi ci aiuta però a mettere in luce anche un altro aspetto: il soggetto di cui stiamo parlando non potrebbe in alcun modo essere letto attraverso l'immagine dell'opera d'arte perché la sua formazione avviene sempre in mezzo agli altri e tramite gli altri. Non dobbiamo infatti dimenticare la caratterizzazione del sé che abbiamo delineato nelle pagine precedenti: per Jaeggi il soggetto prende forma solo nel suo legame col mondo e con gli altri, quindi, con la società. In questo senso, non solo il sé non si crea dal nulla, ma neanche da solo; siamo sempre e soltanto «coautori di noi stessi».<sup>23</sup> Per questo motivo Jaeggi scrive: «L'appropriazione di sé significa quindi una formazione di sé senza però l'onnipotenza di un demiurgo che inventa se stesso».<sup>24</sup> Essa non coincide con l'idea di invenzione del sé, né però, al lato opposto, ricade nel riferimento ad un'essenza immutabile.

Il confronto con la visione poststrutturalista ci ha aiutato a collocare meglio la costituzione del sé che stiamo indagando e a comprendere l'originalità dell'idea di appropriazione proposta dalla filosofa. Come si intuisce già da questa prima parte, l'appropriazione rappresenta il vero fulcro della concezione antropologica elaborata da Jaeggi e anche della sua teoria dell'alienazione. Ciò che primariamente descrive il soggetto al quale ci stiamo riferendo è infatti il processo di appropriazione di se stesso nel quale egli è costantemente immerso. Ogni aspetto della caratterizzazione che abbiamo seguito fin qui è servito, di fatto, a comprendere in che modo il processo di appropriazione vada inteso e con quali modelli non vada invece confuso. Volendo arrivare ad una prima conclusione di quanto si è detto sin qui, si potrebbe perciò dire che il *chi* dell'analisi di Jaeggi è un sé che si costituisce attraverso

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

una continua relazione di appropriazione con se stesso e col mondo. In questo senso, il riferimento antropologico che sorregge la categoria di alienazione risulta posizionato all'interno di quello che si potrebbe definire un *paradigma relazionale* il quale caratterizza, come vedremo nel resto del capitolo, la ripresa e la rielaborazione della categoria di alienazione da parte della filosofa.

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

### 1.2.1 La svolta formale

Ripercorrere la caratterizzazione del soggetto a cui Jaeggi si riferisce ci ha permesso di entrare all'interno del metodo attraverso cui la filosofa procede e di mettere in luce alcuni punti preliminari fondamentali per comprendere la sua rielaborazione del concetto di alienazione. Tra questi, un elemento che è presupposto da quanto abbiamo sin qui detto ma che è necessario sottolineare: il soggetto della *Entfremdung* ripresa da Jaeggi è un sé, ovvero è il soggetto singolo, cioè non una classe sociale, non un popolo, non il *Geist*. Il secondo punto che vorrei richiamare è il posizionamento di questo sé all'interno di un paradigma relazionale, in quanto fondante per il soggetto è la pluralità di relazioni in cui esso è coinvolto e in modo particolare la relazione col mondo. Infine, il terzo aspetto che dobbiamo tenere sempre presente è l'appropriazione del sé pensata come un riformulato processo di *Bildung* attraverso cui il soggetto esiste e diviene se stesso.

Una volta fissati questi tre elementi possiamo finalmente comprendere cosa Jaeggi intenda per alienazione. La definizione che lei stessa fornisce all'inizio del suo testo è la seguente: «L'alienazione è una relazione in assenza di relazione» e poco dopo aggiunge: «L'alienazione denota, quindi, non l'assenza di una relazione ma è essa stessa una relazione – per quanto deficitaria. Viceversa, il superamento dell'alienazione non significa il ritorno a un indifferenziato stato di unità con se stessi e con il mondo ma, di nuovo, una relazione: un *rapporto di appropriazione*».<sup>25</sup> Anche ad una prima lettura risulta dunque evidente che la ridefinizione dell'alienazione poggia per Jaeggi sulle categorie che abbiamo sin qui preso in esame e in modo particolare sull'appropriazione e sulla relazione. L'alienazione si manifesta infatti proprio all'interno di quella relazione di appropriazione attraverso cui il sé si forma e ne rappresenta un disturbo, un'interferenza.

Attraverso questa definizione, Jaeggi mette sin da subito in evidenza la

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 35.

necessità di allontanarsi da un'idea di alienazione concepita come perdita di legame ed estraneità assoluta; l'alienazione non indica la mancanza di una relazione ma piuttosto una *relazione mancante* con se stessi, con gli altri e con il mondo. Il primo elemento significativo che possiamo notare in questa definizione è che anche il concetto di alienazione, come il soggetto, viene riposizionato all'interno di un paradigma relazionale. Due aspetti rendono evidenti l'originalità dell'autrice: in primo luogo l'alienazione è definita come una relazione, quindi tutte le categorie semantiche che hanno classicamente riempito la definizione di alienazione (l'oggettivazione, la scissione, la reificazione, il dominio ecc.) assumono una nuova luce e vengono reinterpretate come relazioni. In secondo luogo, la ridefinizione della *Entfremdung* come relazione in assenza di relazione si pone al di là della distinzione alienazione oggettiva-alienazione soggettiva insistendo sul *tra*. Ciò che va indagato, andando oltre la divisione soggetto-oggetto, sono le connessioni; occorre porsi nel mezzo anziché muovere da una delle due parti. Scrive infatti Jaeggi: «[...] l'alienazione dal mondo implica l'alienazione da se stessi e, viceversa, il soggetto è alienato da sé in quanto è alienato dal mondo; di più, è precisamente questa interrelazione che rende il concetto così interessante».<sup>26</sup>

Questo secondo aspetto evidenzia il cambiamento di prospettiva che si sta qui inaugurando. Ridefinire il concetto non basta a rendere nuovamente produttiva la categoria di alienazione; per far sì che ciò avvenga occorre attuare una *svolta formale*<sup>27</sup> grazie alla quale si esca dall'idea per cui si è alienati *da* qualcosa e si esamini invece il carattere della relazione che si presenta come alienazione, così da poterne diagnosticare le varie forme di disturbo. Questa svolta rappresenta un cambiamento radicale perché allontana la concezione dell'alienazione da tutte quelle interpretazioni classiche della *Entfremdung* provenienti dalla tradizione religiosa – in particolare dalla teologia calvinista e dal rimando alla separazione da Dio causata dal peccato originale – per cui l'alienazione rappresenta la caduta e l'allontanamento da uno stato paradisiaco originale. Allo stesso tempo la ridefinizione compiuta da Jaeggi rifiuta ogni riferimento ad un sé autentico che è stato tradito, dal quale si è fuoriusciti e verso il quale occorre ritornare.

Ridefinire l'alienazione come relazione deficitaria permette alla filosofa di allontanarsi da questi modelli<sup>28</sup> e di inaugurare una nuova prospettiva: ciò

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>28</sup> Ciò non significa che la sua visione risulti del tutto inconciliabile con le precedenti teorie dell'alienazione. La filosofa stessa si preoccupa di sottolineare la compatibilità della sua visione dell'appropriazione con il pensiero marxiano che solo apparentemente può essere

che il suo concetto intende diagnosticare sono i vari modi in cui le relazioni di appropriazione attraverso le quali ci realizziamo, cioè diamo realtà a noi stessi,<sup>29</sup> presentano dei disturbi. Non vi è dunque alcuno spazio per un “prima” a cui tornare, né per un'essenza verso cui rivolgersi. Ecco la svolta inaugurata da Jaeggi. Lo scopo della sua analisi critica non è quello di indagare un'unità originaria dalla quale si è verificato un distacco, né la figura di un proprio sé preconstituito da cui ci si è allontanati; essa intende piuttosto rivolgersi alle relazioni che intrecciamo, ai modi in cui esse vengono stabilite e vissute. La riflessione della filosofia ci spinge a cambiare prospettiva e a smettere di ragionare nei termini di un'alienazione *da qualcosa* poiché l'alienazione si manifesta invece *in* quello che si fa, nel *come* si vive e si tessono le relazioni.

Il ricorso ad un approccio formale che accompagna la ridefinizione data da Jaeggi rappresenta un ulteriore elemento di novità all'interno della critica dell'alienazione. Accanto ad un fenomeno da denunciare, l'alienazione è per la filosofia un *come* utile per valutare la pluralità delle relazioni in cui siamo immersi. I processi di appropriazione attraverso i quali ci realizziamo possono infatti essere riusciti o meno e l'alienazione serve ad indicare questo secondo caso e a comprendere i disturbi che fungono da impedimento od ostacolo. Attraverso la ridefinizione operata da Jaeggi, l'alienazione diviene quindi, per dirlo con una formula, un indice della qualità delle relazioni attraverso cui ci appropriamo di noi stessi. Questa svolta formale all'interno della teoria dell'alienazione da un lato permette a quest'ultima di rendersi autonoma dai singoli fenomeni, nel senso che essa diventa un modello di critica trasversale applicabile ad ogni relazione – sia essa il modo in cui ci rapportiamo con noi stessi, col nostro lavoro, con gli altri, o con la società in cui viviamo, e indipendentemente dal fatto che ci troviamo o meno in un

accusato di essenzialismo. Se è infatti vero che nelle pagine dei *Manoscritti Economico Filosofici del 1844* l'alienazione corrisponde all'estraneazione di qualcosa che è proprio, non necessariamente il processo di riappropriazione aperto da Marx deve essere essenzialisticamente inteso come un tornare a ciò che si è perso. Il fulcro dell'analisi marxiana, sottolinea Jaeggi, va infatti rintracciato nel lavoro il quale è il luogo in cui si sperimenta la resistenza del materiale poiché esso è un'attività in cui la realizzazione finale non sempre corrisponde all'intenzione da cui si è partiti. Questo scarto proprio del lavoro sgretola, secondo Jaeggi, le fondamenta di qualsiasi concezione preconstituita e immutabile dell'uomo. Riletta in questo modo, l'alienazione e il processo di appropriazione che essa ostacola escono dalla interpretazione essenzialistica la quale è secondo la filosofia evidentemente inconcepibile per lo stesso Marx che definisce l'essenza umana qualcosa che si forma sempre nel mondo naturale e sociale. Si veda R. Jaeggi, *Alienazione e libertà in Marx*, in P. Garofalo, M. Quante (a cura di), *Lo spettro è tornato! Attualità della filosofia di Marx*, Mimesis, Milano 2017, pp. 13-22.

<sup>29</sup> «Il mio riferimento alla tematica dell'alienazione conduce piuttosto a un concetto di *realizzazione di sé* inteso come processo del “dare-realtà-a-se-stessi” nel mondo [...]» (R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 230).