



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia

*Alienazione e accelerazione sociale:
riletture attuali di concetti marxiani*

Relatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe Cospito

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Matteo Canevari

Tesi di Laurea di

Giada Frenda

Matricola n 518868

Anno accademico 2024/2025

E adesso so che bisogna alzare le vele
e prendere i venti del destino,
dovunque spingano la barca.
Dare un senso alla vita può condurre a follia ma una vita senza senso è la tortura
dell'inquietudine e del vano desiderio –
è una barca che anela al mare eppure lo teme.
(Edgar Lee Masters, *Antologia di Spoon River*)

A nonna Maria,
so che da qualche parte sorridi fiera di me.

Indice

Introduzione	2
Capitolo 1 – <i>Il concetto di alienazione in Marx</i>	
1.1 L'eredità di Marx	6
1.2 La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro	7
1.3 La questione ebraica	9
1.4 Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione	12
1.5 I Manoscritti economico-filosofici del 1844	14
1.6 La divisione del lavoro e la proprietà privata	23
1.7 Il Capitale	31
Capitolo 2 – <i>Hartmut Rosa</i>	
2.1 Hartmut Rosa: accelerazione e alienazione	40
2.2 Accelerazione sociale	41
2.3 Le forze motrici dell'accelerazione sociale	51
2.4 Accelerazione e critica dell'alienazione	54
2.5 L'alienazione rivisitata di Rosa	57
Capitolo 3 – <i>Rahel Jaeggi</i>	
3.1 La riattualizzazione di Rahel Jaeggi	71
3.2 La relazione in assenza di relazione	73
3.3 Vivere la propria vita come una vita estranea	77
3.4 L'alienazione come appropriazione disturbata di sé e del mondo	84
Bibliografia	91
Ringraziamenti	94

Introduzione

Il presente elaborato ha come oggetto l'analisi del concetto di alienazione, a partire dalla sua formulazione originaria in Karl Marx fino alle più recenti rielaborazioni proposte da autori contemporanei appartenenti alla Scuola di Francoforte, come Hartmut Rosa e Rahel Jaeggi. Lo scopo è quello di mostrare come questa categoria, spesso considerata superata o obsoleta, possa invece offrire ancora oggi importanti strumenti per una diagnosi critica della società contemporanea.

Il mio interesse per questo tema è stato mosso da alcune domande che in molti ci poniamo: "Che cosa significa sentirsi distaccati dalla propria vita?" "Cosa succede quando non ci riconosciamo più in ciò che facciamo, nelle relazioni che viviamo o nei ruoli che ricopriamo?" In un'epoca segnata da iperattività, insicurezza e accelerazione, interrogarsi sull'alienazione non è solo un'esigenza teorica, ma una necessità esistenziale.

La tesi è articolata in tre capitoli. Nel primo viene analizzata la teoria dell'alienazione di Marx, la quale ha ricoperto un ruolo fondamentale nell'ambito del dibattito sviluppatosi su questo tema. A partire dalla sua tesi su *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro* fino al *Capitale* viene analizzato il modo in cui Marx individua nelle strutture economiche e nei rapporti di produzione le cause profonde dell'alienazione umana. Particolare attenzione è rivolta ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in cui Marx estende il problema dell'alienazione dalla sfera filosofica, religiosa e politica a quella economica della produzione materiale. L'operaio è alienato rispetto al prodotto del proprio lavoro, all'attività lavorativa, alla propria essenza e agli altri uomini e tali relazioni trovano espressione nelle connessioni economiche che regolano la società, in particolare nella divisione del lavoro e nella proprietà privata. Il fenomeno del feticismo delle merci, sviluppato nel *Capitale*, mostra come gli uomini si

sentano dominati dagli oggetti che loro stessi hanno creato attraverso la loro attività e vivano in un mondo in cui le relazioni appaiono non come rapporti immediatamente sociali tra persone, ma come rapporti sociali tra cose. Le analisi di Marx, seppur nate nel contesto della Rivoluzione Industriale, possono essere rilette oggi evidenziando come i processi di estraniamento non siano scomparsi, ma abbiano assunto nuove forme.

A partire da queste basi teoriche, il secondo capitolo si focalizza sulla teoria del sociologo Hartmut Rosa, sviluppata nell'opera *Accelerazione e alienazione*. Secondo Rosa, è proprio l'accelerazione sociale a condurre l'essere umano verso forme gravi di alienazione. Egli tenta di mostrare come l'accelerazione sociale implichi il superamento di determinati confini, oltre i quali l'individuo diventa necessariamente alienato: non solo rispetto al proprio agire, agli oggetti con cui lavora e vive, alla natura, al mondo sociale e a se stesso, ma anche nei confronti del tempo e dello spazio. Rosa parte dalla constatazione che l'uomo moderno vive in uno stato di corsa perenne, immerso in una lotta continua contro un tempo sempre più saturo e mai sufficiente. L'accelerazione sociale, secondo il sociologo, produce maggiore mobilità e un crescente distacco dallo spazio fisico e materiale, ma al tempo stesso alimenta anche l'alienazione da esso. Viviamo, ci muoviamo e lavoriamo in e attraverso oggetti che ci rimangono estranei, sperimentiamo un'alienazione dal nostro stesso agire, intesa come la sensazione di non voler realmente fare ciò che stiamo facendo, una percezione che si fonda sull'incessante crescita della lista di attività da svolgere in ogni ambito della vita. Ciò che manca è l'appropriazione del tempo: dimentichiamo di rendere il tempo delle nostre esperienze un tempo veramente nostro. Secondo Rosa, ciò da cui siamo alienati, sotto la pressione dei dettami della velocità, è la nostra capacità di appropriazione del mondo.

Se l'accelerazione sociale costituisce il problema caratterizzante della società attuale, la *risonanza* potrebbe rappresentare, per Rosa, la possibile soluzione. La risonanza è intesa

come modalità di incontro trasformativo, fondata su una relazione autentica tra il soggetto e la realtà, nella quale entrambi si modificano reciprocamente. A questo concetto è affidato anche il compito di difendere l'idea di *vita buona*: ciò che rende una vita soddisfacente non è l'accumulo di risorse, ma la qualità del nostro incontro con il mondo e la capacità di entrare in relazione con esso in un nesso responsivo e reciproco. L'alienazione, al contrario, consiste essenzialmente in una relazione con il mondo in cui soggetto e realtà si fronteggiano in modo indifferente, ostile o repulsivo: si tratta, dunque, di una relazione paradossale, caratterizzata proprio dall'assenza di relazione.

A partire da questa ultima nozione, il terzo capitolo si concentra sulla riattualizzazione del concetto di alienazione operata da Rahel Jaeggi, che, muovendo dal pensiero di Marx e Heidegger, reinterpreta la categoria per renderla nuovamente centrale nella riflessione filosofico-sociale contemporanea. Secondo Jaeggi, l'alienazione è un concetto chiave poiché consente di diagnosticare le cosiddette patologie sociali, ovvero quelle forme di distorsione delle condizioni che rendono possibile l'autorealizzazione individuale. Da questo punto di vista, una forma di vita può dirsi alienata o alienante quando gli individui non riescono a identificarsi con essa, non possono appropriarsene o non riescono a viverla come propria.

Analizzando la dimensione filosofico-sociale dell'alienazione, Jaeggi concentra la propria attenzione sulle relazioni attraverso cui gli individui conducono le loro vite. Espressioni come *relazione in assenza di relazione*, *vivere la propria vita come una vita estranea* o *appropriazione disturbata di sé e del mondo* delineano una condizione in cui il soggetto fatica a percepire la propria esistenza come autentica.

Jaeggi amplia dunque la prospettiva: non solo alienazione nel lavoro, ma alienazione in ogni ambito della vita, nei desideri, nei ruoli sociali, nelle relazioni e nella capacità di sentirsi soggetti agenti della propria esistenza. La sua proposta di interpretare

l'alienazione come appropriazione disturbata di sé e del mondo ci offre una reinterpretazione che mette al centro l'esperienza del soggetto e il suo rapporto attivo con la realtà. Superare l'alienazione, per Jaeggi, significa riuscire a determinarsi come qualcuno, a relazionarsi in modo affettivo e identificativo con ciò che si fa e a farlo proprio.

L'intero percorso si propone quindi di riattualizzare il concetto di alienazione, mostrando come esso possa ancora oggi offrire chiavi di lettura fondamentali per comprendere i fenomeni di disconnessione, smarrimento e perdita di senso che attraversano la vita contemporanea di ogni individuo. Ripartire da Marx, passando per Rosa e arrivando a Jaeggi, significa interrogarsi non solo sulle cause del disagio sociale moderno, ma anche sulle condizioni che rendono possibile una vita più libera, autentica e partecipata.

Capitolo 1

Il concetto di alienazione in Marx

1.1 L'eredità di Marx

Il 14 marzo, alle due e quarantacinque pomeridiane, ha cessato di pensare la più grande mente dell'epoca nostra. [...] Non è possibile misurare la gravità della perdita che questa morte rappresenta per il proletariato militante d'Europa e d'America, nonché per la scienza storica. [...] Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana. [...] Perché Marx era prima di tutto un rivoluzionario. Contribuire in un modo o nell'altro all'abbattimento della società capitalistica e delle istituzioni statali che essa ha creato, contribuire all'emancipazione del proletariato moderno al quale egli, per primo, aveva dato la coscienza delle condizioni della propria situazione e dei propri bisogni, la coscienza delle condizioni della propria liberazione: questa era la sua reale vocazione. [...] È morto venerato, amato, rimpianto da milioni di compagni di lavoro rivoluzionari in Europa e in America, dalle miniere siberiane sino alla California. E posso aggiungere, senza timore: poteva avere molti avversari, ma nessun nemico personale. Il suo nome vivrà nei secoli, e così la sua opera!¹

Un estratto dall'elogio funebre pronunciato da Friedrich Engels il 17 marzo del 1883 al cimitero di Highgate, a Londra, restituisce l'immagine di una delle figure più importanti del XIX secolo: un analista globale della società dell'Europa della Rivoluzione industriale, un filosofo della storia, un economista e un politico del movimento operaio.

L'importanza delle idee di Marx sulla società, e in particolare della sua teoria dell'alienazione, la quale ha ricoperto un ruolo fondamentale nell'ambito del dibattito sviluppatosi su questo tema, è resa evidente dalle parole di Engels, che ne riconosce non

¹ <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1883/marx.htm> Data ultima consultazione: 09/12/2024.

solo la profondità intellettuale ma anche la forza rivoluzionaria. Le sue idee, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, hanno inciso sulla coscienza collettiva come poche altre nella storia del pensiero.

Karl Marx nasce a Treviri nel 1818 da una famiglia borghese di origine ebraica. Suo padre, Heinrich Marx, è un avvocato; la famiglia vanta una grande tradizione di rabbini, ma Heinrich, pur appartenendo a questa tradizione, non frequenta ambienti religiosi. Nel 1817, spinto più da necessità che da fede, si converte al luteranesimo: nella Prussia di Federico Guglielmo III, infatti, agli ebrei è proibito esercitare la professione legale. La figura paterna ha un'influenza significativa sulla formazione del giovane Karl, seguendo i suoi consigli, nel 1835 si iscrive alla facoltà di Giurisprudenza presso l'Università di Bonn, un periodo segnato da una vivace partecipazione alla vita goliardica studentesca. L'anno successivo si trasferisce a Berlino, dove incontra Jenny von Westphalen, la donna che amerà per tutta la vita. Qui, Marx comincia a interessarsi alla filosofia e si avvicina alla cerchia dei giovani hegeliani, che influenzerà profondamente il suo pensiero manifestando, però, fin da subito la sua indipendenza intellettuale.²

1.2 La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro

Nell'aprile 1841, poco più che ventenne, si laurea all'Università di Jena con una tesi dottorale su *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*. Essa è il primo testo in cui Marx comincia ad affrontare il tema dell'alienazione, in una forma particolare, analizzando la filosofia epicurea come espressione di un'epoca storica segnata dalla privatizzazione della vita in cui domina l'individualità isolata e

² Per la biografia intellettuale di Marx rimando una volta per tutte a N. Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

«rappresentata dalla metafora della farfalla notturna che cerca la lampada del privato dopo il tramonto universale».³

Nell'analisi della filosofia di Epicuro ad essere al centro dell'attenzione di Marx è il carattere contraddittorio del mondo. Egli, infatti, definisce la natura dell'atomo come essenzialmente contraddittoria ed è attraverso questa riflessione che il concetto di alienazione appare nella filosofia di Marx, evidenziando la contraddizione nell'«esistenza alienata della sua essenza»:⁴ «tramite le qualità, l'atomo ottiene un'esistenza che contraddice il suo concetto, viene posto come un essere alienato, diverso dalla sua essenza».⁵

In un passaggio chiave, Marx scrive: «Solo in Epicuro il fenomeno è compreso come fenomeno, cioè come estraniamento (*Entfremdung*) dell'essenza, un'estraniamento che nella propria realtà opera come una consimile estraniamento».⁶ Tale esternalizzazione e alienazione rappresenta una *Verselbständigung*, ovvero un modo di esistenza indipendente e autonomo e in tal senso il principio assoluto dell'atomismo epicureo, definito da Marx come una «scienza naturale dell'autocoscienza», si configura come «singolarità astratta».⁷

Ma è solo negli scritti marxiani del 1843-1844 che troviamo un uso ampio, originale e più rilevante del concetto di alienazione.

Nel giugno del 1843, Marx sposa Jenny von Westphalen e avvia la sua carriera professionale a Colonia, come collaboratore della *Gazzetta Renana*. Dopo la chiusura della testata, Marx è costretto a emigrare in Francia, dove inizia una nuova fase della sua

³ I. Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Uniti, 1976, p. 80.

⁴ K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Roma-Bari, Laterza, 2023, p. 181.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 193.

⁷ *Ivi*, p. 204.

vita. A Parigi, città nella quale diviene comunista, inizia lo studio dell'economia politica e stringe un legame intellettuale e umano con Friedrich Engels, con il quale avvia una profonda collaborazione. Nel frattempo, progetta, insieme ad Arnold Ruge, la rivista *Annali Franco-Tedeschi*, su cui pubblica i suoi primi due lavori di critica filosofica, *La questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*.⁸

1.3 La questione ebraica

Il saggio sulla questione ebraica, pubblicato nel 1844, rappresenta una risposta filosofica e politica all'opera di Bruno Bauer, nella quale l'esponente della sinistra hegeliana aveva analizzato il tema dell'emancipazione degli ebrei in Prussia. In queste pagine il concetto di alienazione ricorre più volte, espresso con una grande varietà di termini: *Veräusserung*, *Entäusserung*, *Entfremdung*, *Trennung*, usati in senso sociopolitico al fine di designare i vari aspetti della società borghese.⁹

Qui Marx sostiene che la democrazia politica moderna, generata dalla rivoluzione borghese, è «cristiana» in quanto realizza l'emancipazione soltanto nel cielo dello «Stato politico» in cui tutti gli uomini sono uguali e sovrani, e non nella realtà terrena della «società civile» dove regna la disuguaglianza.¹⁰ L'emancipazione politica si rivela così un involucro esterno il cui contenuto reale è rappresentato dalla società borghese. Il *citoyen* ha come proprio presupposto e contenuto l'*homme* ma si tratta di un uomo nella sua manifestazione selvaggia e insociale, «come si è guastato, perduto, alienato attraverso l'intera organizzazione della nostra società, sotto il dominio di rapporti ed elementi inumani».¹¹ Marx osserva poi che «la rappresentazione fantastica, il sogno, il postulato

⁸ Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, cit., p. 36.

⁹ Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, cit., p. 89.

¹⁰ K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1950, p. 373.

¹¹ *Ibidem*.

del cristianesimo, l'uomo sovrano, ma in quanto ente estraneo, distinto dall'uomo effettivo, diventa nella democrazia la realtà sensibile, il presente, la norma mondana».¹²

Tale riflessione conduce a un'analisi dell'alienazione dell'uomo moderno, presentata come una scissione, un dualismo che lo lacera. Se questi in quanto membro della società civile è l'uomo «nella sua manifestazione selvaggia e insociale»,¹³ altrettanto alienato è l'uomo sovrano, il cittadino, perché in questa determinazione è un ente estraneo, distinto e separato, scisso dall'uomo effettivo e reale. Alienato è dunque l'uomo sia in quanto membro della società civile che dello Stato politico.

Il superamento di questa alienazione si realizzerà attraverso il superamento del dualismo o della scissione che ne costituisce il fondamento: quando, cioè, l'uomo reale avrà ri accolto in sé l'astratto cittadino e organizzato le proprie forze come forze sociali. A quel punto l'uomo non separerà più da sé la forza sociale nella figura della forza politica.

Il giovane Marx trova nel cristianesimo l'espressione teoretica della estraniata condizione dell'uomo moderno. Il cristianesimo, infatti, ha portato a termine «teoricamente l'auto-estraniazione umana».¹⁴ In esso, nella miseria della sua situazione effettiva, l'uomo alienato, viene rappresentato nel cielo religioso come un ente sovrano ma ciò è strettamente funzionale alla società borghese moderna, cioè a una società in cui a un'uguaglianza formale corrisponde una disuguaglianza reale. Nella società borghese l'uomo è libero solo in contraddizione con se stesso, solo in modo astratto e limitato: per accedere alla sfera universale dello Stato politico, l'uomo deve prescindere dalla propria condizione sociale e reale e dal suo posto nella società civile. Con la liberazione politica, egli si emancipa attraverso «un giro vizioso e con l'aiuto di un

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ivi*, p. 392.

mezzo», cioè attraverso lo Stato e in questo modo secondo Marx l'uomo risulta «religiosamente vincolato».¹⁵

Come Cristo è il mediatore a cui l'uomo attribuisce tutta la propria divinità, così lo Stato politico è il mediatore in cui l'uomo trasferisce la libertà e l'uguaglianza. Pertanto, i membri dello Stato politico, anche se lo proclamano ateo, sono intrinsecamente e oggettivamente religiosi «per il dualismo tra la vita individuale e quella del genere, fra la vita della società civile e la vita politica; religiosi, in quanto l'uomo si rapporta come a sua vera vita alla vita statale, al di là della sua individualità di fatto».¹⁶ Da ciò Marx conclude che il cristianesimo è l'espressione ideologica dell'alienazione sociopolitica.

Infine, Marx mette in luce l'aspetto economico-sociale dell'alienazione affermando che

la vendita è la prassi dell'alienazione. Come l'uomo, finché è condizionato dalla religione, conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa un'essenza fantastica estranea; così sotto il dominio del bisogno egoistico sa agire solo praticamente, generare oggetti solo praticamente, in quanto i suoi prodotti, come la sua attività, egli li pone sotto il dominio di un'essenza estranea e presta loro il significato di un'essenza estranea: del denaro.¹⁷

Così il denaro viene definito dal giovane Marx come «il valore universale di tutte le cose, costituito per se stesso», che ha «spogliato il mondo intero, l'uomo e la natura, del loro proprio valore».¹⁸ «Il denaro è l'essenza estraniata del lavoro dell'uomo e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina ed egli l'adora».¹⁹ Dunque, in questo senso l'alienazione consiste nel denaro, in quanto espressione dell'essenza dell'uomo e

¹⁵ *Ivi*, p. 364.

¹⁶ *Ivi*, pp. 372-373.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 390.

¹⁹ *Ibidem*.

del suo lavoro, separata dall'uomo stesso, che gli si manifesta come un'entità estranea e ostile.²⁰

Da questa analisi emerge come l'alienazione rappresenti un concetto sociopolitico che descrive una condizione caratteristica della società borghese moderna.

L'alienazione si manifesta, dunque, attraverso una concreta disuguaglianza e una frammentazione atomistica degli individui all'interno della società civile, celata nell'ipocrisia della sovranità e dell'uguaglianza. In secondo luogo, espressione dell'alienazione è il cristianesimo che lacera l'uomo moderno e, per ultimo, essa si identifica nel denaro, inteso come espressione dell'essenza umana e del lavoro, separata dall'uomo stesso, restituitagli estranea e avversa.²¹

1.4 Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione

Un ulteriore passaggio da considerare prima di giungere alla concezione dell'alienazione esposta nei *Manoscritti economico-filosofici* è rappresentato dall'introduzione a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. In tale opera, il compito centrale della filosofia viene definito come una critica radicale delle forme e manifestazioni profane dell'alienazione, in opposizione al pensiero dei contemporanei di Marx, incluso Feuerbach, che ponevano la loro attenzione esclusivamente sulla critica dell'alienazione religiosa.²²

Archiviata la critica religiosa affermando che «la critica della religione nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica»,²³ Marx prosegue sostenendo che l'uomo, una volta compresa la mistificazione della religione, che nel cielo

²⁰ G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1968, p. 84.

²¹ *Ibidem*.

²² Mészáros, *La teoria dell'alienazione in Marx*, cit., p. 89.

²³ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 190.

«non ha trovato che *l'immagine riflessa* di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto *l'immagine* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà». ²⁴

Così si realizza in modo definitivo quella svolta materialistica che Marx riteneva necessaria affinché non fosse la falsa coscienza a dirigere la vita degli uomini: «L'uomo non è un'entità astratta posta fuori dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto». ²⁵

Pertanto, la lotta contro la religione e contro l'alienazione non si svolge nei cieli ma sulla terra, non riguarda il pensiero ma la realtà concreta. Essa deve essere necessariamente una lotta contro quel mondo del quale la religione non è altro che «l'aroma spirituale». ²⁶

Se la critica della religione ha quindi liberato gli uomini dal disinganno, riportandoli alla ragione e ristabilendo il corretto ordine materiale in cui l'uomo è il soggetto, adesso spetta compiere il passo successivo, cioè, battersi per gettare «via la catena» e cogliere così «i fiori vivi», ²⁷ ossia raggiungere una reale emancipazione dallo sfruttamento e dall'alienazione.

Quest'ultima non può essere superata nel pensiero ma è

compito della filosofia, [...] una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione umana, smascherare l'autoestraneazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica. ²⁸

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ivi*, p. 191.

²⁸ *Ibidem.*

Marx precisa però che «l'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale deve essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse».²⁹ Teoria e prassi si fondono così in un'indissolubile alleanza, non più una derivante dall'altra, appartenenti rispettivamente alla nobiltà e al popolo: nelle mani delle masse esse si trasformano in una forza unica, orientata all'emancipazione, al rivoluzionare la storia e il mondo:

come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini.³⁰

La svolta fondamentale che la filosofia deve compiere ora consiste nel divenire radicale, il che per Marx significa «cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso».³¹ Ne deriva che compito dell'uomo è rovesciare i «rapporti in cui viene ridotto a un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole».³²

1.5 I Manoscritti economico-filosofici del 1844

I *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicati postumi a Mosca nel 1932 come parte della *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, rappresentano un inedito appartenente alla produzione giovanile di Marx.

²⁹ *Ivi*, p. 197.

³⁰ *Ivi*, p. 203.

³¹ *Ivi*, p. 197.

³² *Ibidem*.

Tale opera, frutto del genio di un giovane di soli 26 anni, divenne rapidamente uno dei testi filosofici più letti, tradotti, diffusi e discussi del ventesimo secolo. Essa contiene una serie di estratti, quaderni e annotazioni critiche riguardanti le categorie economiche fondamentali: salario, rendita, profitto, proprietà privata, denaro, divisione del lavoro, ecc., e rappresenta uno spartiacque che segna il passaggio dal periodo giovanile a quello della maturità di Marx.

Per la prima volta qui emerge il ruolo centrale conferito da Marx al concetto di alienazione e soprattutto la sua nuova elaborazione; la problematica di tale categoria viene estesa dalla sfera filosofica, religiosa e politica a quella economica della produzione materiale, divenendo quest'ultima il presupposto per poter comprendere e superare le altre forme di alienazione.³³

Secondo Marx l'alienazione non è un fenomeno comune a tutte le epoche storiche e a tutti gli stadi dello sviluppo economico, ma è il prodotto di una determinata società destinato ad essere oltrepassato col superamento di questa. L'estraniamento ha come proprio oggetto non il lavoro in astratto ma il lavoro dell'operaio salariato moderno e tale teoria si inserisce nelle analisi dell'economia politica moderna ed è «dunque nel suo intimo sociologica e non genericamente antropologica».³⁴

Il punto di partenza della teoria del lavoro alienato è quindi costituito da un fatto economico attuale e «attraverso un'analisi interamente empirica, fondata su uno studio critico coscienziioso dell'economia politica».³⁵ L'alienazione del lavoratore viene descritta da Marx sotto quattro aspetti strettamente connessi tra loro.

³³ M. Musto, *L'essenziale di Karl Marx. L'alienazione*, Roma, Donzelli, 2010, p. 6.

³⁴ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., p. 90.

³⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, Milano, Feltrinelli, 2018, p. 10.

In primo luogo, il lavoratore è alienato rispetto al prodotto della sua stessa attività. Diventa tanto più povero quanta più ricchezza produce e di conseguenza, il prodotto si contrappone al lavoratore «come un essere estraneo, una potenza indipendente dal produttore».³⁶ Dunque,

quanto più il lavoratore si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea di fronte, tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, tanto meno riesce a possedere qualcosa.³⁷

In tal modo il lavoro genera ricchezze straordinarie per i ceti abbienti, mentre per l'operaio comporta solo sofferenze e privazioni. Da un lato, costruisce edifici lussuosi e dell'altro costringe i lavoratori a vivere in ambienti degradati. Crea oggetti belli e raffinati, ma lascia ai lavoratori condizioni di vita che deturpano corpo e spirito. L'introduzione delle macchine dovrebbe alleggerire il lavoro umano, ma spesso costringe una parte dei lavoratori a svolgere mansioni ancora più dure e disumanizzanti, mentre l'altra parte viene ridotta a semplice ingranaggio di un sistema meccanico. Infine, mentre il progresso tecnologico sviluppa conoscenze avanzate, per i lavoratori ciò si traduce in ignoranza e perdita di autonomia intellettuale.³⁸

Ne consegue che, in secondo luogo, il lavoratore sia alienato rispetto alla sua stessa attività.

Il lavoro diviene qualcosa di estraneo alla sua natura: non lo rappresenta né lo realizza. Invece di affermare se stesso attraverso il lavoro, l'operaio si annulla, non sentendosi appagato e provando infelicità. Il lavoro non gli permette di esprimere liberamente le

³⁶ *Ivi*, p. 73.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, pp. 74-75.

sue capacità fisiche e mentali, ma le reprime, danneggiando sia il corpo che la mente. Di conseguenza, si sente veramente se stesso solo quando non lavora.

Il lavoro, quindi, non è una scelta libera, ma una necessità imposta e forzata. Non rappresenta la realizzazione dell'uomo, ma solo un mezzo per soddisfare bisogni a lui estranei. Così finisce per sentirsi libero solo nelle sue funzioni bestiali, come mangiare, bere e procreare, e al massimo nella cura della casa e dell'aspetto personale. Nelle sue attività più propriamente umane, invece, si sente ridotto a un animale.³⁹ Si verifica così una sorta di paradosso: «l'animale diventa l'umano e l'umano diventa l'animale».⁴⁰

In terzo luogo, il lavoratore è alienato rispetto al proprio *Wesen*, cioè alla propria essenza. L'uomo, afferma Marx, è

un essere appartenente alla specie (*Gattungswesen*) non solo in quanto praticamente e teoricamente fa suo oggetto la specie, tanto la sua propria come quella delle altre cose, ma [...] anche in quanto si rapporta a se stesso come alla specie presente, vivente, in quanto si rapporta a sé come a un essere universale, dunque libero.⁴¹

La vita della specie, sia nell'uomo che nell'animale, dipende fisicamente dal fatto che entrambi vivono della natura inorganica. Tuttavia, poiché l'uomo è più universale dell'animale, anche l'ambito della natura inorganica da cui dipende è più ampio. Elementi come «piante, animali, pietre, aria e luce»⁴² formano una parte della coscienza umana: diventano oggetti della scienza naturale o dell'arte, costituendo così la sua «natura inorganica spirituale»,⁴³ un nutrimento intellettuale che l'uomo deve prima elaborare

³⁹ *Ivi*, pp. 75-76.

⁴⁰ *Ivi*, p. 76.

⁴¹ *Ivi*, p. 77.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

per poterlo comprendere e appropriarsene. Allo stesso modo, tali elementi sono parte integrante della vita e dell'attività pratica dell'essere umano.

L'uomo vive fisicamente solo grazie ai prodotti della natura, i quali si manifestano in forme come cibo, riscaldamento, abbigliamento, abitazione, ecc. L'universalità dell'uomo si manifesta nel fatto che egli reputa l'intera natura come il proprio corpo inorganico, sia come mezzo diretto per vivere che come oggetto, materia e strumento della sua attività vitale. La natura è il corpo inorganico dell'uomo ed affermare che l'uomo vive della natura, significa sostenere che la natura è il suo corpo, con cui deve mantenere un rapporto costante per non morire. Il legame tra la vita fisica e spirituale dell'uomo con la natura non può significare altro se non che la natura è congiunta a se stessa, poiché l'uomo è una parte di essa.

Il lavoro alienato, tuttavia, estranea all'uomo sia la natura che se stesso, negandogli la sua funzione attiva e la sua essenza vitale. In questo modo, il lavoro alienato separa la vita della specie da quella dell'individuo, facendo della vita individuale un mezzo per la vita della specie. Dunque, il lavoro alienato rende estraneo all'uomo il suo stesso essere, sia nella sua dimensione naturale che nella sua capacità spirituale e in tale processo, l'uomo si percepisce separato dal proprio corpo, dalla natura che lo circonda e dal suo essere spirituale, perdendo così la connessione con la sua essenza umana.

Una conseguenza del fatto che l'uomo è alienato dal prodotto del proprio lavoro, dalla sua attività e dalla sua essenza è l'estraniamento dell'uomo dall'uomo. Per ultimo, dunque, il lavoratore è alienato rispetto al prossimo. «In generale la proposizione che all'uomo è estraniato il suo essere specifico significa che un uomo è estraniato dall'altro, così come ciascuno di essi dall'essenza umana».⁴⁴

⁴⁴ *Ivi*, p. 81.

Tale reciproca estraniamento degli uomini trova la sua manifestazione nel rapporto tra l'operaio e il capitalista. Il prodotto del lavoro del primo non rimane nelle sue mani e ciò accade perché viene trasferito a un altro individuo, estraneo a chi lo ha creato. In questo modo l'attività lavorativa, che per l'operaio rappresenta spesso una sofferenza, diviene invece una fonte di piacere e soddisfazione per un'altra persona, il capitalista.

Tuttavia, questa forma di alienazione non si limita solo all'operaio. Il capitalista, pur traendo profitto dal lavoro altrui, è a sua volta coinvolto nel processo di estraniamento. Il suo legame con la produzione e il lavoro viene ridotto a un semplice atto di accumulo di capitale, e non a una relazione autentica con il prodotto del lavoro.

Un esempio di questa dinamica è reso evidente nell'analisi marxiana della mercificazione: così come l'operaio vede il proprio lavoro trasformarsi in una merce che non gli appartiene, anche il capitalista diventa prigioniero di un sistema che lo costringe a vedere ogni attività come un mezzo per ottenere profitto, senza mai sperimentare il vero valore umano e sociale del lavoro. Tale processo di mercificazione viene paragonato alla prostituzione, dove l'amore, anziché essere un atto libero e intimo, diventa una merce che si acquista e si vende, privandolo della sua dimensione più profonda e autentica. La mercificazione dell'amore diviene così specchio dell'estraneazione dell'uomo e tale analogia trova la sua esplicitazione quando Marx afferma che

La prostituzione è soltanto un'espressione *particolare* della prostituzione *generale* del lavoratore e siccome la prostituzione è un rapporto in cui rientra non solo la prostituta ma anche chi prostituisce - la cui abiezione è ancora più grande - anche il capitalista, ecc. rientra in questa categoria.⁴⁵

⁴⁵ *Ivi*, p. 111.

In tal senso, anche il capitalista nel ricoprire il suo ruolo è alienato, nonostante sembri dominare il sistema. La sua esistenza è segnata dal perseguimento del profitto, che lo allontana dalle relazioni umane autentiche e riduce anche egli a un ingranaggio all'interno di un meccanismo economico che lui stesso non può arrestare. L'alienazione, quindi, coinvolge entrambi gli attori sociali: l'operaio, come abbiamo visto tramite le quattro forme di alienazione, e il capitalista, che è prigioniero del sistema che lo induce a sfruttare gli altri per accumulare ricchezza.

Nella presente analisi del lavoro alienato è chiaro il riferimento alle categorie e agli strumenti teorici di origine hegeliano-feuerbachiana. In particolare, Marx riprende lo schema feuerbachiano dell'alienazione religiosa e lo applica alla condizione dell'operaio nella società borghese moderna.

L'operaio trasforma la natura attraverso i suoi talenti e il suo lavoro, ma più oggetti produce meno può possederne, e questi sorgono di fronte a lui come enti estranei, potenze indipendenti dal produttore, che dominano. Ne consegue che l'operaio cade sotto il dominio del suo prodotto e in questa dinamica socioeconomica Marx ritrova lo stesso meccanismo dell'alienazione religiosa. Nei *Manoscritti* sostiene, infatti, che

quanto più il lavoratore si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea di fronte, tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, tanto meno riesce a possedere qualcosa. Lo stesso accade nella religione. Tanto più l'uomo mette in Dio, tanto meno gli appartiene.⁴⁶

Affermazione che rievoca le parole di Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo*:

⁴⁶ Ivi, p. 73.

per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla [...]. In breve, l'uomo nega la sua conoscenza il suo pensiero, porre la sua conoscenza, il suo pensiero, in Dio. L'uomo rinuncia alla sua personalità [...], nega la dignità umana, l'io umano.⁴⁷

E proseguendo, Marx osserva che

come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività. Essa appartiene ad un altro; è la perdita di sé.⁴⁸

Come sostiene Giuseppe Bedeschi, è chiaro, che la teoria dell'alienazione religiosa sostenuta da Feuerbach e quella del lavoro alienato elaborata da Marx rappresentano un processo che segue una dinamica simile, caratterizzata dalla medesima struttura formale: «separazione del predicato e sua trasformazione in soggetto; scadere del soggetto reale a predicato del proprio predicato».⁴⁹ Emerge, dunque, una continuità teorica tra le riflessioni di Feuerbach e quelle di Marx e in particolare, la teoria del lavoro estraniato, contenuta nei *Manoscritti*, non è di derivazione immediata nella filosofia hegeliana, bensì trae i propri strumenti teorici da Feuerbach.

In questi passi, infatti, l'alienazione non coincide, secondo una prospettiva hegeliana, con l'oggettività in quanto tale, materiale e storica. Secondo Hegel, in quanto categoria logico-metafisica, l'alienazione esprime il momento della scissione, del divenir-altro dello spirito. «Il sacrificio dello spirito è l'alienazione [*Entäusserung*], in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del libero, accidentale accadere, intuendo fuori

⁴⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 52-53.

⁴⁸ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, cit., p. 75.

⁴⁹ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., p. 94.

di lui il suo puro Sé come il tempo, e similmente il suo essere come spazio».⁵⁰

L'alienazione dello spirito nello spazio è la natura, nel tempo è la storia. Dunque, per Hegel, l'alienazione o estraniamento (*Entäusserung, Entfremdung*) è costituita dall'oggettività naturale-materiale e storico-sociale, ed è qualcosa di transitorio, in quanto è destinata a essere superata dallo spirito.⁵¹

Per Marx, invece, l'alienazione non è un momento necessario dello sviluppo dello spirito, ma un fenomeno storico concreto, radicato nei rapporti di produzione capitalistici. Essa consiste in quell'inversione o scambio tra soggetto e predicato che, inizialmente scoperta da Feuerbach come elemento teorico centrale della religione e della filosofia speculativa, viene reinterpretata come il processo oggettivo messo in pratica quotidianamente dalla società borghese: il dominio del capitale sull'operaio.

Se da un lato emerge quanto Marx tragga dall'approccio dialettico di Feuerbach e dalla sua concezione dell'alienazione, dall'altro risulta evidente il contributo originale che egli apporta, adattandolo all'analisi della struttura della società borghese moderna. L'alienazione, ossia l'inversione tra soggetto e predicato, assume in Marx la forma del «dominio del lavoro morto sul lavoro vivo, del capitale sull'operaio».⁵² Al contempo, è proprio l'inversione concreta e sociale attuata dalla società borghese, il suo essere un mondo rovesciato, a giustificare, secondo Marx, anche l'inversione ideologica indagata da Feuerbach.

Da qui deriva il fatto che l'obiettivo di Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* è sempre quello di mettere in risalto le radici oggettive e sociali dell'alienazione riscontrata nella religione e nelle ideologie. Secondo Marx, infatti, la religione e la filosofia speculativa non raffigurano unicamente, come per Feuerbach, forme di alienazione ideologica o

⁵⁰ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2021, p. 304.

⁵¹ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., p. 95.

⁵² *Ibidem*.

teorica, ovvero mere illusioni o errori; esse sono invece manifestazioni di un'alienazione sociale e reale. L'uomo della religione cristiana e della filosofia speculativa appare come un soggetto astratto, diviso e alienato da se stesso, proprio perché l'uomo della società borghese moderna è, in realtà, concretamente separato e alienato dalla propria essenza.⁵³

Per concludere l'analisi della problematica dell'alienazione nei *Manoscritti economico-filosofici* è necessario esaminare la visione economica di Marx, mettendo in luce i legami che sussistono tra l'alienazione dell'uomo, così come è stata delineata finora, e la sfera economica nel suo complesso.

1.6 La divisione del lavoro e la proprietà privata

L'interesse economico di Marx si radica nell'analisi delle dinamiche di alienazione, esaminate nel paragrafo precedente nella loro quadruplice manifestazione: l'alienazione rispetto al prodotto del proprio lavoro, all'attività lavorativa, alla propria essenza e agli altri uomini. Tali relazioni trovano espressione nelle connessioni economiche che regolano la società, in particolare nella divisione del lavoro e nella proprietà privata. Questi due elementi rappresentano il fondamento immediato delle condizioni di alienazione che permeano la società borghese.

Secondo Marx,

la divisione del lavoro è l'espressione economico-politica della socialità del lavoro all'interno dell'estraniamento. Ossia, siccome il lavoro è soltanto un'espressione dell'attività umana all'interno dell'alienazione, della manifestazione della vita come alienazione della vita, così anche la divisione del lavoro non è null'altro che la posizione estraniata, alienata, dell'attività

⁵³ *Ivi*, pp. 95-96.

umana come una reale attività della specie o come attività dell'uomo come essere appartenente alla specie.⁵⁴

Emerge dunque che la divisione del lavoro, a causa della quale le persone sono costrette a specializzarsi in un solo tipo di lavoro e a fare affidamento sugli altri per compiere tutto il resto necessario per mantenerli in vita, rappresenta l'espressione sociale più completa dell'attività produttiva alienata dell'uomo. In tal modo, l'individuo non si riconosce come attore completo e autonomo del processo produttivo, ma viene frammentato in una parte specifica che dipende, nella sua sussistenza e nel suo essere, dagli altri.

La proprietà privata per Marx possiede una natura analoga. Egli la definisce come la «pregnante espressione materiale del lavoro alienato»⁵⁵ e più avanti nell'integrazione al Quaderno II dei *Manoscritti, Proprietà privata e comunismo*, scrive come essa sia

soltanto espressione sensibile del fatto che l'uomo diventa al contempo oggettivo per sé e anzi ancor più diventa per sé un oggetto estraneo e inumano, che la sua manifestazione di vita e la sua alienazione della vita, la sua realizzazione è la sua derealizzazione, una realtà estranea.⁵⁶

In tal senso, la proprietà privata rappresenta il concetto più ampio utilizzato da Marx per designare gli oggetti generati dal lavoro alienato, e racchiude tutti i prodotti creati all'interno della società capitalista. Essa, dunque, costituisce l'alienazione stessa osservata dal punto di vista del prodotto sociale.

Ecco perché, a distanza di poco tempo, ne *L'ideologia tedesca*, opera scritta insieme ad Engels, Marx dirà che divisione del lavoro e proprietà privata sono «espressioni

⁵⁴ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, cit., p. 168.

⁵⁵ *Ivi*, p. 98.

⁵⁶ *Ivi*, p. 113.

identiche: con la prima si esprime con riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in relazione al prodotto dell'attività». ⁵⁷

Esse vengono definite da Marx identiche in quanto entrambe si riferiscono all'alienazione, una condizione che include sia la sua attività che il suo prodotto e rende ciascuna di esse sia una condizione necessaria che una conseguenza dell'altra. Proprietà privata e divisione del lavoro sono dunque identiche essendo entrambe facenti parte di un unico sistema che può essere compreso pienamente solo attraverso l'analisi di ciascuna delle due.

Per quanto riguarda la divisione del lavoro, essa viene analizzata in maniera schematica nei primi scritti di Marx attraverso diverse interpretazioni: dal punto di vista storico con lo scopo di spiegare il modo tramite cui gli uomini abbandonarono il comunismo primitivo, dal punto di vista sociologico come la causa principale della divisione della società in classi, dal punto di vista economico come fonte della proprietà privata e, infine, dal punto di vista psicologico per comprendere le caratteristiche distintive degli individui che appartengono a classi differenti.

Dati i nostri scopi non ci soffermiamo sull'approfondimento della genesi storica della divisione del lavoro, ma sul fatto che essa conduce inevitabilmente all'alienazione. Più essa si sviluppa, ossia quanto più il compito assegnato a ciascun individuo si restringe, tanto più l'alienazione tende ad assumere la sua forma estrema, che trova la sua esplicazione nel sistema capitalistico. Marx descrive la divisione del lavoro come il primo esempio della storia in cui l'azione dell'uomo si tramuta in una potenza a lui estranea, una forza che, anziché essere sotto il suo dominio, lo sovrasta e lo sottomette. Secondo lui l'alienazione è presente in tutte quelle società in cui la divisione del lavoro rappresenta il principio operativo dell'organizzazione economica. Nel momento in cui il

⁵⁷ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 2018, p. 26.

lavoro viene suddiviso, ciascun individuo si ritrova confinato in una specifica ed esclusiva sfera di attività, che gli viene imposta e dalla quale non può sottrarsi. Egli può ad esempio essere un cacciatore, un pescatore, un pastore o un critico, ma deve rimanere tale, pena la perdita dei mezzi necessari per il proprio sostentamento.⁵⁸

Essendo il mezzo attraverso cui si organizza la vita produttiva e risultando fuori dal controllo dell'individuo, la divisione del lavoro si impone su ciascun individuo come uno spietato padrone. L'individuo, a meno che non scelga di morire di fame, non può sottrarsi a quell'occupazione assegnatagli. Solo ripetendo costantemente il suo compito riesce a guadagnare denaro, ricavato da coloro che sono anche essi legati ai prodotti di cui egli necessita per vivere. Ne consegue che tutti gli altri poteri che per essere realizzati richiederebbero altre attività divengono inevitabilmente atrofizzati e perfino la singola attività che egli esercita non riesce a esprimere pienamente le sue capacità, poiché essa appartiene a qualcun altro.⁵⁹

Marx vede la divisione del lavoro come un elemento che sorge nell'interno della società in quanto parte di un complesso che include la proprietà privata, lo scambio e la divisione in classi. Così parlare di un individuo che svolge un solo tipo di lavoro presuppone una società in cui l'attività dell'uomo e il suo prodotto non appartengono a quest'ultimo.

Ciò trova la sua esplicazione nello stesso concetto di divisione del lavoro, Marx, infatti, sostiene che

la divisione del lavoro implica fin dal principio la divisione delle condizioni del lavoro, degli strumenti e dei materiali, e di conseguenza la suddivisione del capitale accumulato fra i diversi proprietari e anche la divisione tra capitale e lavoro e tra differenti forme di proprietà.⁶⁰

⁵⁸ *Ivi*, p. 35.

⁵⁹ Cfr. B. Ollman, *Alienazione: la concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, Roma, A. Armando, 1975, pp. 210-212.

⁶⁰ Marx, Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 40.

Per quanto riguarda la proprietà privata, essa è l'espressione materiale riassuntiva del lavoro alienato. Marx, analizzando le sue origini, sostiene che

la divisione del lavoro implica in pari tempo anche la ripartizione, e precisamente la ripartizione ineguale, sia per la quantità che per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti, e quindi la proprietà, che ha già il suo germe, la sua prima forma, nella famiglia, dove la donna e i figli sono schiavi del marito.⁶¹

Gli esempi di proprietà privata proposti da Marx mostrano come questa relazione, possa essere estesa oltre il cibo, il vestire, l'abitazione e gli utensili, nonostante la sua nozione centrale si riferisca principalmente agli oggetti materiali. L'attività produttiva dell'uomo esercita un'influenza diretta o indiretta su tutto ciò con cui viene a contatto. Fino a quando la trasformazione della sua opera attraverso la divisione del lavoro, porta a cambiamenti visibili negli oggetti con cui viene a contatto, questi ultimi possono essere considerati come prodotti dell'uomo e del suo operato. Nell'esempio citato la moglie e i figli che si trovano in relazione con l'individuo sono diventate sua proprietà privata. Egli può fare di loro quel che vuole; la famiglia diventa così un oggetto della sua manipolazione, che rispecchia la natura del suo lavoro alienato.

Marx non tenta di offrire una spiegazione dettagliata sul modo in cui avvenne la prima transizione dalla proprietà comune a quella privata. Per lui, il cambiamento che portò a questa nuova fase fu il risultato del fatto che la produzione fornì beni superiori a quelli necessari per la semplice sopravvivenza. La proprietà privata nasce, dunque, dalla necessità dell'accumulazione. Quando la ricchezza era appena sufficiente per soddisfare

⁶¹ *Ivi*, p. 50.

i bisogni primari la proprietà era comune. Quando si iniziò a produrre più di quanto fosse strettamente indispensabile, gli individui che erano in grado di appropriarsene da soli lo fecero tramite tutti i mezzi a loro disposizione, compresa l'invenzione del diritto alla proprietà privata.⁶²

Marx giunge al concetto di proprietà privata partendo anche da un'indagine sul lavoro alienato, affermando nei *Manoscritti* che

la proprietà privata si ricava quindi dall'analisi del concetto del lavoro alienato, cioè dell'uomo alienato, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'uomo estraniato.

Noi abbiamo certamente acquisito il concetto di lavoro alienato (di vita alienata) dall'economia politica come risultato a partire dal movimento della proprietà privata. Ma nell'analisi di questo concetto si mostra che, se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa è piuttosto una conseguenza di questo, così come anche gli dèi originariamente non sono la causa, ma l'effetto dello smarrimento dell'intelletto umano. Successivamente questo rapporto si converte in azione reciproca.⁶³

Marx sta sostenendo qui che, sebbene sia l'evoluzione storica della proprietà privata a condurci al concetto di lavoro alienato, solo ora che ne siamo in possesso possiamo dedurre il carattere della proprietà privata. Analizzando la relazione interna tra il lavoro alienato e il suo prodotto, osservato dal punto di vista del primo, emerge chiaramente che la proprietà privata poteva provenire soltanto dal lavoro alienato. Se invece consideriamo questo stesso legame partendo dall'altra prospettiva arriviamo alla conclusione che il lavoro alienato poteva sorgere solamente perché alcuni individui

⁶² Ollman, *Alienazione: la concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, cit., p. 213.

⁶³ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, cit., p. 84.

avevano già cominciato a trattare come proprietà privata le condizioni stesse della loro esistenza.⁶⁴

Tale relazione reciproca tra la proprietà privata e il lavoro alienato trova la sua esplicazione nel passo in cui Marx afferma che

solo all'estremo punto culminante dello sviluppo della proprietà privata questa porta di nuovo alla luce il suo segreto, cioè che da un lato essa è il prodotto del lavoro alienato, e in secondo luogo che è il mezzo attraverso il quale il lavoro si aliena, la realizzazione di questa alienazione.⁶⁵

In tal modo, il legame logico che Marx stabilisce tra le due nozioni, rende possibile a ciascuna di apparire senza l'altra, rendendo vano ogni tentativo di stabilire una priorità storica dell'una rispetto all'altra.

Nell'analisi della proprietà privata compiuta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx preannuncia il nucleo centrale di quello che diverrà il lavoro di tutta la sua vita, sostenendo che

dal rapporto del lavoro estraniato con la proprietà privata segue inoltre che l'emancipazione della società dalla proprietà privata, ecc. dalla servitù, si esprime nella forma politica dell'emancipazione dei lavoratori non già come se si trattasse soltanto della loro emancipazione ma perché nella loro emancipazione è racchiusa quella universalmente umana, che è però racchiusa in essa perché nel rapporto del lavoratore con la produzione è coinvolta tutta la servitù umana, e tutti i rapporti di servitù sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto.⁶⁶

⁶⁴ Ollman, *Alienazione: la concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, cit., p. 215.

⁶⁵ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione*, cit., p. 84.

⁶⁶ *Ivi*, p. 85.

L'emancipazione del proletariato corrisponde alla dimensione politica dell'alienazione della proprietà privata perché le due realtà sono aspetti interconnessi di un unico sistema. Portando a compimento l'una o l'altra si pone fine a un modo di vivere che le comprende entrambe. Nelle relazioni tra la proprietà privata e il lavoro alienato, che può essere interpretata anche come una relazione della proprietà privata con se stessa, Marx non vede solamente l'essenza del capitalismo ma anche la leva che ne determinerà il superamento.

Il seguente passo contenuto nei *Manoscritti* anticipa quel che Marx sosterrà nel *Capitale*:

come mediante analisi abbiamo trovato il concetto di proprietà privata partendo dal concetto del lavoro estraniato, alienato, così con l'aiuto di questi due fattori possono essere sviluppate tutte le categorie dell'economia politica e noi ritroveremo in ogni categoria, come ad esempio il mercanteggiare, la concorrenza, il capitale, il denaro, solo un'espressione determinata e sviluppata di questi primi fondamenti.⁶⁷

Come la proprietà privata rappresenta un'espressione del lavoro alienato, ossia una delle forme da esso assunte, così anche tutte le categorie economiche capitaliste esprimono un certo sviluppo verificatosi nella proprietà privata. A tal proposito, *Il Capitale* si presenta come un'opera di chiarificazione e in questo capolavoro Marx segue il percorso della proprietà privata, e dunque del lavoro alienato, all'interno e attraverso le molteplici forme che essa assume nella società capitalista, portando alla luce relazioni che, in gran parte, erano già state delineate fin dal 1844.⁶⁸

⁶⁷ *Ivi*, p. 86.

⁶⁸ Ollman, *Alienazione: la concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, cit., p. 217.

1.7 Il Capitale

Secondo una tesi ricorrente negli studi su Marx, sostenuta dal filosofo francese Louis Althusser e dalla sua scuola, la problematica dell'alienazione sarebbe una questione legata al periodo giovanile di Marx. Secondo Althusser, fra gli scritti giovanili di Marx (dalla *Tesi di laurea* fino alla *Sacra famiglia*) e gli scritti della maturità (dal *Manifesto* al *Capitale*) è presente una profonda *rottura epistemologica* preparata dagli scritti del 1845 (*L'ideologia tedesca* e le *Tesi su Feuerbach*) che segna l'autonomia conquistata da Marx nel suo pensiero rispetto a Hegel, Feuerbach e agli economisti classici.⁶⁹ Ed è proprio Althusser nella sua opera *Per Marx* ad affermare che «la rottura epistemologica suddivide così il pensiero di Marx in due grandi periodi essenziali: il periodo ancora ideologico, anteriore alla rottura del 1845 e il periodo scientifico, posteriore alla rottura del 1845».⁷⁰

Tuttavia, a confutare questa interpretazione, negli anni Sessanta si verificò una vera e propria esplosione di interesse verso la teoria dell'alienazione. In quel periodo vennero pubblicate decine di libri e articoli che attribuivano le cause dell'alienazione a fattori quali il consumismo, la mercificazione, la perdita di identità nel rapporto con la tecnologia, il conformismo e l'emarginazione sociale e pertanto sembrò impossibile arginare un fenomeno che appariva così esteso e complesso. La diffusione del *Capitale* e delle sue bozze preparatorie contribuì a delineare una nuova concezione dell'alienazione, la cui comprensione era finalizzata al suo superamento pratico, ovvero all'azione politica di movimenti sociali, partiti e sindacati che avevano come obiettivo il cambiamento radicale delle condizioni lavorative e di vita della classe operaia. La pubblicazione di

⁶⁹ [https://www.treccani.it/enciclopedia/louis-althusser_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/louis-althusser_(Enciclopedia-Italiana)/)
consultazione: 20/03/2025.

⁷⁰ L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 17.

quella che è stata soprannominata la «seconda generazione»⁷¹ di scritti sull'alienazione di Marx fornì così non solo una coerente base teorica per una rinnovata stagione di studi sull'alienazione ma divenne anche una piattaforma ideologica anticapitalista per il potente movimento politico e sociale che si sviluppò a livello globale in quegli anni.

Con Marx, la teoria dell'alienazione superò i confini delle riflessioni filosofiche e delle università, per approdare nelle piazze, divenendo una guida delle lotte operaie volte a una critica sociale attiva e concreta. Marx non limitò la propria analisi dell'alienazione al disagio dell'individuo rispetto alla società, ma studiò, prima di tutto, i fenomeni sociali che la generavano. Ne consegue che la teoria dell'alienazione elaborata da Marx negli anni Sessanta è molto più ricca di quella che abbiamo visto esposta nel 1844, cui si aggiunse la descrizione del processo attraverso il quale nella società borghese le proprietà e le relazioni umane si trasformano in proprietà e relazioni tra cose. La teoria designata col termine di reificazione (*Verdinglichung*) illustrava questo fenomeno dal punto di vista delle relazioni umane. Essa consisteva nel considerare e vivere quotidianamente il sistema sociale storicamente determinato del capitalismo, o più precisamente quel modo di produzione da cui derivano specifici rapporti sociali, come qualcosa di naturale, una *res*, anziché come il prodotto di un processo storico, quindi destinato a finire o comunque modificabile. Il concetto di feticismo, invece, descriveva lo stesso fenomeno in relazione alle merci. Contrariamente a quanto sostenuto da coloro che negavano la presenza della teoria dell'alienazione nell'opera matura di Marx, dunque, essa non venne sostituita con quella del feticismo delle merci, perché ne rappresentava un suo aspetto specifico.⁷²

⁷¹ Musto, *L'essenziale di Karl Marx. L'alienazione*, cit., p. 12.

⁷² *Ivi*, p. 13.

Per quanto riguarda la teoria del feticismo delle merci, Marx la enuncia alla fine del primo capitolo del *Capitale*, in particolare al termine dell'analisi della merce. Questo perché le radici di ciò che definisce *feticismo* si riscontrano proprio nella struttura stessa della merce.

Secondo Marx, la merce rappresenta la cellula elementare della ricchezza borghese e si presenta sotto il duplice punto di vista di valore d'uso e di valore di scambio. Una merce deve possedere un valore d'uso, in quanto deve poter servire a qualcosa, ovvero deve essere utile a soddisfare un bisogno umano, che esso sia di natura fisica o sociale. Nessuno acquista qualcosa che non soddisfi determinati suoi bisogni, indipendentemente dal fatto che questi ultimi «provengano dallo stomaco o dalla fantasia».⁷³

In secondo luogo, una merce, per essere tale, deve possedere un valore di scambio, che le consenta di essere scambiata con altre merci. Tale valore di scambio è determinato dalla quantità di lavoro socialmente necessaria per produrre la merce in questione: più lavoro è necessario per produrla, maggiore sarà il suo valore. Tuttavia, il valore di una merce non coincide esattamente con il suo prezzo, poiché su quest'ultimo influiscono altri fattori contingenti come, ad esempio, l'abbondanza o la scarsità della merce stessa. Ciò implica che il prezzo di una singola merce può superare il suo valore reale o essere inferiore ad esso. Nonostante ciò, Marx sostiene che in condizioni normali la somma complessiva dei prezzi delle merci esistenti in una determinata società equivale alla somma complessiva del lavoro contenuto in esse, ovvero al loro valore. Di conseguenza, benché nelle relazioni di mercato il valore non si manifesti mai allo stato puro, ma

⁷³ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi, 1975, p. 30.

sempre sotto forma di prezzo, quest'ultimo non è il valore stesso, ma trova nel valore la propria base.⁷⁴

La convinzione che alla radice di tutto ciò si trovi il lavoro porta Marx a contestare il cosiddetto *feticismo delle merci*. Sebbene il concetto venga esposto in modo più sistematico nel primo libro del *Capitale*, come una riformulazione dell'alienazione, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* si possono già trovare delle anticipazioni di questa idea, come abbiamo visto precedentemente nell'analisi dei quattro tipi di alienazione. In particolare, la separazione tra il lavoratore e il prodotto del suo lavoro prefigura l'analisi del feticismo. Quest'ultimo descrive il fenomeno mediante il quale gli uomini si sentono dominati dagli oggetti che loro stessi hanno creato attraverso la loro attività e vivono in un mondo in cui le relazioni appaiono non come rapporti immediatamente sociali tra persone, ma come rapporti sociali tra cose.⁷⁵

Nel carattere sociale mediato del lavoro nella società borghese è contenuto, quindi, il feticismo e cioè il fatto che «il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose».⁷⁶

Esso è dunque per Marx il fenomeno specifico che si manifesta nella società borghese, nella quale i prodotti del lavoro vengono trasformati in merce e il lavoro stesso assume la forma di merce, così come la coesione sociale fra gli individui e i loro lavori privati si ottiene mediante lo scambio delle merci.

Mediante l'analisi del feticismo Marx fornisce una vera e propria teoria dell'alienazione che, nella sua essenza, cioè l'inversione di soggetto e predicato realizzata ai vari livelli della società capitalistica, risulta essere in piena continuità logica metodologica con la teoria dell'alienazione esposta negli scritti giovanili. Tale connessione è riscontrabile

⁷⁴ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., pp. 124-125.

⁷⁵ Musto, *L'essenziale di Karl Marx. L'alienazione*, cit., p. 107.

⁷⁶ Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, cit. p. 24.

nell'analisi della terminologia usata da Marx nel *Capitale*, dove egli utilizza concetti come *Entfremdung*, *Versachlichung* e *Verdinglichung* per esaminare i fenomeni di feticismo all'interno della società borghese.⁷⁷

A tal proposito riportiamo alcuni esempi tratti dal capitolo terzo del *Capitale* analizzati da Bedeschi. Qui Marx sostiene che il capitale è costituito dai mezzi di produzione monopolizzati da una parte determinata della società, dai prodotti e dalle condizioni di attività della forza lavoro, che, «resi autonomi (*verselbständigten*)»⁷⁸ si staccano dalla forza lavoro vivente e vengono, attraverso questa contrapposizione, personificati nel capitale. Marx prosegue affermando che l'economia volgare si trova a suo agio «in questa forma fenomenica estraniata»⁷⁹ dei rapporti economici. Nella società borghese la forma delle condizioni di lavoro appare «estraniata dal lavoro, resa autonoma nei suoi confronti»⁸⁰ e in tal modo i mezzi di produzione prodotti si trasformano in capitale e la terra diventa proprietà fondiaria.

Da questi passi emerge come l'autonomizzazione (*Verselbständigung*) delle condizioni di lavoro rispetto al lavoro stesso, non è altro che l'estraniamento (*Entfremdung*) o reificazione. Per questo motivo Marx utilizza in modo intercambiabile termini come *Versachlichung* e *Verselbständigung* quando analizza la trasformazione dei rapporti di produzione, come anche *Entfremdung*, che si manifesta per esempio nella rendita fondiaria, dove una parte del plusvalore appare legata non ai rapporti sociali ma a un elemento naturale, la terra. Questo processo di estraniamento è completato nella sua forma più solida in un contesto di feticismo, come nel caso del capitale produttivo di interesse. Un altro termine che Marx usa per spiegare questo fenomeno è

⁷⁷ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., p. 152.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

Verdinglichung, che indica la mistificazione dei rapporti sociali nel modo di produzione capitalistico.

Ma la questione, ovviamente, non è solo di ordine terminologico. Riguarda, piuttosto, il fatto che la teoria giovanile della *Entfremdung* ritorna interamente nell'opera matura di Marx arricchita e approfondita sul piano dell'analisi economica e sociale (reificazione, feticismo, ecc.). Il fenomeno della *Entfremdung* è sempre lo stesso: è il dominio degli oggetti e degli istituti sociali che, pur essendo prodotti dagli uomini, finiscono per dominarli, divenendo così schiavi delle proprie forze oggettivate.

Nelle *Teorie sul plusvalore* Marx, infatti, scrive:

l'essenza della produzione capitalistica, o, se si vuole, del lavoro salariato, del lavoro estraniato a se stesso, consiste nel fatto che a quest'ultimo la ricchezza da esso creata si contrappone come ricchezza altrui, la propria forza produttiva come forza produttiva del suo prodotto, il suo arricchimento come impoverimento di sé stesso, la sua forza sociale come forza della società su di esso.⁸¹

Non riconoscere la continuità tra la teoria dell'alienazione sviluppata nelle opere mature di Marx e quella esposta nei suoi scritti giovanili significa trascurare la ripresa e l'approfondimento di temi fondamentali strettamente connessi alla questione dell'alienazione, tra cui uno dei più rilevanti è il rapporto tra la religione cristiana e la società borghese.

Per quanto concerne questo legame si tratta di uno sviluppo e di un approfondimento del tema affrontato da Marx a partire dalla *Questione ebraica* fino ai *Manoscritti* della stretta connessione fra società borghese e religione cristiana. Alcune delle affermazioni

⁸¹ K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, Torino, Einaudi, 1954, p. 280.

più significative a riguardo le troviamo nel primo libro del *Capitale*, in particolare nel capitolo sul feticismo in cui Marx sostiene che

per una società di produttori di merci il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nel comportarsi di fronte ai propri prodotti come merci, e dunque come valori, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro in questa forma oggettiva come eguale lavoro umano, Il cristianesimo col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la forma di religione più corrispondente.⁸²

Il cristianesimo con il suo culto dell'uomo astratto, inteso come individuo presociale o asociale, il cui rapporto con la società non è essenziale bensì è subordinato a quello con Dio, rappresenta la forma di religione corrispondente ad una società capitalistica nella quale la connessione sociale non è immediata ma mediata, dove gli uomini non sono connessi unitariamente, bensì sono scissi come atomi indipendenti gli uni dagli altri e opposti fra loro, in quanto ognuno persegue il proprio interesse e produce in modo autonomo. Qui l'unità sociale si realizza indipendentemente dalla coscienza e dalla volontà degli uomini attraverso lo scambio e il mercato.

Vi sono ulteriori motivi di affinità tra cristianesimo e società borghese alienata. Il nucleo del feticismo risiede nel fatto che il movimento sociale degli uomini appare come un movimento delle cose che li sovrasta e li controlla, anziché essere da essi dominato e diretto.

Marx sostiene che per individuare un'analogia adeguata occorre addentrarsi nel mondo religioso. Qui i prodotti del pensiero umano sembrano delle figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e con gli uomini. Allo stesso modo, nel

⁸² Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, cit., pp. 92-93.

mondo delle merci, accade con i prodotti del lavoro umano. Da ciò emerge un legame strutturale e organico fra religione e società borghese, in cui il sistema capitalistico dà vita continuamente a una sorta di religione della vita quotidiana. Proprio come nella religione l'individuo è dominato dalle creazioni della propria mente così nella produzione capitalistica l'uomo si trova subordinato ai prodotti del proprio lavoro manuale. A tal proposito Marx può affermare che

il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano.⁸³

In questa concezione del cristianesimo come religione strettamente legata al capitalismo, ritroviamo, dunque, ripresi e sviluppati tutti i temi presenti nelle opere giovanili di Marx: l'alienazione religiosa come manifestazione teoretica dell'alienazione economico-sociale; la religione come rappresentazione ideologica dell'estraniamento dell'uomo da se stesso e dagli altri individui e dalla comunità e infine l'affinità fra le ipostasi della religione (rovesciamento del rapporto fra soggetto e predicato, ecc.) e quelle che caratterizzano la vita reale.⁸⁴

La ricostruzione che si è cercato di tracciare fin qui del concetto di alienazione ci ha permesso di analizzare in modo dettagliato la sua evoluzione e la sua centralità nel pensiero di Karl Marx.

⁸³ *Ivi*, p. 93.

⁸⁴ Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit., pp. 156-158.

A partire dagli scritti giovanili fino alle opere della maturità, Marx ha interpretato l'alienazione come una condizione intrinseca al sistema capitalista, manifestata in molteplici forme: dall'estraniamento del lavoratore dal prodotto del suo lavoro, fino alla perdita di connessione con la propria essenza umana e con gli altri. Attraverso un'analisi rigorosa delle dinamiche economiche e sociali Marx ha mostrato come l'alienazione sia il risultato delle strutture di potere e della divisione del lavoro che caratterizzano la società capitalista.

Tale riflessione, nata nel contesto storico della Rivoluzione industriale, non si esaurisce nella sua epoca. Al contrario il concetto di alienazione continua a esercitare un fascino teorico e pratico e l'alienazione descritta da Marx può essere riletta oggi evidenziando come i processi di estraniamento non siano scomparsi, ma abbiano assunto nuove forme. A partire da queste basi teoriche, il secondo capitolo si focalizzerà sulla teoria del sociologo Hartmut Rosa che, attraverso il concetto di *risonanza*, offre una risposta contemporanea al problema dell'alienazione, cercando di cogliere le possibilità di riconnessione in una società caratterizzata dall'accelerazione sociale e di mostrare come essa implichi scavalcare certi confini al di là dei quali gli esseri umani divengono necessariamente alienati non solo dal loro agire, dagli oggetti con cui lavorano e vivono, dalla natura, dal mondo sociale e da se stessi ma anche dal tempo e dallo spazio. Questo confronto permetterà di evidenziare non solo i punti che hanno in comune le due prospettive, ma anche il filo rosso che lega il pensiero di Marx a una riflessione critica sulla modernità.

Capitolo 2

Hartmut Rosa

2.1 Hartmut Rosa: accelerazione e alienazione

Hartmut Rosa è uno dei sociologi e filosofi sociali più interessanti del panorama attuale sia tedesco che internazionale, facente parte della Scuola di Francoforte e noto per i suoi meriti nell'ambito della teoria critica e sociale.

È in particolare con la sua opera intitolata *Accelerazione e alienazione*, pubblicata nel 2010, che Rosa ci permette di rintracciare quel filo rosso che collega il pensiero di Marx sull'alienazione, esaminato nel precedente capitolo, a una riflessione critica e sociale sulla modernità.

In questo saggio Rosa torna alla domanda che ritiene fondamentale per gli esseri umani: «che cosa è una vita buona»?¹ E perché di fatto non la possediamo? Il suo obiettivo è mostrare come la chiave utile a esaminare la forma e la qualità della nostra vita risiede nell'osservarne le strutture temporali. Ed è proprio qui che il concetto di *accelerazione sociale* diviene cruciale per una critica delle strutture tardomoderne del riconoscimento e della comunicazione. Il fine principale del suo lavoro è ristabilire la centralità del concetto di alienazione sviluppato da Marx e tuttora attuale, e per tale motivo Rosa è considerato dalla critica uno dei più importanti autori contemporanei ad aver riportato in auge tale concetto.

Secondo Rosa, è proprio l'accelerazione sociale a condurre l'uomo verso forme gravi di alienazione sociale, le quali possono essere interpretate come l'ostacolo principale alla realizzazione di una vita buona. Il suo progetto teorico si configura quindi come una critica radicale alla società dell'accelerazione con l'intento di trovare una risposta alla

¹ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015, p. 10.

domanda: che cos'è una vita non alienata? E come possiamo riconquistare almeno dei momenti di esperienza umana autentica e non alienata?

2.2 Accelerazione sociale

Rosa parte dalla constatazione che l'uomo moderno vive perennemente di corsa, coinvolto in una lotta continua contro il tempo che è sempre più saturo e mai sufficiente. Questo senso di velocità crescente del mondo non abbandona mai l'uomo, «la modernità è incentrata sull'accelerazione del tempo».² La percezione di un mutamento significativo nel tessuto temporale è presente già nei resoconti classici della sociologia. A tal proposito, emblematico è il passo del *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels in cui si afferma che nella società capitalistica «tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria»,³ descrivendo la trasformazione delle strutture sociali portata dalla borghesia che con la sua opera dinamica distrugge le vecchie forme sociali e favorisce il consolidamento del capitalismo come nuova forma di dominio. Marx ed Engels dimostrano così una consapevolezza del processo acceleratorio a cui stavano assistendo. Tuttavia, secondo Rosa, dopo di loro la sociologia ha progressivamente perso questa sensibilità divenendo «quasi atemporale»,⁴ adagiandosi su dei concetti statici e contrapponendo le società premoderne a quelle moderne come se la transizione verso la modernità fosse stata improvvisa e definitiva, e da allora questa fosse rimasta immutata. Rosa sottolinea così l'urgenza di elaborare una teoria sistematica e un concetto convincente di accelerazione sociale. Nel suo saggio il sociologo si propone di chiarire cosa significhi, concretamente, che una società accelera e da quali prospettive le società occidentali possano essere intese come *società dell'accelerazione*. Osservando

² Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 6.

³ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 15.

⁴ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 7.

attentamente una serie di fenomeni empirici, Rosa giunge alla conclusione che l'accelerazione si manifesti in tre categorie distinte, sia sul piano analitico che empirico: accelerazione tecnologica, accelerazione dei mutamenti sociali e accelerazione del ritmo di vita.

L'accelerazione tecnologica viene definita da Rosa come «la crescita intenzionale della velocità di processi orientati verso un fine nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione»⁵ ed è tra le altre la categoria più facilmente misurabile.

Essa si manifesta nella rapidità crescente con cui ci muoviamo, comunichiamo, elaboriamo dati e svolgiamo operazioni attraverso gli strumenti tecnologici in costante aggiornamento e potenziamento. Gli effetti di questa accelerazione sulla realtà sociale sono spropositati e pervasivi, essi hanno trasformato il regime spaziotemporale della società, cioè la percezione e l'organizzazione dello spazio e del tempo nella vita collettiva. Nell'epoca della globalizzazione, di Internet e della comunicazione digitale il tempo sembra comprimere e addirittura annullare lo spazio.

Un esempio utile a rendere evidente il radicale mutamento a cui abbiamo assistito e stiamo assistendo è rappresentato dal tempo impiegato per spostarci da un luogo all'altro. Emblematico è l'esempio che è offerto da Rosa a tal proposito: per percorrere la distanza tra Londra e New York nell'età preindustriale erano necessarie almeno tre settimane di viaggio su un veliero; oggi, lo stesso tragitto richiede appena otto ore di volo.⁶

Un impatto ancora più evidente si riscontra nel campo della comunicazione in quanto, con l'avvento di Internet, la trasmissione delle informazioni è divenuta pressoché istantanea. Abbiamo digitalizzato un numero crescente di operazioni che prima richiedevano la nostra presenza fisica in un luogo specifico. La banca è ora nel nostro

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ *Ivi*, p. 10.

smartphone, le lezioni universitarie sul nostro computer, e il supermercato si è trasformato in una delle tante app che usiamo quotidianamente. Con la diffusione dello smart working, la casa si è sostituita all'ufficio e persino le esperienze culturali, dai musei ai concerti, sono sempre più accessibili in formato digitale, perdendo però parte della loro dimensione materiale e relazionale. Questo cambiamento radicale non ha solo velocizzato la nostra vita, ma ne ha anche modificato in profondità le strutture sociali e relazionali.

In tal modo lo spazio ha perso, sotto molti punti di vista, la propria centralità come riferimento per l'orientamento dell'uomo nel mondo tardomoderno. Tale riflessione porta Rosa a richiamare l'espressione di *non luogo* coniata dall'antropologo francese Marc Augé. Si tratta di spazi altamente omologati nei quali l'uomo contemporaneo trascorre porzioni significative della propria vita, ma che non sono più inseriti all'interno di una struttura sociale organizzata in grado di favorire rapporti durevoli. Questi luoghi sono privi di radicamento al contesto, alle tradizioni e alla storia e rappresentano una tipica espressione delle società globalizzate. Sono luoghi senza storia, identità o relazioni: aeroporti, stazioni ferroviarie, centri commerciali, supermercati, svincoli autostradali, parcheggi, stazioni di servizio, impianti sportivi, alberghi e villaggi turistici rappresentano perfettamente questa categoria di spazi impersonali e transitori, nei quali l'individuo si muove rapidamente ma senza lasciare traccia né creare connessione.⁷

La seconda categoria di accelerazione sociale che Rosa esamina è l'accelerazione dei mutamenti sociali che viene definita come

il tasso crescente di trasformazione dei modelli di rapporto sociale, le forme della prassi e della sostanza della conoscenza. I fenomeni di questa categoria vanno classificati come accelerazioni

⁷ https://www.treccani.it/enciclopedia/non-luogo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/
consultazione: 06/04/2025.

della società stessa. L'idea di fondo è che gli stessi ritmi del cambiamento stiano cambiando. Così atteggiamenti e valori, ma anche mode e stili di vita, relazioni e obblighi sociali, gruppi, classi, ambienti e linguaggi sociali, e anche comportamenti e abitudini pare stiano mutando sempre crescenti.⁸

I fenomeni appartenenti a questa categoria non riguardano soltanto un'accelerazione all'interno della società, come accade nel caso dei processi tecnologici, bensì un'accelerazione della società stessa, ovvero delle sue strutture e dinamiche fondamentali. L'idea di fondo è che stiano cambiando i ritmi stessi del cambiamento. In tal senso, atteggiamenti e valori, ma anche mode e stili di vita, ambienti, linguaggi, comportamenti e abitudini si trasformano in maniera sempre più rapida. Elementi che in passato rimanevano stabili per generazioni ora mutano anche più volte nell'arco della stessa vita individuale, dunque, il modo in cui vengono vissuti e concepiti la famiglia, il lavoro, le relazioni affettive, le appartenenze politiche e le istituzioni cambia oggi a ritmi sempre più veloci.

A tal proposito, è significativo citare Ulf Hannerz, il quale afferma che

le culture complesse del nostro tempo sono molto visibilmente in stato di flusso, e considerarle "processi" è altrettanto naturale che considerarle "strutture". Sono determinate dal cambiamento nel microtempo e nel macrotempo: cambiamenti reversibili e non, del tutto o di alcune parti. C'è una distribuzione differenziata non solo dei significati e delle loro forme manifeste, ma anche dei tipi di processi culturali.⁹

⁸ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p 11.

⁹ U. Hannerz, *Complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 166.

In questo senso, l'accelerazione sociale riguarda anche la produzione e la trasformazione delle culture, le quali risultano sempre meno ancorate a contesti stabili e facilmente definibili.

Ciò ha portato l'antropologo Arjun Appadurai nella sua opera *Modernità in polvere* ad analizzare il «relativo disancoramento della produzione di valori, simboli e identità dal legame con i territori e con i confini delle diverse realtà nazionali».¹⁰ Nell'ambito della sua riflessione sui flussi culturali che attraversano l'economia del sistema-mondo globale, una prospettiva influenzata dal pensiero marxista, Appadurai individua come elemento centrale la configurazione di almeno cinque nuovi scenari, da lui definiti *landscapes*, cioè panorami.

Il primo è l'*etnorama* che rappresenta il panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori ospiti ed altri gruppi ed individui in movimento costituiscono un tratto essenziale del mondo.

Il *mediorama* invece è costituito dai mass media come giornali, libri, radio, cinema, televisione che ormai sono a disposizione di un numero sempre più ampio di centri sia pubblici che privati in grado di produrre e diffondere immagini, narrazioni e rappresentazioni a livello nazionale e transnazionale, mescolando economia, politica e spettacolo in un confine sempre più sfumato tra realtà e immaginazione.

Il terzo panorama è il *tecnorama*, che descrive il movimento globale delle tecnologie, capaci ormai di attraversare rapidamente ogni confine. Il *finanziorama* riguarda invece la circolazione del denaro su scala mondiale, attraverso reti economiche interconnesse e sempre più digitalizzate. Infine, l'*ideorama* comprende il flusso delle idee e delle

¹⁰ A. Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, p. 71.

ideologie, spesso legate alla sfera politica, che si diffondono trasversalmente tra culture e nazioni.¹¹

Tuttavia, misurare empiricamente i ritmi dei mutamenti sociali rimane una sfida ancora irrisolta. Per questo motivo Rosa, nel tentativo di sviluppare una sociologia sistematica dell'accelerazione sociale, ricorre al concetto di «contrazione del presente»¹² (*Gegenwartsschrumpfung*) al fine di elaborare un criterio utile per valutare e comprendere empiricamente i ritmi del cambiamento. Tale idea è ripresa dal filosofo tedesco Lübbe, il quale sostiene che in una civiltà dinamica, all'aumentare delle innovazioni per unità di tempo, diminuisce il numero di anni trascorsi a cui possiamo fare riferimento senza trovarci di fronte a un mondo che, rispetto a quello attuale, appare ormai alieno e antiquato. In altre parole, il mondo intorno a noi rappresenta un passato che diventa progressivamente estraneo e addirittura incomprensibile. Inoltre, la contrazione del presente dipende dall'innovazione e implica che, con l'accorciarsi del tempo necessario per rendere il passato obsoleto, si riduce anche la possibilità di prevedere le condizioni di vita future. Oltre un determinato periodo di tempo, il futuro non può più essere paragonato, nei suoi aspetti essenziali, alle attuali condizioni di vita. La contrazione del presente, quindi, indica un processo di restringimento dell'arco temporale in cui le condizioni di vita in cui ci troviamo sembrano stabili e valide. La rapidità con cui queste condizioni mutano rende la realtà che viviamo sempre più distante, tanto che in breve tempo il passato diventa qualcosa di completamente alieno e il futuro appare difficile da immaginare con certezza e, quindi, imprevedibile.¹³

¹¹ *Ibidem*.

¹² Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 12.

¹³ H. Lübbe, *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W. E. Scheuerman (a cura di), *High Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 159-178.

Rosa rievoca questo concetto per affermare che l'accelerazione sociale è definita «da una crescita nei ritmi di decadenza dell'affidabilità di esperienze e aspettative e dalla contrazione degli archi temporali definibili come presente».¹⁴ Se, infatti, l'accelerazione tecnologica causa una contrazione dello spazio, l'accelerazione dei mutamenti sociali porta invece a una contrazione del presente, inteso come l'intervallo di tempo in cui le istituzioni e le pratiche sociali rimangono stabili e conoscibili.

La terza categoria che Rosa prende in esame è l'accelerazione del ritmo di vita che viene da lui definita come «un aumento del numero di singole azioni o esperienze in un'unità di tempo, cioè la conseguenza del desiderio o del bisogno percepito di fare più cose in meno tempo».¹⁵

Nella modernità, infatti, si sta diffondendo sempre più la sensazione che il tempo sfugga di mano, che sia sempre insufficiente rispetto alle richieste e alle possibilità. Gli individui hanno l'impressione costante che le giornate non bastino, che il tempo vada consumato in modo efficiente, quasi fosse una risorsa materiale. Rosa paragona questa percezione alla gestione di una materia prima sempre più rara e preziosa, come il petrolio:¹⁶ il tempo viene vissuto come una risorsa limitata, da sfruttare fino all'ultimo secondo, generando una pressione continua che si traduce in stress, sovraccarico e frammentazione dell'io. Tutto ciò contribuisce a un logoramento della vita interiore: la riduzione dell'attenzione, il bombardamento continuo di stimoli e la corsa contro il tempo impediscono all'individuo di soffermarsi, di attribuire un pieno significato alle esperienze e di coltivare relazioni autentiche. In un simile contesto, persino il tempo libero tende a perdere la sua funzione rigenerativa, venendo spesso riempito da attività frenetiche o pianificate con la stessa logica dell'efficienza produttiva. L'interiorità rischia così di diventare un territorio

¹⁴ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 13.

¹⁵ *Ivi*, p. 16.

¹⁶ *Ibidem*.

impoverito in cui l'individuo, pur immerso in una molteplicità di stimoli e possibilità, si sente sempre più svuotato e distante da sé.

Questa intuizione non è nuova: già Georg Simmel, sociologo e filosofo tedesco, nella sua celebre opera *Le metropoli e la vita dello spirito*, aveva colto il modo in cui il ritmo accelerato della vita moderna, soprattutto urbana, modifica profondamente la struttura della percezione individuale. Nelle grandi città, secondo Simmel, la molteplicità e la rapidità degli stimoli costringono l'individuo a sviluppare una forma di difesa psichica: la metropoli fissa un ritmo e una molteplicità di fenomeni esterni con una tale rapidità e contraddittorietà che essa costringe l'uomo a una difesa dell'anima, cioè a una reazione prevalentemente intellettuale invece che emotiva. Quest'ultima genera quella che Simmel definisce una forma di razionalità fredda, distaccata e calcolante, che consente di affrontare la sovrabbondanza di impressioni ma, al tempo stesso, spersonalizza e impoverisce l'esperienza vissuta. A tal proposito, è importante riportare il passo in cui Simmel sostiene che

Le metropoli sono i palcoscenici della cultura che eccede e sovrasta ogni elemento personale. Qui, nelle costruzioni e nei luoghi di insegnamento, nei miracoli e nel comfort di una tecnica che annulla le distanze, nelle formazioni della vita comunitaria e nelle istituzioni visibili della Stato, si manifesta una pienezza dello spirito cristallizzato e fattosi impersonale così soverchiante che, per così dire, la personalità non può reggere il confronto. Da una parte la vita le viene resa infinitamente facile, poiché le si offrono da ogni parte stimoli, interessi, modi di riempire il tempo e la coscienza, che la prendono quasi in una corrente dove i movimenti autonomi del nuoto non sembrano neppure più necessari. Dall'altra, però, la vita è costituita sempre di più di questi contenuti e rappresentazioni impersonali, che tendono a eliminare le colorazioni e le idiosincrasie più intimamente singolari; così l'elemento più personale, per salvarsi, deve dar

prova di una singolarità e una particolarità estreme: deve esagerare per farsi sentire, anche da se stesso.¹⁷

Così l'esplosione del tempo urbano, scandito da orologi, scadenze e ritmi produttivi, produce un'esistenza sempre più frenetica, nella quale l'individuo è sovraccaricato di impressioni, relazioni superficiali e decisioni da prendere in tempi ristretti.

In questo senso, la riflessione di Rosa si colloca in continuità con quella di Simmel: entrambi mostrano come la compressione del tempo e la moltiplicazione delle esperienze portino l'individuo a un impoverimento della profondità dell'esperienza stessa. L'esistenza si frantuma in una serie di azioni veloci, funzionali, ma prive di reale significato, favorendo una condizione di disconnessione, che Rosa stesso riconosce come una forma moderna di alienazione.

Se quindi accettiamo che il ritmo di vita si riferisce alla velocità e compressione delle azioni e delle esperienze nella vita quotidiana, appare evidente come l'accelerazione del ritmo di vita sia in apparente contraddizione con quella tecnologica, analizzata in precedenza. La carestia di tempo con cui costantemente conviviamo sembra quasi mostrare il fallimento del progresso tecnologico, che, per sua natura, dovrebbe invece agevolarci e farci recuperare tempo prezioso. Eppure, mentre l'evoluzione tecnologica avanza in maniera esponenziale, anche il nostro vivere quotidiano si fa sempre più frenetico.

Tale paradosso trova la sua esplicazione se si considera che, parallelamente alla velocità delle singole azioni, è aumentata anche la quantità complessiva di attività, impegni e mansioni che ciascuno di noi affronta ogni giorno. Rosa, a tal proposito, propone un esempio significativo: scrivere un'e-mail richiede oggi molto meno tempo rispetto alla

¹⁷ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando Editore, 1995, p. 54.

stesura di una lettera a mano, come avveniva prima della diffusione di Internet. Tuttavia, il numero di e-mail che siamo chiamati a leggere e a cui dobbiamo rispondere quotidianamente è aumentato in modo vertiginoso e, quindi, il tempo risparmiato viene rapidamente riassorbito e superato dalla mole di corrispondenza che si è moltiplicata.¹⁸ Così l'accelerazione tecnologica non si traduce in un effettivo risparmio di tempo ma contribuisce, paradossalmente, ad alimentare quella sensazione di perenne mancanza di tempo che caratterizza le nostre vite. L'accelerazione del ritmo di vita deriva quindi, sostiene Rosa, dal fatto che «i tassi di crescita superano i tassi di accelerazione e per questo il tempo scarseggia sempre di più di fronte all'accelerazione tecnologica».¹⁹ È per questo motivo che, pur disponendo di strumenti sempre più veloci ed efficienti come cellulari, computer, lavatrici, automobili, la percezione dominante rimane quella di non aver tempo a disposizione e di vivere sottoposti ad una pressione costante.

Possiamo così comprendere perché Rosa, al termine della descrizione delle tre categorie, arrivi a definire la società moderna come «società dell'accelerazione»;²⁰ essa infatti «è caratterizzata da una velocizzazione dell'andamento della vita (o penuria di tempo) nonostante i ritmi notevoli dell'accelerazione tecnologica».²¹

Attraverso l'analisi dell'accelerazione dei cambiamenti sociali, risulta chiaro che l'accelerazione sociale non riguarda soltanto fenomeni interni alla società, come l'evoluzione tecnologica, ma investe la società stessa, nella sua interezza, trasformandola in modo continuo e sempre più rapido. L'accelerazione, dunque, non è un elemento marginale ma è ciò che caratterizza la società in cui viviamo e definisce il nostro modo di vivere, di lavorare, di relazionarci e persino di percepire noi stessi. Viviamo così in una società dell'accelerazione.

¹⁸ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 20.

¹⁹ *Ivi*, p. 21.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

2.3 Le forze motrici dell'accelerazione sociale

Compressione del tempo e saturazione dello spazio sono aspetti connessi di un unico scenario ed è per questo che Rosa, dopo aver descritto le tre categorie dell'accelerazione sociale, ne indaga le cause e le forze motrici.

A suo avviso, la tecnologia in sé non è la causa dell'accelerazione sociale. Per dimostrarlo, ricorre nuovamente all'esempio della posta elettronica: internet ci permette di inviare un numero elevato di messaggi in tempi estremamente ridotti, ma non ci obbliga in alcun modo a farlo. Se vogliamo comprendere da dove nasca davvero la spinta alla velocità, dobbiamo volgere lo sguardo altrove: in primo luogo, alla logica del sistema economico capitalistico.

Per Rosa, è soprattutto la competizione sociale ad aver spinto e a spingere ancora oggi gli attori sociali a ottimizzare le proprie prestazioni, facendo leva sul risparmio di tempo per ottenere vantaggi comparativi. In tal senso, l'equazione tempo = denaro formulata da Benjamin Franklin si rivela esemplare.²²

Il principio della competizione è però profondamente intrecciato «alle leggi del sistema economico capitalistico e al suo imperativo sistemico fondamentale: l'autovalorizzazione del capitale».²³ È evidente, infatti, che in un'economia capitalistica competitiva vige la necessità, imposta a ogni attore economico, di incrementare la produttività per mantenere o migliorare la propria posizione. E questo significa, innanzitutto, produrre di più in meno tempo, ovvero accelerare i processi. Il fine dell'imprenditore capitalistico è, in definitiva, quello di velocizzare ogni attività economica, dalla produzione di automobili

²² *Ivi*, p. 23.

²³ G. Fazio, E. Ferrarese, S. Petrucciani, *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, in «Iride», n. 81, 2017, p. 436.

al calcolo degli interessi bancari, impiegando tutti i mezzi disponibili: intensificazione dei ritmi di lavoro, implementazione tecnologica, automazione.

Più complesso è capire se e in che modo questa logica competitiva si trasferisca anche ad altri ambiti dell'agire umano. Per certi aspetti, è chiaro che non tutti i processi possono essere accelerati o, quantomeno, non nello stesso modo. Quale senso avrebbe, ad esempio, ottimizzare un processo creativo come la realizzazione di un'opera d'arte?

Il punto che però Rosa sottolinea è che, se è vero che la competizione economica genera accelerazione, è vero altresì che la logica della competizione economica tende a invadere anche campi che in prima istanza ne restavano fuori, trasformandone tempi, strutture e comportamenti. Negli ultimi decenni si è cercato di introdurre criteri di efficienza e produttività anche in settori pubblici e culturali: si pensi alle amministrazioni pubbliche, dove si misura la produttività dei dipendenti, o alle università, dove si incentivano forme di competizione tra docenti e ricercatori. Ciò non significa, come riconosce lo stesso autore, che il posto che ciascun individuo occupa nella società dipenda esclusivamente dalla sua abilità concorrenziale. La posizione di partenza, determinata dal contesto familiare e sociale, continua a contare molto, smascherando così ogni retorica meritocratica che ignora le disuguaglianze di base.²⁴

Ma la pervasività dei processi di accelerazione sociale non può essere spiegata esclusivamente con motivazioni di ordine economico, per quanto queste restino centrali. Come già sosteneva Marx, infatti, «l'economia del tempo: a questo si riduce infine ogni economia»,²⁵ e in tal senso la logica dell'efficienza temporale è senza dubbio un motore fondamentale della modernità. Tuttavia, Rosa prende le distanze da un'interpretazione rigidamente marxista o materialistica dei processi di modernizzazione. Egli intende

²⁴ *Ivi*, pp. 450-452.

²⁵ Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Milano, Pgreco, 2011, p. 99.

mostrare, in una prospettiva weberiana, che le forze che sostengono il moderno regime di stabilizzazione dinamica trascendono l'ambito del capitalismo economico.²⁶

Se così non fosse, osserva Rosa, non si comprenderebbe perché gli attori sociali aderiscano liberamente a un regime che comporta per loro costi elevatissimi in termini di stress, alienazione, pressione performativa e sofferenza psichica.

È qui che Rosa introduce una chiave di lettura etico-culturale, che affonda le radici in una trasformazione ben più profonda. Egli sostiene infatti che la ruota dell'accelerazione è mossa da una promessa culturale fortissima: «nella società moderna e secolarizzata, l'accelerazione funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della vita eterna».²⁷

Alla base del moderno regime di vita c'è quindi, secondo Rosa, una duplice spinta: da un lato, la dislocazione della promessa di salvezza che nella religione tradizionale veniva proiettata nell'aldilà, dall'altro una reazione alla scoperta della finitezza – la coscienza della morte, che chiede risposte in un mondo diventato smisurato e muto. In un contesto secolarizzato, la qualità della vita viene così misurata in base alla quantità e profondità delle esperienze vissute prima della morte. Ma poiché il mondo offre sempre più possibilità di quante ne possiamo effettivamente vivere, l'accelerazione diventa la risposta moderna al problema della finitezza: vivendo più velocemente, si cerca di vivere più vite e di non rimanere indietro.²⁸ Scrive Rosa:

la promessa eudemonistica dell'accelerazione moderna si fonda sull'idea (inespressa) che l'accelerazione del ritmo di vita sia la nostra risposta (ossia la risposta della modernità) al problema della finitezza e della morte.²⁹

²⁶ Fazio, Ferrarese, Petrucciani, *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, cit., p. 436.

²⁷ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 28.

²⁸ Fazio, Ferrarese, Petrucciani, *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, cit., p. 436.

²⁹ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 28.

Ma, ed è questo il punto tragico, questa promessa non viene mantenuta in quanto la tecnologia che ci permette di guadagnare tempo ci espone a una moltiplicazione delle opzioni disponibili e accessibili. Non importa quanto velocemente ci muoviamo: la nostra quota di mondo, le opzioni realizzate e le esperienze vissute e tutte quelle mancate non cresce, ma si riduce costantemente. È questa, scrive Rosa, «una delle tragedie dell'individuo moderno: sentirsi imprigionato in una ruota da criceto, mentre la sua fame di vita e di mondo non è mai soddisfatta, ma anzi gradatamente sempre più frustrata».³⁰

2.4 Accelerazione e critica dell'alienazione

La descrizione che finora abbiamo riportato dell'accelerazione sociale appare caratterizzata anche dal punto di vista dell'esperienza quotidiana da tratti di ambiguità. Non è raro incontrare manager, dipendenti aziendali o consumatori iperattivi che sembrano perfettamente integrati e persino soddisfatti all'interno di questo mondo iper-accelerato. Tuttavia, parallelamente, cresce in maniera esponenziale il numero di persone che sperimentano *burnout*, ansia diffusa, senso di soffocamento di fronte all'incessante accumulo di compiti, impegni e aspettative che non trovano mai un tempo sufficiente per essere portati a termine. È la sensazione di essere solo una piccola rotella di un grande meccanismo che accelera continuamente, sfuggendo alla nostra comprensione e al nostro controllo. Un sistema che, pur essendo alimentato dalle nostre stesse azioni, si trasforma in una forza che ci sovrasta, ci trascina con sé, e domina in maniera totalizzante le nostre vite. In questo stato, Rosa riconosce i segni di una nuova forma di alienazione, profondamente affine a quella descritta da Marx: l'essere umano finisce per essere dominato da una realtà che egli stesso ha contribuito a costruire, ma

³⁰ *Ibidem.*

che si autonomizza e lo sovrasta, privandolo della sua libertà, della sua umanità, della possibilità di autodeterminarsi. Proprio come accadeva, per Marx, nel rapporto tra l'operaio e il prodotto del suo lavoro.

Si tratta dunque di comprendere, sostiene Rosa, se e come questo mondo iper-accelerato possa essere sottoposto a critica. Ricollegandosi in modo originale alla tradizione francofortese (e, più indietro, all'eredità marxiana) Rosa sostiene che si possono distinguere fondamentalmente tre tipi di critica sociale.³¹

La prima è la *critica funzionalista*, cioè quella che mette in evidenza le disfunzionalità, le contraddizioni e i rischi di crisi e di collasso che sono generati da specifici meccanismi sociali. Rosa si propone di mostrare che i regimi sociali fondati su una logica di *escalation* continua si scontrano inevitabilmente con dei limiti strutturali. In particolare, sono gli «ambienti esterni»³² al sistema sociale che iniziano a resistere alla spinta incessante verso la compressione dei tempi di produzione materiale e riproduzione sociale.

Natura, relazioni sociali e psiche individuale, cioè le risorse vitali da cui dipende il funzionamento dell'intero sistema, non possono essere sottoposte a velocizzazione indefinita: esse richiedono tempo per rigenerarsi. È proprio da questo squilibrio che scaturiscono, secondo Rosa, molte delle crisi contemporanee. Utilizzando un lessico sistemico, egli interpreta tali crisi come *crisi di desincronizzazione*: sfasature tra i diversi ritmi che regolano i settori e le dimensioni della vita sociale.

Le più gravi crisi del XXI secolo, la crisi ecologica, quella finanziaria, la crisi della democrazia rappresentativa e l'aumento esponenziale di disturbi psichici come *burnout* e depressione, possono dunque essere comprese, in chiave funzionalista, come esiti di rotture di sincronizzazione.

³¹ Fazio, Ferrarese, Petrucciani, *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, cit., pp. 452-453.

³² Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 82.

L'altra possibilità è rappresentata dalla *critica normativa*, che, in linea con molte correnti della filosofia politica contemporanea, può essere ulteriormente articolata in due sottocategorie: una critica morale, orientata al principio di giustizia, e una critica etica, che invece fa riferimento al tema della vita buona. Rosa sostiene che la società dell'accelerazione può essere sottoposta a critica da tutti e tre questi punti di vista: funzionalista, morale ed etico.

La critica funzionalista, come già visto, si concentra sugli evidenti problemi di sostenibilità generati da un sistema che pretende di velocizzare indefinitamente tutti i processi. Rosa propone di leggerli come problemi di desincronizzazione, ovvero attriti tra ambiti che accelerano rapidamente e altri che, per loro natura, richiedono tempi lunghi. Un esempio emblematico è quello del rapporto tra consumo delle risorse naturali e i lunghissimi tempi che la natura richiede per rigenerarle. Possiamo produrre scorie nucleari in pochi istanti, ma esse impiegano secoli per essere smaltite; usuriamo i suoli e deforestiamo in anni ciò che richiederebbe millenni per riprendersi.

La critica normativa fondata sulla giustizia, invece, solleva un'altra questione centrale: quella della autonomia individuale. I soggetti moderni, idealmente pensati come autonomi e sovrani, capaci cioè di darsi leggi secondo principi di libertà e uguaglianza, si ritrovano nella società dell'accelerazione sottoposti a norme temporali che non hanno scelto, che agiscono in modo impersonale, inesorabile, e che finiscono per occupare e governare tutto l'orizzonte della loro esistenza. In questo senso, l'ideale moderno dell'autonomia viene gravemente minato: le persone non vivono più secondo un tempo proprio, ma sono vincolate a tempi eteronomi e imposti dall'esterno.

Ma la critica forse più innovativa e teoricamente fertile è quella condotta dal punto di vista della vita buona. Si tratta, comprensibilmente, della prospettiva più controversa, poiché la modernità, valorizzando l'autonomia individuale, ha anche rinunciato a

imporre modelli prescrittivi di vita: ogni individuo, in linea di principio, ha diritto a definire da sé cosa significhi per sé una vita ben riuscita.³³

Come può allora il tema della vita buona essere utilizzato come categoria critica? Rosa propone un approccio che si potrebbe sintetizzare così: una società può essere criticata dal punto di vista della vita buona non perché impone un modello unico di realizzazione, ma perché strutturalmente ne impedisce l'accesso. Il mondo iper-accelerato, infatti, costituisce un ostacolo oggettivo alla possibilità per gli individui di costruire e vivere una vita dotata di senso, costringendoli in una condizione esistenziale che Rosa definisce alienata.

A questo punto si pone una domanda decisiva: in che senso Rosa utilizza il concetto di alienazione? E come si lega, nella sua prospettiva, al tema dell'accelerazione e del benessere individuale?

2.5 L'alienazione rivisitata di Rosa

Rosa riprende il concetto polivalente di alienazione riallacciandosi esplicitamente al pensiero di Marx. È proprio il sociologo ad affermare che è presente

una sorta di affinità elettiva tra la mia teoria e quella di Marx, poiché c'è senza dubbio una vicinanza tra l'analisi e la logica che viene fuori dal pensiero marxista e la logica dell'accelerazione sociale.³⁴

Nel suo saggio, infatti, egli sostiene di riprendere l'argomentazione marxiana, tentando di mostrare come l'accelerazione sociale comporti il superamento di certi confini al di là

³³ Fazio, Ferrarese, Petrucciani, *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, cit., p. 453.

³⁴ P. Vizza, *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», vol. 10, n. 20, 2020, p. 168.

dei quali gli esseri umani divengono inevitabilmente alienati, non solo dal proprio agire (lavoro), dai propri prodotti, dalla natura, dagli altri esseri umani e da se stessi, come aveva già indicato Marx, ma anche dal tempo e dallo spazio. In tal senso, Rosa amplia l'analisi marxiana spostandola verso una prospettiva temporale e mostra come l'alienazione cresca progressivamente attraverso l'incremento della velocità, manifestandosi come alienazione dallo spazio, dalle cose, dall'agire, dal tempo e infine da sé e dagli altri.³⁵

Per quanto riguarda l'alienazione dallo spazio Rosa sostiene che questa rappresenta una distorsione strutturale profonda delle relazioni tra il sé e il mondo, un cambiamento nei modi in cui l'individuo si colloca nello spazio e interagisce con esso. In quanto esseri umani dotati di corpo, siamo inevitabilmente costretti a vivere il mondo come un'entità spazialmente estesa e a percepire noi stessi come situati in uno spazio.

Tuttavia, come evidenziato da Paul Virilio nel suo libro *La velocità di liberazione*, la vicinanza fisica e quella sociale si sta progressivamente separando: le persone con cui siamo vicini sul piano sociale non necessitano più di esserlo anche fisicamente e viceversa.³⁶

In maniera simile, la rilevanza sociale si separa sempre più dalla prossimità spaziale. Come ha argomentato Anthony Giddens, si verifica uno «svincolamento»³⁷ (*disembedding*) dal tempo e dallo spazio. La modernità ha, infatti, causato una separazione della realtà sociale dalle dimensioni spaziali e temporali, con la conseguenza che lo spazio sociale non è più definito dai confini fisici e temporali entro i quali ci muoviamo. A partire da questa riflessione, Rosa sostiene che ciò consente la possibilità di un'alienazione dallo spazio. Esemplare in tal senso è il fenomeno descritto dai direttori

³⁵ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 97-98.

³⁶ Cfr. P. Virilio, *La velocità di liberazione*, Milano, Mimesis, 2000.

³⁷ Cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

di hotel, che riferiscono di ospiti che, rivolgendosi alla reception in cerca di indicazioni, chiedono in quale paese e città si trovano. Per stabilire una connessione con uno spazio territoriale e sentirsi a casa in un contesto spaziale, sono necessarie forme di intimità. Il termine tedesco *Heimat*, infatti, implica una relazione di intimità con un determinato spazio, nonostante vi siano aree e segmenti che non utilizziamo o che non ci servono. Queste forme di intimità richiedono tempo per svilupparsi; tuttavia, se continuiamo a muoverci e a spostarci, perdiamo la connessione con uno spazio specifico. Sebbene sia necessario sapere dove si trova il supermercato più vicino, la scuola o la posta, gli spazi intermedi, quelli che non soddisfano esigenze immediate, restano privi di significato, rimanendo simili ai *non luoghi* descritti da Augé. Questo fenomeno si riflette anche negli oggetti di uso quotidiano: se utilizziamo lo stesso frigorifero o forno per molti anni, ne conosciamo le caratteristiche, l'aspetto, l'odore, i pregi e i difetti. Tuttavia, se li sostituiamo frequentemente, non ci interessano più le loro caratteristiche individuali, ma soltanto il loro funzionamento. L'accelerazione sociale, quindi, aumenta la mobilità e il distacco dal nostro spazio fisico e materiale, ma contribuisce anche a un processo di alienazione da esso.³⁸

Tale discorso ci conduce direttamente all'analisi dell'alienazione dalle cose, tema che Rosa affronta distinguendo gli oggetti che produciamo da quelli che utilizziamo e consumiamo. Gli esseri umani instaurano con alcuni oggetti rapporti profondamente intimi: gli oggetti con cui conviviamo, che ci accompagnano nel tempo, diventano parte integrante della nostra identità personale. Ad esempio, se una persona mantiene per anni la stessa automobile, la stessa radio o lo stesso cellulare, fino a quando questi oggetti non si deteriorano irrimediabilmente, è probabile che sviluppi nei loro confronti un legame affettivo, riconoscendoli come parti della propria storia individuale. Allo

³⁸ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., pp. 98-99.

stesso modo, un paio di guanti cuciti a mano, un mobile restaurato da sé o un oggetto costruito artigianalmente assumono un carattere personalizzato, cioè si interiorizzano e si intrecciano con la narrazione della propria vita, divenendo frammenti della propria identità.

Tuttavia, nella società contemporanea caratterizzata dall'accelerazione sociale, questo profondo rapporto con gli oggetti tende a spezzarsi. Essi, infatti, non vengono più riparati o preservati: la possibilità tecnica ed economica di aumentare la produzione di beni ha superato di gran lunga la cura per la loro manutenzione in quanto riparare è divenuto spesso più costoso e meno conveniente che acquistare un oggetto nuovo. Tale fenomeno, conseguenza diretta della velocità del cambiamento sociale, comporta che il consumo morale delle cose, ovvero il consumo basato sulla percezione della loro obsolescenza sociale e non fisica, prevalga nettamente su quello fisico.

Oggi si tende a sostituire automobili, cellulari, computer e numerosi altri dispositivi ben prima che smettano di funzionare: la logica dominante è quella della sostituzione immediata, non del mantenimento o della riparazione. Gli oggetti, di conseguenza, non riescono più a diventare parte integrante della nostra vita e del nostro sé; restano estranei, ci rimangono alieni. Se un tempo si dava perfino un nome al primo computer o al primo telefono cellulare, oggi si fa fatica perfino a ricordare il modello del dispositivo in uso, che viene rapidamente sostituito appena compare una versione più recente.

Anche la relazione pratica con gli oggetti muta: nel vecchio computer sapevamo come impostare l'orologio o cambiare la configurazione di sistema; nel nuovo, spesso, ignoriamo perfino le funzionalità di base. Con il vecchio cellulare, cambiavamo facilmente la suoneria mentre con il nuovo, rinunciamo a personalizzarlo, tanto l'obsolescenza è percepita come inevitabile e prossima. Così, paradossalmente, mentre gli oggetti diventano tecnologicamente sempre più sofisticati, noi ci sentiamo sempre

più incompetenti rispetto ad essi. Perdiamo progressivamente la conoscenza pratica e culturale degli strumenti che utilizziamo, subendo una sorta di regressione tecnica: le cose ci sovrastano, ci sfuggono, e l'esperienza quotidiana dell'interazione con esse si accompagna a sentimenti di estraneità e alienazione.

Quest'ultima, dunque, si estende anche agli oggetti che teoricamente ci appartengono, generando disagio e senso di colpa: proviamo frustrazione non soltanto perché non li conosciamo davvero, ma anche perché intuiamo di non averli trattati nel modo corretto. Le nuove generazioni tentano, talvolta, di contrastare questo senso di alienazione attraverso l'acquisto di oggetti esclusivi e costosi, come un grande pianoforte, un telescopio di ultima generazione o strumenti di alta tecnologia. Tuttavia, questa strategia di compensazione si rivela spesso illusoria: il possesso di tali oggetti non elimina l'alienazione, ma la trasforma in senso di colpa. Gli oggetti acquistati con sacrificio economico richiederebbero tempo, dedizione e attenzione che, nell'ambiente accelerato della vita contemporanea, non siamo in grado di concedere e di conseguenza, «viviamo, ci muoviamo e lavoriamo in e attraverso oggetti che ci rimangono alieni»,³⁹ privi di quel legame affettivo e identitario che, in passato, rappresentava un tratto fondamentale del nostro rapporto con il mondo materiale.

A un certo punto, dunque, iniziamo a sperimentare una forma di alienazione anche rispetto alle nostre azioni e al nostro stesso agire. Tale alienazione, come osserva Rosa, ha due cause principali. La prima riguarda il nostro rapporto con la tecnologia: ci troviamo costantemente a interagire con strumenti che, di fatto, non abbiamo mai imparato realmente a utilizzare e di cui, quindi, non ci siamo mai pienamente appropriati. In tal senso l'alienazione scaturisce, in particolare, dall'incapacità di trovare il tempo necessario per informarci adeguatamente su ciò che dobbiamo fare. Ogni

³⁹ *Ivi*, p. 102.

manuale d'uso, ogni contratto che firmiamo, ogni farmaco che assumiamo ci invita, in apertura, a "leggere attentamente le seguenti istruzioni", ma nella pratica ignoriamo quasi sempre questi avvertimenti, agendo senza aver realmente acquisito una conoscenza approfondita. Questa abbondanza di informazioni genera un sovraccarico che alimenta il nostro senso di smarrimento e alienazione.

Tale fenomeno, sottolinea Rosa, non si limita alle piccole decisioni quotidiane o all'ambito tecnico, ma si estende anche alle scelte esistenziali più rilevanti. Basti pensare a un neodiplomato che si trova di fronte alla scelta universitaria e viene sommerso da cataloghi, offerte formative, informazioni che non riuscirà mai a esaminare e assimilare completamente per prendere una decisione realmente consapevole.

Rosa definisce così l'alienazione come il «non volere realmente ciò che stiamo facendo, anche se il nostro atto dipende solo da noi, da una nostra libera decisione e volontà».⁴⁰

Questo meccanismo si osserva chiaramente anche in situazioni di vita quotidiana. Ad esempio, accendiamo il computer con l'intenzione precisa di svolgere un compito importante, ma veniamo rapidamente distratti: un articolo ci conduce a un video, il video a un altro contenuto, fino a spegnere il computer senza aver realizzato ciò che avevamo inizialmente deciso di fare. Tale dinamica di dispersione dell'attenzione non è limitata all'ambito tecnologico, ma si manifesta trasversalmente in quasi tutte le aree della vita sociale. Dipendenti e datori di lavoro lamentano che il tempo effettivamente dedicato alla propria attività principale si riduce costantemente: i medici hanno meno tempo per i pazienti, gli scienziati per la ricerca, gli insegnanti per completare i programmi didattici. La tesi di Rosa si fonda sull'idea che l'impossibilità di dedicarsi realmente a ciò che desideriamo fare dipenda dal costante ampliarsi della lista delle attività da svolgere in ogni ambito della vita. Ogni anno la quantità di compiti, impegni e aspettative cresce,

⁴⁰ *Ivi*, p. 104.

rendendo sempre più difficile la concentrazione sulle attività autenticamente significative. Tendiamo a giustificare molte delle nostre azioni con affermazioni come "dovevo proprio farlo adesso", mentre parallelamente sosteniamo di non trovare mai il tempo per le attività che davvero ci gratificherebbero, come ad esempio fare un'escursione, suonare uno strumento musicale o intraprendere un viaggio. Tuttavia, nella pratica, passiamo ore a navigare su Internet o a svolgere attività che non rientrano tra le nostre priorità. Statisticamente, non risulta che le persone si dedichino principalmente a ciò che realmente amano; al contrario, si impegnano frequentemente in attività che non suscitano entusiasmo o passione. Questa forma di alienazione rispetto al nostro agire deriva, secondo Rosa, «dalla logica autopropellente dell'accelerazione e della competizione».⁴¹ In un mondo in cui la velocità è il valore dominante, siamo incentivati a privilegiare la realizzazione immediata dei desideri, ad esempio guardare la televisione, rispetto a progetti che richiederebbero tempo e dedizione, come imparare a suonare uno strumento. Inoltre, la stessa logica ci spinge ad acquistare non tanto beni in sé, ma potenzialità e opzioni da consumare, nel tentativo di compensare il senso di insoddisfazione. Non troviamo il tempo di leggere un libro, ma continuiamo ad acquistare nuovi volumi, ampliando una libreria che non riusciremo mai a leggere pienamente.

Così, dominati dall'urgenza di scalare la lista delle cose da fare e coinvolti in un consumo che privilegia la gratificazione istantanea, finiamo per perdere il senso e il valore delle attività che per noi sono autenticamente importanti e che, se coltivate, potrebbero restituirci un'esperienza più piena e significativa della vita.

È proprio l'alienazione rispetto al nostro agire che ci introduce a un'ulteriore forma di alienazione: quella dal tempo. L'esperienza del tempo si configura come un fenomeno

⁴¹ *Ivi*, p. 109.

estremamente sfuggente e soggettivo: un'ora può apparire incredibilmente breve oppure drammaticamente lunga, a seconda delle attività che stiamo svolgendo. Questo fenomeno viene definito paradosso soggettivo del tempo. Esso indica che il tempo dell'esperienza e il tempo del ricordo possiedono caratteristiche opposte: durante lo svolgimento di un'attività che ci appassiona, il tempo sembra volare, mentre nel ricordo quel medesimo momento appare esteso e dilatato.

Nel mondo contemporaneo, dominato dai media, sembra che queste forme classiche di esperienza temporale, il lungo/breve e il breve/lungo, vengano progressivamente soppiantate da una nuova modalità di percezione del tempo, caratterizzata dallo schema breve/breve. In questo modello, il tempo scorre rapidamente durante l'esperienza e si contrae ulteriormente nella memoria. Un esempio emblematico di tale fenomeno è rappresentato dalle giornate trascorse davanti alla televisione: a fine giornata si ha l'impressione di essersi appena alzati, come se il tempo fosse svanito senza lasciare traccia.

Oggi siamo sempre più immersi in attività e contesti che risultano isolati gli uni dagli altri. Possiamo, nell'arco della stessa giornata, andare in palestra, passeggiare in un parco, cenare in pizzeria e poi assistere a un film al cinema, ma tutte queste esperienze si configurano come episodi frammentati, privi di un legame integrato e dotato di senso. Alla fine della giornata, spesso, ci ricordiamo a stento di aver svolto tutte queste attività. Walter Benjamin aveva già individuato questa tendenza. Egli distingueva tra *Erlebnissen* ed *Erfahrungen*.

Le *Erlebnissen* sono episodi di esperienza che, pur essendo vissuti, non lasciano traccia durevole: l'individuo vi partecipa, ma questi eventi non hanno conseguenze profonde sulla memoria né sulla sua identità. Per questo Benjamin osserva che tale memoria tende a dissolversi: la memoria dell'*Erlebnis* si dissolve nel ricordo superficiale, poiché

l'esperienza non ha avuto la forza di incidere profondamente nella persona.⁴² Questo accade, appunto, perché l'esperienza non è stata realmente significativa e stimolante, non ha creato sintonia né connessione profonda. Le *Erfahrungen*, al contrario, sono esperienze che lasciano un segno nella memoria e si integrano nella storia individuale: sono esperienze rilevanti per l'identità del soggetto, che toccano in profondità e contribuiscono a trasformarlo.

Benjamin osservava che ci stavamo avvicinando a un'epoca ricca di *Erlebnissen* e povera di *Erfahrungen*. Ciascuno di noi può distinguerle facilmente nella propria memoria: mentre le *Erfahrungen* si conservano come parte viva della nostra identità, gli *Erlebnissen* tendono a svanire rapidamente.

In questa prospettiva si comprende la necessità di ricorrere a souvenir e tracce mnestiche per ricordare i semplici episodi della vita. Benjamin, infatti, osservava che «il ricordo è la reliquia secolarizzata [...]. In esso si deposita la crescente autoestraniazione dell'uomo, che cataloga il suo passato come un morto possesso».⁴³

Non è un caso che il turista moderno cerchi souvenir: essi tentano di salvare frammenti di esperienze destinate altrimenti a dissolversi. Tuttavia, come osserva Hartmut Rosa, nemmeno i souvenir possono assolvere questo compito se l'esperienza sottostante non ha lasciato una traccia affettiva autentica: funzionano solo laddove esistano memorie interiorizzate emotivamente.

Così, mentre conserviamo con significato fotografie e oggetti legati a esperienze autentiche (il primo amore, il primo viaggio), accumuliamo parallelamente una massa crescente di souvenir privi di connessione emotiva. Tali oggetti, svuotati di significato, ci lasciano indifferenti: non evocano più alcuna emozione, perché testimoniano semplici *Erlebnissen*. Come Benjamin prevedeva, diventiamo sempre più ricchi di episodi di

⁴² Vizza, *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, cit., p. 174.

⁴³ W. Benjamin, *Su alcuni motivi di Baudelaire*, Torino, Einaudi, 1962, p. 66.

esperienza, ma sempre più poveri di esperienze vissute e ne consegue che il tempo sembra sfuggirci da entrambe le estremità: scorre veloce e si dissolve nella memoria.

In tal senso, Rosa afferma:

Quel che manca qui è l'appropriazione del tempo, dimentichiamo di fare del tempo delle nostre esperienze il nostro tempo, così gli episodi dell'esperienza e il tempo dedicato a essi ci restano alieni.⁴⁴

Una mancanza di appropriazione delle proprie azioni ed esperienze non può che portare a forme più o meno gravi di alienazione da sé e dagli altri. L'accelerazione sociale, infatti, conduce alla disintegrazione e all'erosione delle relazioni sociali.

Come ha illustrato Kenneth Gergen, l'io tardomoderno si trova a incontrare un numero elevato di persone (per strada, al telefono, via e-mail o in videochiamata) in un tempo sempre più breve, fino a raggiungere una vera e propria saturazione relazionale.⁴⁵ In tali condizioni diventa sempre più improbabile riuscire a costruire relazioni autentiche: quando il tempo scarseggia, siamo forse disposti a scambiare informazioni funzionali, a collaborare, ma difficilmente desideriamo ascoltare in profondità la storia dell'altro, le sue emozioni e i suoi problemi.

Anche i momenti sociali, come le uscite tra amici o le occasioni conviviali, tendono a ridursi a scambi superficiali, evitando di toccare dimensioni più personali. In questo modo, non si stabiliscono *assi di risonanza*, nel senso delineato da Charles Taylor: relazioni attraverso cui gli individui si riconoscono reciprocamente nella loro unicità,

⁴⁴ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 112.

⁴⁵ Cfr. K. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 2000.

permettendo all'altro di "risuonare" dentro di sé e, di conseguenza, di entrare in sintonia con la propria identità, arricchendola e confermandola.⁴⁶

Taylor sostiene che l'identità personale si costruisce solo attraverso una trama di relazioni profonde e cariche di senso: siamo sempre definiti dai legami di significato che ci connettono agli altri e al mondo. Se questi legami si indeboliscono, o diventano troppo frammentari e superficiali, anche il senso di sé rischia di vacillare.

Come sottolinea Rosa, riprendendo il pensiero del filosofo canadese e degli altri esponenti del comunitarismo liberale, il nostro senso dell'io nasce dalle nostre azioni, esperienze e relazioni; si costituisce nel mondo sociale, spazio-temporale, e nel nostro rapporto con le cose.

Chi siamo e come ci sentiamo dipende dai contesti in cui ci muoviamo, e dal nostro grado di integrazione di tali contesti nella nostra esperienza e quando questa integrazione viene meno, l'io rischia di entrare in crisi: ne conseguono fenomeni diffusi di esaurimento dell'io (burnout), depressione e senso di vuoto.⁴⁷

L'alienazione dal mondo e da sé, prosegue Rosa, persiste quando gli assi di risonanza tra l'io e il mondo si indeboliscono fino a diventare «silenziosi».⁴⁸

In un'intervista, Rosa racconta così il passaggio che lo ha portato a elaborare il concetto di risonanza:

Ho scritto il saggio *Resonanz* perché ho pensato che non bastasse solo criticare, giacché ci sono molti critici nella tarda modernità. E la maggior parte delle persone che erano d'accordo con questa diagnosi dell'accelerazione sociale, ad un certo punto, mi chiedevano: "Quindi, cosa facciamo adesso?". Perciò pensavo che questa problematica non si potesse superare se prima non mi fosse stato chiaro un certo senso di direzione, un orizzonte da seguire. Allora, domandavo

⁴⁶ Cfr. C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

⁴⁷ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 113.

⁴⁸ *Ivi*, p. 114.

a me stesso e agli altri: "Quale via può essere? Che cos'è una vita buona?". E alla fine sono arrivato all'idea di risonanza.⁴⁹

Quest'ultima viene introdotta da Rosa, dunque, nel suo saggio *Resonanz*, come risposta alla crescente problematica dell'accelerazione sociale: «se l'accelerazione è il problema, la risonanza potrebbe essere la soluzione».⁵⁰ Il sottotitolo stesso del testo: *Una sociologia della relazione con il mondo (Weltbeziehung)* sottolinea l'importanza di una connessione significativa con il mondo che ci circonda.

Il punto di partenza di Rosa è l'idea che il mondo e il soggetto umano – il «soggetto dell'esperienza»,⁵¹ come Rosa lo definisce – «non siano entità determinate a priori, ma emergano come entità distinte dalle loro relazioni dinamiche».⁵²

Dal punto di vista esistenziale, la vita stessa e la sua riuscita dipendono essenzialmente dalla qualità delle relazioni che il soggetto ha con se stesso, con gli altri, con le cose e con il mondo inteso come totalità. La risonanza rappresenta una modalità specifica di queste relazioni.

In senso letterale, la risonanza è un fenomeno acustico. Rosa utilizza la metafora della vibrazione tra entità che risuonano insieme: la relazione di risonanza implica che i soggetti siano influenzati reciprocamente, in un incontro che cambia entrambi. La risonanza è una relazione che si radica nelle dimensioni basilari della corporeità umana, dai cinque sensi alle funzioni fisiologiche, fino ai gesti quotidiani come respirare, bere, mangiare, dormire, ridere, piangere. La relazione di risonanza, dunque, è una modalità di interazione che si costituisce attraverso tre dimensioni fondamentali:

⁴⁹ Vizza, *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, cit., p. 176.

⁵⁰ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2016, p. 13.

⁵¹ A. M. Maccarini, *L'aggressione e l'incontro: risonanza e critica della modernità in Hartmut Rosa*, in «SocietàMutamentoPolitica», vol. 13, n. 26, 2022, p. 33.

⁵² *Ibidem*.

1. Essere “toccati” affettivamente dal mondo: questa dimensione implica che il mondo e gli altri ci influenzino, che gli oggetti o le persone ci comunichino qualcosa di significativo. Rosa designa questo processo con il termine *Af←fizierung* (essere influenzati), dove la freccia direzionale indica un movimento dal mondo verso il soggetto. Questa dimensione implica una sorta di passività da parte del soggetto, un’apertura a essere preso dalla relazione, affinché il mondo ci riveli il senso e il bene che trasmette.
2. Provare un’emozione ($E \rightarrow motion$): la direzione di questo processo va dal soggetto verso l’esterno. L’emozione diventa un motore per il soggetto, spingendolo ad agire.
3. La reciproca trasformazione: la relazione di risonanza implica una trasformazione reciproca tra il soggetto e il mondo, attraverso un incontro che modifica entrambi i poli della relazione, seppur in modi diversi e variabili.⁵³

La risonanza, dunque, si esprime in atti di attaccamento, cura, responsività e impegno reciproco. Essa è una modalità di incontro trasformativo, che si fonda su una relazione autentica tra il soggetto e la realtà, in cui entrambi si modificano reciprocamente.

La risonanza, però, non è qualcosa che può essere forzato: è una relazione che può essere favorita o ostacolata, ma non prodotta in maniera volontaria. Non si tratta neppure di un’eco: la relazione di risonanza implica che ogni entità coinvolta mantenga una sua alterità, una sua identità distintiva pur rimanendo aperta alla relazione.

Un altro aspetto importante della risonanza è che essa non è sinonimo di consonanza totale. Essa implica anche momenti di disgiunzione e dialettica, senza i quali le entità coinvolte non avvertirebbero nell’altro nulla di diverso da sé. Inoltre, la risonanza non può essere negativa: non può produrre una relazione traumatizzante o dirompente. Essa

⁵³ Maccarini, *L’aggressione e l’incontro: risonanza e critica della modernità in Hartmut Rosa*, cit., p. 34.

è quindi una modalità di relazione, non uno stato emotivo, positivo o negativo e si situa tra la totale consonanza e la totale conflittualità, in uno spazio che permette la «vibrazione»⁵⁴ reciproca tra il soggetto e il mondo.

Al concetto di risonanza viene, inoltre, assegnato il compito di difendere l'idea di «vita buona».⁵⁵ Non è l'accumulo di risorse che definisce una vita soddisfacente, ma

la qualità del nostro incontro con il mondo e la capacità di congiungersi ad esso in un nesso responsivo di reciproca trasformazione [...] L'alienazione, invece, consiste essenzialmente in una forma di relazione col mondo in cui soggetto e mondo stanno l'uno di fronte all'altro in modo indifferente, ostile o repulsivo, cioè a dire, la loro relazione viene di fatto annichilita e diventa una paradossale "relazione di assenza di relazioni".⁵⁶

Con il concetto di «relazione di assenza di relazioni»,⁵⁷ Rosa richiama il lavoro di Rahel Jaeggi, il cui pensiero si svilupperà a partire da questa nozione. L'analisi dell'alienazione di Jaeggi, che sarà oggetto di approfondimento nel prossimo capitolo, consente di riattualizzare la critica dell'alienazione, offrendo nuovi strumenti per interpretare la realtà sociale contemporanea ed elaborare una critica adeguata alle forme di vita odierne. Al tempo stesso, il grande merito di Rosa risiede nell'aver saputo mettere in evidenza questioni che nessuna importante analisi della società tardomoderna può più permettersi di ignorare.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Rosa, *Accelerazione e alienazione*, cit., p. 10.

⁵⁶ Maccarini, *L'aggressione e l'incontro: risonanza e critica della modernità in Hartmut Rosa*, cit., p. 36.

⁵⁷ Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Roma, Castelvecchi, 2017.

Capitolo 3

Rahel Jaeggi

3.1 La riattualizzazione di Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi, docente di filosofia pratica e figura di spicco della quarta generazione della Scuola francofortese, in continuità con il lavoro di Max Horkheimer e Theodor Adorno e proseguendo la linea tracciata da Axel Honneth, si è imposta nel panorama filosofico contemporaneo grazie alla sua attenta reinterpretazione e riattualizzazione del concetto di alienazione.

Jaeggi affronta il tema in modo innovativo nella sua opera *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*; è lo stesso Honneth a riconoscerne il valore, definendo il suo lavoro come una

difesa filosofica della legittimità della categoria di alienazione, il suo scopo è quello di salvare per il nostro presente il contenuto filosofico-sociale di questo concetto vituperato [...] mostrare che questo concetto è realmente indispensabile per una diagnosi critica della nostra convivenza sociale.¹

Secondo Jaeggi l'alienazione è un concetto chiave della filosofia sociale, poiché consente di diagnosticare le cosiddette «patologie sociali»,² ovvero forme di distorsione delle condizioni che rendono possibile l'autorealizzazione individuale. Da questo punto di vista una forma di vita può dirsi alienata o alienante quando gli individui non riescono a identificarsi con essa, non possono appropriarsene o viverla come propria.

¹ A. Honneth, Prefazione a R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Roma, Castelveccchi, 2017, p. 6.

² Cfr. A. Honneth, *Patologie del sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 18, 2003, pp. 295-328.

Esaminando la dimensione filosofico-sociale dell'alienazione Jaeggi concentra la propria attenzione sulle relazioni attraverso cui gli individui conducono le loro vite, il suo schema interpretativo implica una visione in cui le relazioni con sé e con il mondo risultano profondamente intrecciate. Tale dimensione è strettamente legata a quella etica dove l'alienazione riguarda i modi in cui le vite degli individui possono fallire. In gioco, quindi, non c'è soltanto una descrizione delle dinamiche sociali ma la questione delle condizioni che rendono possibile una vita buona, ed è proprio la riuscita o meno di tale vita a fungere da criterio per misurare le patologie sociali. In tal senso, l'alienazione rappresenta la chiave teorica indispensabile per comprendere quando e perché le forme di vita in cui siamo immersi risultino ostili o inabitabili.³

La sua analisi si articola in tre parti principali. La prima, intitolata *La relazione in assenza di relazione*, si concentra sulla dimensione storico-sistemica del concetto di alienazione, soffermandosi sia sul suo uso nella filosofia che nel linguaggio quotidiano. Da qui emerge una proposta di ricostruzione concettuale che mira a salvare il termine da un uso vago o retorico.

La seconda parte, *Vivere la propria vita come una vita estranea*, sviluppa tale proposta di ricostruzione ponendo l'attenzione sul rapporto dell'alienazione da sé. Attraverso esempi concreti Jaeggi descrive esperienze in cui l'individuo vive la propria esistenza come qualcosa di estraneo, ponendo le basi per una comprensione più rigorosa del fenomeno.

Infine, nella terza parte, *L'alienazione come appropriazione impedita del mondo e di se stessi*, l'autrice elabora le implicazioni sistematiche delle sue analisi, confrontandosi con concetti centrali della filosofia morale e sociale contemporanea, quali libertà, emancipazione, realizzazione di sé e autodeterminazione.⁴

³ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 32.

⁴ *Ivi*, p. 33.

3.1 La relazione in assenza di relazione

Il punto di partenza della riflessione di Jaeggi è che l'alienazione denota una relazione deficitaria: essa rappresenta, paradossalmente, una relazione in assenza di relazione e per questo motivo il superamento dell'alienazione non implica il ritorno a un originario stato di unità indifferenziato con se stessi o con il mondo, ma piuttosto l'instaurarsi di un nuovo tipo di relazione, ovvero un rapporto di appropriazione autentica.

Jaeggi elenca le diverse forme dell'alienazione: comportamenti inautentici o deficitari, conformismo sociale e falsi bisogni, relazioni impersonali o vissute senza identificazione, spersonalizzazione dei rapporti interpersonali, non più immediati, frammentazione e de-individualizzazione delle attività nelle quali l'individuo si riduce a un ingranaggio di un sistema più ampio. A queste si aggiungono il dominio delle istituzioni sociali ed economiche, percepite come forze estranee, inaccessibili, con cui non si riesce a entrare in sintonia. La varietà di questi elementi mostra chiaramente l'estensione e la complessità del fenomeno dell'alienazione, che investe non solo la sfera sociale lavorativa, ma anche la dimensione più intima e interiore.

Come scrive Jaeggi, «una relazione alienata è una relazione deficitaria che si ha con se stessi, con il mondo e con gli altri».⁵ Può assumere molteplici nomi, come *reificazione*, *inautenticità* o *anomia*, ma in ogni caso indica la condizione di un soggetto divenuto estraneo a se stesso, che si percepisce come un oggetto passivo in balia di forze sconosciute in un mondo privo di senso, impoverito e irrigidito, divenutogli anch'esso estraneo.⁶ In questa prospettiva, l'alienazione è la perdita della possibilità di un rapporto vivente e trasformativo con ciò che si è e con ciò che si fa. L'alienato, afferma Jaeggi

⁵ *Ivi*, p. 39.

⁶ G. Vaccaro, *Il concetto di alienazione nell'ultima teoria critica*, in «Materialismo Storico», n. 1, vol. XVI, 2024, p. 42.

citando il filosofo britannico Alasdair MacIntyre, è «a stranger in the world that he himself has made».⁷

Nel tentativo di ripensare l'alienazione in chiave contemporanea Jaeggi si misura con due grandi figure: Karl Marx e Martin Heidegger.

Come abbiamo visto, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx l'alienazione viene intesa come il fallimento della riappropriazione dell'esteriorizzazione e dell'oggettivazione, attraverso le quali, mediante il lavoro, si compie la relazione con sé, con il mondo e con gli altri. Viceversa, il lavoro non alienato, in quanto forma specifica di appropriazione del mondo attraverso la produzione, rappresenta la condizione necessaria per sviluppare un rapporto autentico con sé, con il mondo oggettivo e con gli altri.

Secondo Jaeggi, è proprio nei *Manoscritti* che si coglie la svolta specifica che Marx imprime al problema dell'assenza di relazione tra il mondo e l'uomo:⁸ «lo scandalo dell'alienazione consiste nel fatto che si tratta di un'estraneazione da ciò che il sé ha fatto».⁹ In altri termini, ciò da cui l'individuo si sente estraneo non è un'entità esterna o imposta, ma qualcosa che egli stesso ha contribuito a produrre: le istituzioni sociali, le norme, i rapporti economici e culturali sono prodotti dell'agire umano che si sono resi autonomi, diventando potenze estranee.

In questa prospettiva, Jaeggi richiama l'interpretazione di Charles Taylor, il quale, in riferimento a Marx, parla di un *espressivismo prometeico*. Secondo Taylor, Marx tenta di riconciliare il bisogno espressivo, in costante tensione con il disincanto moderno del mondo, con l'enfasi moderna sul potere di dare forma alle cose. Tale espressivismo è prometeico perché in esso l'elemento in gioco non è l'espressione di un ordine cosmico

⁷ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 37.

⁸ https://www.youtube.com/watch?v=W_kBCJT5geg Data ultima consultazione: 31/05/2025.

⁹ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 39.

dato o di una volontà divina, ma della stessa capacità di esprimersi attraverso i prodotti realizzati dall'uomo e quindi la possibilità di imprimere forma, significato e valore al mondo attraverso l'attività pratica.¹⁰

Possiamo dunque definire questa svolta come una svolta prometeico-espressivistica che Marx imprime alla propria interpretazione del problema dell'alienazione, in cui quest'ultimo concetto assume una dimensione relazionale: l'individuo diventa alienato non solo quando è separato dal mondo, ma quando è separato da ciò che ha prodotto, perdendo la possibilità di riconoscersi in esso.

Anche Heidegger rappresenta un importante riferimento nell'elaborazione teorica di Jaeggi, in quanto attraverso lui assistiamo al trasferimento dell'analisi dell'alienazione dal piano del lavoro a quello esistenziale dell'*essere-nel mondo*.¹¹ In quest'ottica l'alienazione si manifesta come un

rapporto oggettivante con il mondo o, nella terminologia di Heidegger, il mancato riconoscimento dell'utilizzabilità (Zuhandenheit) e il suo fraintendimento come semplice presenza (Vorhandenheit), insieme al concomitante misconoscimento del mondo e al suo fraintendimento come totalità di ciò che è dato anziché come contesto della prassi.¹²

Parallelamente, Heidegger descrive l'alienazione come un rapporto oggettivante con se stessi, in cui il soggetto si percepisce come un'entità separata dalla propria vita, chiamata a condurre la propria esistenza in modo astratto e disincarnato. Infine, l'alienazione si esprime anche nella relazione con gli altri, nella misura in cui l'individuo percepisce se

¹⁰ C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 216.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2006.

¹² Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 54.

stesso a partire dall'orizzonte impersonale dell'esistenza pubblica, smarrendo la possibilità di una relazione autentica.

Ciò che accomuna l'analisi di Marx e quella di Heidegger, nella lettura di Jaeggi, è il riconoscere nell'alienazione una carenza relazionale che investe la «sfera della prassi».¹³

In entrambi i casi, l'essere umano sperimenta una rottura nel suo coinvolgimento attivo con il mondo, con se stesso e con gli altri, perdendo la possibilità di vivere una vita in cui riesca a riconoscersi e appropriarsi delle proprie esperienze.

A partire dalle analisi di Marx e Heidegger, Jaeggi reinterpreta il concetto di alienazione come una relazione deficitaria che coinvolge tanto il rapporto con il mondo quanto quello con se stessi. Per questa ragione, l'autrice propone di considerare l'alienazione come un'impedita appropriazione del mondo e della propria vita. Ciò che viene meno non è una sostanza o un'essenza perduta, ma la possibilità di riconoscersi nelle proprie azioni, nei propri desideri e nelle relazioni con gli altri individui.

In questa prospettiva, il concetto di appropriazione

fa riferimento a una concezione ampia dei rapporti pratici con se stessi e con il mondo. Con esso ci si riferisce a una capacità di rapportarsi a se stessi intesa in senso ampio, alla capacità di avere accesso o poter disporre di se stessi e del mondo, ossia di fare propria la vita che si conduce, di potersi identificare con ciò che si vuole e ciò che si fa o in altri termini: di potersi realizzare in ciò.¹⁴

Non si tratta quindi di rivendicare un'essenza autentica da recuperare, ma di valutare la qualità delle relazioni attraverso cui l'individuo si costituisce. L'alienazione, scrive Jaeggi,

¹³ Vaccaro, *Il concetto di alienazione nell'ultima teoria critica*, cit., p. 43.

¹⁴ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 79.

«può essere compresa come una relazione disturbata: l'alienazione è un'appropriazione impedita del mondo e di se stessi».¹⁵

In tal senso l'alienazione si configura come «una particolare forma di perdita della libertà»,¹⁶ in quanto impedisce la possibilità di vivere in modo autodeterminato, di riconoscersi nelle proprie scelte e di sentirsi agenti attivi nella realizzazione del proprio percorso di vita. Il superamento dell'alienazione non comporta il ritorno a un'origine, ma l'instaurarsi di relazioni significative e trasformative, nelle quali l'individuo possa realizzarsi e appropriarsi del proprio *essere-nel-mondo*. La non alienazione è dunque la capacità di ricreare la propria identità in modo attivo e costruttivo, partendo sempre da un dato e mai dal nulla, perché l'identità non va né trovata né inventata ma articolata e trasformata.¹⁷ Nella consapevolezza che appropriarsi di sé implica appropriarsi del mondo, come sostiene Jaeggi:

il modello di realizzazione di sé da me delineato afferma [...] che si ha accesso a se stessi solo attraverso il mondo, e che ci si sviluppa attraverso le cose con le quali ci rapportiamo e così ci formiamo.¹⁸

3.2 Vivere la propria vita come una vita estranea

Nella seconda parte della sua opera Jaeggi affronta il problema dell'alienazione partendo dall'esperienza individuale di un soggetto e non da questioni macrosociali, presupposto comune all'approccio teorico di Rosa.¹⁹ Alienata è innanzitutto la condizione di un individuo che si trova a vivere una vita o a svolgere delle attività, che egli non riconosce

¹⁵ *Ivi*, p. 229.

¹⁶ *Ivi*, p. 78.

¹⁷ S. Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in «Etica & Politica», n. 18, 2016, p. 114.

¹⁸ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 348.

¹⁹ Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, cit. p. 15.

come proprie. Come sostiene Rosa, alienato è l'individuo che, pur non essendo costretto, si dedica ad attività che non vorrebbe realmente svolgere. Alienato è colui che, per usare le parole di Jaeggi, «vive la propria vita come una vita estranea»,²⁰ ovvero chi non riesce ad appropriarsi della vita che egli stesso conduce.

In tal senso, l'individuo alienato è colui che, pur senza essere propriamente sottomesso a una legge eteronoma o esterna, non obbedisce neanche, nel modo di organizzare la sua vita, a una legge propria. Jaeggi osserva come quotidianamente può accadere che all'improvviso un individuo si renda conto del fatto che la sua vita gli è diventata estranea in aspetti cruciali: persone che prima erano centrali e importanti diventano indifferenti, progetti perseguiti prima con dedizione sembrano ora privi di senso, il lavoro viene portato avanti in modo puramente funzionale, senza alcun coinvolgimento soggettivo. Egli vive la propria vita come una vita estranea.

Anche amicizie un tempo intense si riducono a rapporti formali e meccanici, mantenuti solo per abitudine o per quieto vivere. Attività che in passato portavano entusiasmo come leggere, scrivere, viaggiare, vengono abbandonate senza un preciso motivo, come se avessero perso ogni valore. Le giornate scorrono identiche senza desideri autentici o scelte significative, e si ha l'impressione di recitare un copione scritto da altri. In altri casi, scelte di vita importanti compiute con convinzione (una carriera, una relazione, un trasferimento) iniziano a sembrare imposte, estranee, come se appartenessero a qualcun altro. Così anche i successi più evidenti, come una promozione o un traguardo accademico, appaiono vuoti e privi di quel senso di soddisfazione che è un tempo si immaginava potessero dare. Si arriva persino a parlare di sé in modo distaccato, come se si stesse raccontando la storia di un altro.

²⁰ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 87.

L'individuo si ritrova a ripetere gesti, parole e decisioni quotidiane senza alcun legame con ciò che sente, guidato da aspettative esterne o da imposizioni sociali. Quando all'improvviso ci accorgiamo che in tutto ciò che facciamo cerchiamo solo di soddisfare le aspettative altrui, o quando ci sentiamo inermi di fronte alle reazioni emotive che non comprendiamo, diciamo di non essere noi stessi o di essere alienati da noi stessi. Chi diventa estraneo a se stesso perde il contatto con i propri sentimenti, desideri ed esperienze e in tal modo non riesce più a integrarli nel flusso della propria esistenza, fino a sperimentare un senso di disorientamento spazio-temporale. L'individuo diviene estraneo a se stesso in ciò che vuole e in ciò che fa e così, incapace di percepirsi come una forza formatrice attiva, ha la sensazione di non poter influire sugli eventi, che avverte come fuori dal proprio controllo e indifferenti.

Tutti questi fenomeni convergono verso un punto fondamentale: «se si può essere estranei a se stessi, si può evidentemente essere più o meno se stessi, e la vita che si conduce può essere per diversi motivi più o meno la propria».²¹

Ma come ci si può alienare da se stessi? Jaeggi propone quattro esempi emblematici che descrivono delle situazioni concrete e illustrano le varie forme e dimensioni che può assumere l'alienazione.

Il primo esempio riportato da Jaeggi è quello di un giovane ricercatore che, dopo aver formato una famiglia, decide di andare a vivere in provincia.²² Pur avendo compiuto questa scelta in modo apparentemente libero e responsabile, con il tempo egli sperimenta un crescente distacco emotivo e un senso di disconnessione rispetto alla propria vita. Le decisioni prese sembrano non appartenergli più: la quotidianità che si è costruito appare sempre più come una realtà estranea, incapace di suscitare coinvolgimento o riconoscimento. Attraverso questo esempio Jaeggi intende esaminare

²¹ *Ibidem.*

²² *Ivi*, p. 97.

un aspetto dell'alienazione da se stessi: il senso di impotenza o di perdita di controllo nei confronti della propria vita. L'individuo ha l'impressione di trovarsi di fronte alla propria vita come se questa fosse un avvenimento autonomo sul quale non si ha alcun influsso e si svolgesse indipendentemente dalla sua volontà. Noi possiamo diventare estranei a noi stessi e la nostra vita può divenire estranea nella misura in cui ci troviamo immersi in processi caratterizzati da dinamiche proprie o condizioni d'irrigidimento che ci impediscono di considerarci come autori e soggetti agenti delle nostre azioni e della nostra vita.

Il secondo caso analizzato da Jaeggi è quello di un redattore ambizioso che, nel tentativo di fare carriera, comincia a imitare i modi di fare del proprio capo. Pur ottenendo successo professionale, egli si allontana progressivamente da se stesso, adottando comportamenti che non gli appartengono e perdendo così ogni forma di autenticità.

Jaeggi riflette così sul rapporto tra ruoli sociali e perdita di autenticità mostrando come certe forme di comportamento di ruolo, intesi come schemi fisso di comportamento imposti al singolo dai ruoli sociali, rappresentino casi di alienazione da se stessi. Il soggetto non agisce più in base a desideri e inclinazioni propri ma secondo un copione precostituito che finisce per determinarlo interamente.²³

A tal proposito, lo psicoterapeuta tedesco Hans Peter Dreitzel osservava:

L'alienazione da se stessi significa una riduzione della distanza dal ruolo e così una repressione delle necessarie prestazioni nell'io nel recitare i ruoli, prodotta da un'eccessiva pressione da parte delle norme di comportamento, che si esprime nella ristrettezza e nell'eccessiva precisione delle aspettative legate ai ruoli.²⁴

²³ *Ivi*, pp. 120-125.

²⁴ H.P. Dreitzel, *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, Enke, 1968, p. 365.

Così, il giovane redattore è inautentico o alienato da se stesso nella misura in cui si irrigidisce nel proprio ruolo e «agisce o è costretto ad agire in modo irrigidito ultraconvenzionale o ritualizzato».²⁵ Il problema, dunque, non risiede nel fatto che recitiamo dei ruoli, cosa ormai inevitabile nella vita sociale, ma nel modo in cui li recitiamo. Tuttavia, quando un ruolo è troppo rigido o standardizzato e impedisce all'individuo di riconoscersi in ciò che fa, allora diventa alienante.²⁶ In questi casi, l'alienazione non dipende solo dal comportamento del singolo, ma riflette anche limiti strutturali nei ruoli e nei contesti sociali in cui essi vengono ricoperti, che non offrono spazio per l'espressione autentica della soggettività.

Il terzo esempio riguarda una femminista convinta, la quale, a un certo punto della propria vita, si sorprende a trovarsi in comportamenti percepiti in forte contrasto con i suoi ideali che la destabilizzano al punto da esclamare: "Questa non posso essere io".

Jaeggi utilizza questo caso per analizzare situazioni in cui i propri desideri e i propri impulsi vengono esperiti come estranei, ossia casi in cui ci si sente dominati da desideri come se provenissero da una forza estranea e incontrollabile e come se non si fosse più padroni della propria esperienza emotiva.

Come sosteneva il filosofo Joseph Raz:

La nostra vita così come la conduciamo è proprio la nostra vita, eccetto il fatto che, in essa, alcuni elementi sembrano degli intrusi, degli interpolatori. Alcuni pensieri che abbiamo, alcune emozioni che proviamo, alcune delle nostre credenze, dei nostri desideri e delle nostre azioni sono percepite come se non fossero veramente le nostre. È come se avessimo perso il controllo, come se fossimo spodestati o posseduti da una forza che non siamo noi.²⁷

²⁵ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 145.

²⁶ *Ivi*, p. 151.

²⁷ J. Raz, *When we are Ourselves: The Active and the Passive*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 21.

Secondo Jaeggi, «in queste forme di alienazione da se stessi, in un modo specifico, nei propri desideri non si è accessibili a se stessi».²⁸ L'accessibilità a se stessi può essere descritta come uno stato cognitivo ed emotivo complesso, che implica familiarità con la propria interiorità, capacità di ascoltare e interpretare i propri bisogni, e di agire coerentemente con essi.

Il nostro vero sé non è semplicemente quello che emerge senza costrizioni, ma è quello spazio di comprensione e libertà nel quale ci possiamo muovere con agio, riconoscerci e «disporre di noi stessi».²⁹ In tal senso l'alienazione si configura come una limitazione del poter disporre di sé, un'interruzione della possibilità di comprendere, accettare e agire secondo i propri desideri e inclinazioni.

Superare questa forma di alienazione richiede quindi una riconquista graduale della familiarità con se stessi, un processo in grado di permettere al soggetto di tornare ad abitare la propria vita e a muoversi al suo interno in modo libero e consapevole.

Infine, l'ultimo esempio preso in esame è quello di un professore che ha progressivamente perso la fede nel valore del lavoro accademico e ormai alle critiche nei confronti della propria opera reagisce con indifferenza, le tesi che aveva sostenuto una volta non sembrano più appartenergli e l'identificazione con esse si è dissolta.

Tale esempio mostra come l'indifferenza rappresenti una modalità di alienazione da sé e di perdita di sé. Si tratta di quei fenomeni di alienazione in cui l'individuo percepisce il mondo intero come estraneo e allo stesso tempo indifferente. In questo caso la propria relazione con il mondo si interrompe e, con essa, anche la possibilità di sviluppare un legame significativo con se stessi. Se nulla nel mondo ci interessa più, la nostra capacità di risposta si atrofizza e se nulla sembra più fare la differenza, perdiamo anche la capacità

²⁸ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 159.

²⁹ *Ivi*, p. 200.

di distinguere, di orientarci, di desiderare. L'indifferenza, osserva Jaeggi, non è una semplice mancanza di emozione o una reazione neutra: essa può essere considerata una forma alienante, perché rappresenta «un modo deficitario di affermare la propria indipendenza».³⁰ In apparenza, l'indifferenza sembra indicare autonomia, ma in realtà nasconde un'incapacità di instaurare un rapporto autentico con la propria vita e con il mondo circostante.

L'indipendenza vera consiste nella possibilità di relazionarsi liberamente ai propri progetti, identificandosi con essi e facendoli propri. L'indifferenza, al contrario, mina la possibilità di realizzare se stessi, poiché impedisce di appropriarsi liberamente della propria esistenza. Essa può anche avere una componente liberatoria: in alcuni casi, rappresenta un'esperienza di «dereificazione»,³¹ in cui il soggetto prende coscienza del fatto che il mondo non ha significato in sé, ma solo attraverso il proprio coinvolgimento. Tale consapevolezza può rivelarsi un momento di potenza, poiché mostra che siamo noi a dare senso alle cose. Tuttavia, quando dalla consapevolezza del carattere non oggettivo del senso non segue una rinnovata appropriazione attiva del mondo, ma piuttosto un abbandono, allora l'indifferenza diventa patologica.

In questo senso, quest'ultima può essere letta come una relazione in assenza di relazione: la separazione dal mondo è solo apparente, perché anche l'indifferenza è un modo di rapportarsi ad esso, sebbene in forma deficitaria e carente. Quando questa distanza diventa totale, ci si trova davanti a un caso di alienazione. L'individuo non riesce più a identificarsi con ciò che fa, con ciò in cui è impegnato, né a investire emotivamente nel mondo: perde così non solo il contatto con ciò che lo circonda, ma anche la possibilità di realizzare se stesso attraverso un coinvolgimento attivo e trasformativo.³²

³⁰ *Ivi*, p. 201.

³¹ *Ivi*, p. 215.

³² *Ivi*, p. 227.

3.3 L'alienazione come appropriazione disturbata di sé e del mondo

Considerata dalla prospettiva del soggetto, l'alienazione si configura come una relazione deficitaria con il mondo e con se stessi. Secondo Jaeggi, essa può essere descritta come «una relazione di appropriazione disturbata: l'alienazione è un'applicazione impedita del mondo e di se stessi».³³ Essere se stessi, nella sua prospettiva, significa essere presenti nelle proprie azioni, dirigere consapevolmente la propria esistenza, appropriarsi in modo autonomo dei ruoli sociali, riconoscere come propri i propri desideri e sentirsi coinvolti nelle relazioni con il mondo.

Ma cosa intende realmente Jaeggi con il concetto del sé? Nella sua analisi l'essere del sé o della persona è risolto in un fare e nel compimento di azioni, il sé è definito come una somma delle proprie azioni. Ciò che siamo si determina attraverso ciò che facciamo e con ciò in cui ci riconosciamo. Il sé, in questo senso, non è isolato, ma intrinsecamente relazionale: si costituisce all'interno delle relazioni che intrattiene con gli altri e con il mondo, e anche quando si ritrae, lo fa a partire da queste relazioni.

Le identità così concepite sono fluide e la fluidità dipende dal fatto che il sé non è dato ma deve costruirsi e realizzarsi nel tempo, proprio attraverso il rapporto con il mondo e l'esteriorizzazione in esso, in un processo continuo in cui si trasforma e si riforma più volte. L'unità del sé non consiste nel restare identici a se stessi, ma nei modi specifici in cui si riesce a integrare le diverse parti di sé.

Il soggetto si appropria non solo di sé, ma contemporaneamente anche del mondo. Il sé, in questa prospettiva, è un sé mondano e attivo: si trova da sempre coinvolto nell'agire nel mondo e non può essere pensato come separato da esso. Può comprendersi soltanto

³³ *Ivi*, p. 233.

a partire dal mondo e dal coinvolgimento che ha con esso.³⁴ Immerso nella realtà, il sé non si trova in uno spazio interiore separato in cui possa essere ritrovato come isolato dal mondo esterno. Questa è l'idea di un modello esteriorizzato del sé. Per dirla con Hegel: «un individuo non può comprendere ciò che è fino a quando non ha fatto di sé una realtà attraverso l'azione».³⁵

La nostra relazione con noi stessi, quindi, dipende sempre dalla nostra esteriorizzazione, ovvero dal modo in cui esprimiamo noi stessi nel mondo, in ciò che facciamo e diciamo, e dal modo in cui, attraverso l'agire, ci attribuiamo determinate qualità.

Giunti a questo punto possiamo tentare di fornire una risposta alla domanda: qual è il concetto opposto all'alienazione e cosa significa poter vivere la nostra vita come la propria e in maniera non alienata?

Sulla base dell'analisi finora condotta, Jaeggi ci dona una risposta chiara:

l'alienazione impedisce una vita in libertà. Noi siamo liberi solo quando possiamo esperire la nostra vita come propria in un senso pieno. Il concetto di alienazione si riferisce a quei processi e a quei disturbi che impediscono una simile appropriazione della nostra vita. Se l'alienazione è intesa come l'opposto della libertà positiva, come ostacolo centrale alla libertà reale, allora è possibile trarre alcune conclusioni per quanto riguarda le varie dimensioni della libertà positiva.³⁶

La tesi guida di Jaeggi è che l'alienazione non coincide con l'eteronomia.³⁷ La capacità di potere disporre di se stessi, di essere accessibili a se stessi in ciò che si fa, dipende da più della sola autodeterminazione. Essa presuppone la possibilità concreta di determinarsi come qualcosa, di relazionarsi a qualcosa in modo identificativo-affettivo e di

³⁴ *Ivi*, p. 245.

³⁵ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 297.

³⁶ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 290.

³⁷ Petrucciani, *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, cit. p. 18.

appropriarsene. Ciò avviene nella capacità di relazionarsi a progetti e di darvi forma nel mondo, come realizzazione delle proprie potenzialità.³⁸

La prospettiva dell'alienazione conduce quindi attraverso un concetto formale di autodeterminazione, a una concezione materiale riconducibile a ciò che possiamo chiamare realizzazione di sé. Tale concetto si distingue da quello romantico di autenticità, in quanto la realizzazione di sé non è vista come un processo interiore narcisistico ma come una capacità che si realizza soltanto nella relazione con un mondo sociale e materiale.

Il concetto di realizzazione di sé che emerge da queste riflessioni si distingue nettamente da un'accezione comune del termine, secondo cui essa appartarrebbe a una cultura del narcisismo. Si differenzia anche da quelle posizioni che vedono nella realizzazione personale un atteggiamento tipico di soggetti egocentrici, interessati unicamente alla propria affermazione, senza attenzione verso i bisogni e i diritti altrui. La prospettiva elaborata da Jaeggi, al contrario, si inserisce in una tradizione, già richiamata anche da Adorno, che non concepisce la soggettività come un'entità da coltivare in modo autoreferenziale, quasi fosse una pianta da annaffiare affinché possa sbocciare. Come sottolinea il filosofo tedesco:

per tutti loro (Kant, Goethe, Hegel) il soggetto perviene a se stesso non attraverso la preoccupazione, narcisisticamente controriferita a se medesimo, per il suo essere-per-sé, bensì attraverso l'estraneazione, attraverso la dedizione a ciò che lo stesso oggetto non è.³⁹

Da queste analisi emerge una concezione della realizzazione di sé intesa come un processo che avviene nel e attraverso il mondo. In questa prospettiva, realizzarsi non

³⁸ Vaccaro, *Il concetto di alienazione nell'ultima teoria critica*, cit., p. 40.

³⁹ T.W. Adorno, *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, SugarCo Edizioni, 1974, p. 73.

significa semplicemente sviluppare le proprie capacità, ma appropriarsi attivamente del mondo tramite esse. La realizzazione personale, quindi, non va pensata come un percorso esclusivamente interiore di crescita o sviluppo, bensì come una modalità di agire, un divenire attivi nel mondo. Non si tratta di realizzare se stessi come oggetto, ma di realizzarsi in ciò che si fa.

Riprendendo una tesi di Friedrich Kambartel, Jaeggi sottolinea che, perché si possa parlare di realizzazione di sé all'interno di un'attività, devono essere soddisfatte due condizioni fondamentali:

Noi ci realizziamo nelle azioni che facciamo per se stesse, sulla base di decisioni proprie, cioè sulla base di una decisione che compiamo in ragione della sua relazione con la nostra vita.⁴⁰

Di conseguenza, le attività attraverso cui possiamo realizzare noi stessi devono essere autonome, ossia autodeterminate. Per potersi realizzare in ciò che si fa, è necessario poter stabilire autonomamente i propri scopi. Inoltre, le azioni che esprimono realizzazione di sé devono orientarsi verso fini dotati di valore intrinseco, perseguiti per il loro stesso significato, e non semplicemente come mezzi per ottenere qualcos'altro. Ci realizziamo, dunque, quando ci dedichiamo ad attività che riteniamo significative in sé e non solo strumentali. È proprio in questo che si distingue la realizzazione di sé dall'alienazione: nella qualità del rapporto che abbiamo con le nostre azioni, tra vivere per fini propriamente vissuti e fini meramente strumentali.⁴¹ Questo è anche il senso profondo della tesi sostenuta da Kambartel: la realizzazione di sé fallisce non solo quando non siamo in grado di stabilire autonomamente i nostri obiettivi, ma anche

⁴⁰ F. Kambartel, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 24.

⁴¹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=6Nb-mS4ZKz0> Data ultima consultazione: 03/06/2025.

quando consideriamo le nostre attività e, più in generale, l'intera nostra esistenza unicamente come strumenti per raggiungere altri scopi.⁴² Possiamo effettivamente parlare di realizzazione di sé solo quando svolgiamo attività che hanno valore in sé, oppure, in modo più preciso, quando orientiamo complessivamente la nostra vita verso fini che riconosciamo come intrinsecamente significativi, non semplicemente come passaggi intermedi per ottenere qualcos'altro. È evidente però che non è possibile eliminare del tutto le azioni guidate da una logica strumentale. Tuttavia, tale razionalità finalizzata ha senso solo se è inserita all'interno di un progetto esistenziale in cui vi siano scopi che vengono perseguiti non in funzione di altro, ma per il loro valore proprio.

La realizzazione di sé si fonda su un rapporto non meramente strumentale con le proprie attività e si attua in quelle pratiche che non sono intese solo come mezzi per ottenere qualcos'altro. Anche questo concetto può essere compreso come riferito alla modalità in cui le azioni vengono portate a compimento, piuttosto che ai contenuti specifici o a una definizione sostanziale di cosa significhi vivere una vita pienamente riuscita. Più che concentrarsi su cosa si fa, l'attenzione si sposta su come si agisce, ovvero sul modo in cui ci realizziamo attraverso ciò che facciamo, «ovvero di come noi ci realizziamo compiendo le nostre azioni».⁴³

Questa ricostruzione del concetto di alienazione in Jaeggi mira a mostrare che un rapporto non alienato con se stessi è possibile solo attraverso un coinvolgimento attivo nelle pratiche sociali che strutturano le nostre vite, appropriandosene e non semplicemente negandole in modo astratto. Se il sé emerge solo nel relazionarsi a qualcosa come risultato di un processo continuo di ri-stratificazione e trasformazione in cui si appropria del mondo, allora questo mondo è sempre un mondo sociale. Il coinvolgimento nel mondo, il fatto che gli individui siano inevitabilmente intrecciati in

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 301.

una rete di significati condivisi all'interno della quale agiscono e comprendono le proprie azioni, è una condizione «ineluttabile»⁴⁴ dell'esistenza.

Come sosteneva Marx, l'essere umano è, nel senso più letterale, «uno *zoon politikon*: non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società».⁴⁵

Se, come hanno mostrato i casi analizzati, l'alienazione da sé coincide anche con un'alienazione nel e dal mondo sociale, allora secondo Jaeggi il superamento dell'alienazione, intesa come «relazione disturbata con sé e con il mondo»,⁴⁶ non può avvenire altrove se non nel contesto delle pratiche sociali stesse.

Da ciò si evince che lo scopo del lavoro di Jaeggi è quello di «rendere accessibile il concetto di alienazione come una risorsa della critica sociale, nel solco della tradizione della teoria critica»,⁴⁷ nel tentativo di rendere il concetto di alienazione nuovamente centrale nella riflessione sociale contemporanea. Lontana dall'idea che l'alienazione sia una categoria superata, Jaeggi mostra come essa possa essere riattualizzata e reinterpretata in modo utile e concreto, «permettendo di creare un nuovo aggancio alla realtà in cui viviamo ed elaborando una forma di critica sociale adeguata alle nostre forme di vita contemporanee».⁴⁸

Il senso del presente elaborato è stato proprio questo: restituire attualità a tale concetto, mostrando come da Marx a oggi il tema dell'alienazione continui a costituire una lente preziosa utile a leggere la condizione umana nella attuale società. Se per Marx l'alienazione nasceva all'interno dei rapporti di produzione capitalistici, e colpiva il lavoratore e il capitalista nel proprio essere, oggi, come ha mostrato anche Hartmut

⁴⁴ *Ivi*, p. 313.

⁴⁵ Marx K., *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., p. 5.

⁴⁶ Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 313.

⁴⁷ *Ivi*, p. 334.

⁴⁸ *Ivi*, p. 356.

Rosa, l'alienazione assume forme nuove: si manifesta nella perdita di risonanza, nel sentirsi isolati in un mondo che corre troppo in fretta e a cui non riusciamo più a rispondere.

In questo contesto, il contributo di Jaeggi è stato fondamentale per ampliare tale prospettiva: non solo alienazione nel lavoro, ma alienazione in ogni ambito della vita: nei desideri, nei ruoli sociali, nelle relazioni, nella capacità di sentirsi soggetti agenti della propria esistenza. La sua proposta di interpretare l'alienazione come appropriazione disturbata di sé e del mondo ci offre una chiave di lettura che mette al centro l'esperienza del soggetto e il suo rapporto attivo con la realtà.

Riflettere sull'alienazione, oggi, non è solo un esercizio filosofico ma è un'urgenza concreta. Viviamo in un'epoca segnata da frammentazione, accelerazione e precarietà, in cui molte persone faticano a riconoscersi nella propria vita e a sentirla come veramente propria. In tal senso, comprendere i modi in cui ci allontaniamo da noi stessi e dal mondo è il primo passo per provare a riavvicinarci e per tornare ad abitarli in modo autentico. Significa cercare le condizioni per una vita più libera, più presente e più consapevole e, per usare un termine caro a Rosa, trovare *risonanza*, ossia la possibilità di rispondere al mondo e di sentirci rispondere. Ed è proprio in questa possibilità di risposta e di coinvolgimento, che si gioca la scommessa di una vita non alienata, capace di significato e di senso.

Bibliografia primaria

- Marx K., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* (1841), Roma, Editori Laterza, 2023.
- Marx K., *Scritti politici giovanili* (1842–1846), Torino, Einaudi, 1950.
- Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in Marx K., Engels F., *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844 e altre pagine su lavoro e alienazione* (1844), Milano, Feltrinelli, 2018.
- Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca* (1845), Roma, Editori Riuniti, 2018.
- Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista* (1848), Milano, Feltrinelli, 2017.
- Marx K., *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), Milano, Pgreco, 2011.
- Marx K., *Storia delle teorie economiche* (1861-1863), Torino, Einaudi, 1954.
- Marx K., *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867), Torino, Einaudi, 1975.
- Rosa H., *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità* (2010), Torino, Einaudi, 2015.
- Rosa H., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2016.
- Jaeggi R., *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale* (2005), Roma, Castelvechi, 2017.

Bibliografia secondaria

- Adorno T.W., *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, SugarCo Edizioni, 1974.
- Althusser L., *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Appadurai A., *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano, Raffaello Cortina, 2012.

- Bedeschi G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1968.
- Benjamin W., *Su alcuni motivi di Baudelaire*, Torino, Einaudi, 1962.
- Dreitzel H. P., *Das gesellschaftliche Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, Enke, 1968.
- Fazio G., Ferrarese E., Petrucciani S., *Accelerazione e alienazione di Hartmut Rosa*, in «Iride», n. 81, 2017.
- Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Gergen K., *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 2000.
- Giddens A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Hannerz U., *Complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Hegel G.W.F., *La fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2021.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2006.
- Honneth A., *Patologie del sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 18, 2003.
- Kambartel F., *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Lübbe H., *The Contraction of the Present*, in H. Rosa, W. E. Scheuerman (a cura di), *High Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Maccarini A. M., *L'aggressione e l'incontro: risonanza e critica della modernità in Hartmut Rosa*, in «SocietàMutamentoPolitica», vol. 13, n. 26, 2022.
- Merker M., *Karl Marx. Vita e opere*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Mészáros I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, Roma, Editori Uniti, 1976.
- Musto M., *L'essenziale di Karl Marx. L'alienazione*, Roma, Donzelli, 2010.

Ollman B., *Alienazione: la concezione marxiana dell'uomo nella società capitalista*, Roma, A. Armando, 1975.

Petruciani S., *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, in «Etica & Politica», n. 18, 2016.

Raz J., *When we are Ourselves: The Active and the Passive*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Taylor C., *Hegel e la società moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Taylor C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

Vaccaro G., *Il concetto di alienazione nell'ultima teoria critica*, in «Materialismo Storico», n. 1, vol. XVI, 2024.

Virilio P., *La velocità di liberazione*, Milano, Mimesis, 2000.

Vizza P., *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», vol. 10, n. 20, 2020.

Sitografia

<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1883/marx.htm> Data ultima consultazione: 09/12/2024.

[https://www.treccani.it/enciclopedia/louis-althusser_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/louis-althusser_(Enciclopedia-Italiana)/) Data ultima consultazione: 20/03/2025.

https://www.treccani.it/enciclopedia/non-luogo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/ Data ultima consultazione: 06/04/2025.

https://www.youtube.com/watch?v=W_kBCJT5geg Data ultima consultazione: 31/05/2025.

<https://www.youtube.com/watch?v=6Nb-mS4ZKz0> Data ultima consultazione: 03/06/2025.

Ringraziamenti

Al termine di questo elaborato, mi sembra doveroso dedicare uno spazio per ringraziare tutte le persone che mi hanno accompagnata in questi anni universitari.

Ringrazio il professore Cospito che mi ha seguita sin dal percorso triennale fino ad oggi. Lo ringrazio per i suoi insegnamenti, il supporto e la sua disponibilità.

Un grazie profondo va ai miei primi e più grandi sostenitori: mamma e papà. Da sempre siete riusciti a trovare parole gentili e incoraggianti, mi avete insegnato cosa voglia dire lavorare e sacrificarsi per ciò che si sogna, sempre con umiltà. Senza di voi non sarei arrivata fino a questo punto. Vi devo tutto. Grazie, vi voglio bene.

Ringrazio Fabio, mio fratello maggiore e il mio punto fermo. Grazie per essere sempre lì, anche senza troppe parole, per avermi fatto ridere nei momenti più difficili, per farmi sentire protetta e mai sola.

Ringrazio mia sorella Emma, più piccola di me ma mio punto di riferimento, mia compagna di vita e certezza assoluta. Insieme possiamo raggiungere ogni obiettivo perché la nostra forza è sapere che ci basta esserci una per l'altra. Questo mio traguardo è anche tuo.

Ringrazio nonno Luigi e nonna Maria, le mie colonne portanti, fonte inesauribile di saggezza, affetto e amore.

A nonna Maria, che porto sempre con me, ho voluto dedicare questo lavoro.

Un pensiero speciale a zia Enza, che fa di tutto per i suoi nipoti e vive per noi. Grazie per tutto il bene che ci doni.

Ringrazio tutti gli amici, i colleghi e le persone che ho incontrato lungo il cammino universitario, ognuno di voi ha lasciato un suo pezzetto dentro di me.

Infine, ringrazio la nebbiosa Pavia, mia seconda casa. Qui ho costruito fatiche, ricordi e conquiste che porterò sempre con me.