



SOCIETÀ E ALIENAZIONE DA ROUSSEAU A MARX: LE RADICI STORICO-POLITICHE DI UNA PATOLOGIA

Giuseppe Maria Ambrosio

Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli

giuseppemaria.ambrosio@unicampania.it

ENGLISH TITLE: SOCIETY AND ALIENATION FROM ROUSSEAU TO MARX:
THE HISTORICAL-POLITICAL ROOTS OF A PATHOLOGY

ABSTRACT

This essay aims to scrutinize the concept of alienation from both a history of ideas and a philosophical-political perspective. On the one hand, I will focus on some pivotal modern thinkers who have addressed this topic. On the other hand, I will evaluate the progressive shift of the concept of alienation: from its original juridical dimension in Rousseau, to one of the dialectical driving forces of subjectivity throughout history in Hegel, to the collateral effect of the alienating relationship with religion and God in Feuerbach, and finally, in Marx, to its development as the symbolic-political mark of a society subservient to the monopolistic will of the bourgeois class, which he aimed to politically re-found to restore individual creative freedom.

KEYWORDS: Alienation, Hegel, Feuerbach, Entfremdung, Religion, Marxist theory

1. MODERNITÀ E DISFUNZIONE

Nella sua accezione più ricorrente il termine alienazione indica una condizione di distacco che l'individuo moderno sperimenta nei confronti di se stesso, dei propri affetti, del contesto socioculturale che lo circonda e in generale dei valori di senso che ne fondano l'esistenza. Il disturbo alienante è causato da una o (più spesso) molteplici esperienze relazionali percepite come disagevoli, a seguito delle quali il soggetto sviluppa un anomalo e continuato distacco rispetto agli impulsi dell'ambiente circostante, attivando al

contempo una serie di comportamenti individuabili di volta in volta come inautentici, artificiosi o meccanici, volti a evitare l'emersione di ulteriori traumi psicologici.

Appare evidente, da queste prime considerazioni, come l'alienazione rimanga nozione «dai contorni sfocati»¹, restia ad una precisa definizione nosologica², e come tale ambiguità classificatoria si rifletta nei percorsi analitici. Sembrano potersi isolare, in sintesi estrema, due principali direttive d'indagine³: per un verso, in ottica filosofico-politica, lo studio dell'*alienazione* fornisce una traccia ermeneutica peculiare dello sviluppo delle società moderne. Per altro verso, in un'ottica di evoluzione storica delle idee, le ricerche *sull'alienazione* consentono di indagare le pagine di alcuni tra i più decisivi pensatori degli ultimi secoli, offrendo un interessante percorso critico che parte dalla fine del Settecento per giungere, quasi privo di soluzione di continuità⁴, sino ai giorni nostri.

Il riferimento agli ultimi secoli non è un mero restringimento di campo. L'alienazione, intesa quale patologia sociale, è infatti un male moderno, la sua fenomenologia – e conseguente analitica – sono legate all'Ottocento, secolo nervosamente attraversato da rivolgimenti politici, sociali e urbanistici talmente profondi da segnare per sempre l'identità delle relazioni umane. Della modernità l'alienazione ha finito per essere non solo effetto patologico, ma tratto simbolico; gli automatismi cognitivi e comportamentali del soggetto alienato richiamano inevitabilmente i ritmi lavorativi delle grandi

¹ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvechchi, Roma 2017, p. 37.

² Una tipizzazione dell'alienazione all'interno del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, il più celebre sistema classificatorio delle psicopatologie è, non a caso, assente.

³ Residua, chiaramente, il profilo clinico della patologia, il quale esula dagli obiettivi del nostro lavoro.

⁴ La critica della categoria dell'alienazione osserva nel secolo scorso una parabola singolare. Perlomeno sino alla seconda metà degli anni Settanta un profondo interesse l'accompagna, tra rielaborazioni critiche delle posizioni marxiane (si pensi a *Per Marx* di Althusser o a *Les Ideologies Pseudo-Marxistes de l'Aliénation* di Balibar), celebri affreschi sul senso e sul nulla (l'esistenzialismo francese di Sartre e di Camus), esortazioni alla riattivazione di una *politèia* perduta (Arendt) e, soprattutto, analisi delle sinistre chimere di una post-modernità che partorisce vite offese (Adorno), false coscienze (Marcuse), personalità anaffettive ed emotivamente irrelate (Fromm). Dopo i fasti francofortesi si registra in generale un disimpegno analitico sul tema, conseguenza di un progressivo abbandono di impostazioni "essenzialistiche", fondate cioè sul presupposto che esista un modello di vita "autentico", "pieno", "giusto", a partire dal quale delineare, *a contrario*, i contorni della vita alienata. E tuttavia l'affacciarsi del nuovo millennio ripropone l'urgenza di una rivisitazione delle domande senso sulla natura profonda nelle relazioni con gli altri e con se stessi (è questo il tema centrale del citato lavoro di Rahel Jaeggi), nonché delle pressioni estraniante esercitate sull'individuo da processi tecnologici e comunicativi sempre più veloci (sul punto rimando al determinante *Accelerazione e alienazione* di Harmut Rosa).

fabbriche, le cadenze metalliche delle catene di montaggio, il meccanico ripetersi dei gesti, le trame di un'esistenza avvertita sempre più come il sacrificabile resto di un imponente congegno produttivo che è assieme *deinòs* e *unheimlich*, insopportabile e inquietante.

Nel suo confronto spersonalizzante con il lavoro salariato, con i feroci processi di urbanizzazione, con un senso del sacro sempre più asserragliato da arrembanti certezze scientifiche, l'individuo del diciannovesimo secolo elabora un duplice, crescente *senso della distanza*, dal mondo e da sé stesso, la quale si acuisce in proporzione all'innalzamento del benessere generale del mondo che lo accoglie. Planando come un rapace sul terreno della storia, la tecnologia industriale rivoluzionerà non soltanto i sistemi produttivi ma lo stesso "pensare di sé" del soggetto. Le possibilità tecniche avvicineranno sì l'individuo all'*idea* di un benessere prima neanche immaginabile; e tuttavia la "razionalità" economica ("l'economia politica moderna", per usare la sprezzante locuzione del Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*), lo richiamerà alla dura realtà di una fruizione parziale e censitaria. L'alienazione diverrà l'unità di misura di tale disillusione, la stima di un epocale squarcio tra una vita (sociale e individuale) pensata ancora idealmente come *praxis* (il fare come fine in sé) e vissuta ormai ineffabilmente come *poiesis* (il fare come fine produttivo).

La modernità può essere dunque a ragione considerata il luogo epistemologico, ancor prima che storico, dell'alienazione, la quale a sua volta si rivela, nella lettura della prima, traccia anamnesticamente tra le più fedeli, espressione della pericolosa lacerazione soggettiva tra il sogno di una tecnica intesa come libertà (l'individuo che comprende il mondo e ne produce il destino mediante un atto libero e creativo) e l'incubo di una tecnica intesa come asservimento (l'individuo prodotto finale e isolato di una serie di processi lavorativi soverchianti e invincibili).

In tal senso l'alienazione ottocentesca – oggetto di questo breve lavoro, se si eccettuano le posizioni di Jean Jacques Rousseau, oggetto del paragrafo successivo – risponde alla legge della scarsità, ossia della distanza psichica tra "produzione" e "godimento" del soggetto di promesse metafisiche (Feuerbach) o beni materiali (Marx) determinati; quella contemporanea, attingendo all'*horror pleni* della totalità, misurerà al contrario tale distanza a partire proprio dall'effettivo godimento di tali beni.

2. ALIENAZIONE E DISEGUAGLIANZA IN JEAN JACQUES ROUSSEAU

L'analisi del concetto di alienazione conserva, perlomeno inizialmente, una decisa connotazione giuridico-negoziale, relativa alla cessione di un bene o di un diritto posto nella disponibilità patrimoniale di un soggetto (alienante)

in cambio di un corrispettivo offerto da un altro soggetto (alienatario). Tale genesi “contrattualistica” è ben visibile (in chiave critica) in alcuni fondamentali passaggi del *Contratto sociale*, cosa che fa di Jean-Jacques Rousseau il primo tra i moderni a invocare la nozione di alienazione nell’analisi della forma ideale di società. L’apertura del capitolo IV, riprendendo la celebre critica a Grozio⁵, rimarca la difficoltà di riproporre la dimensione negoziale in ambito politico: donarsi gratuitamente, alienarsi a qualcun altro, è non solo socialmente «cosa assurda e inconcepibile» ma anche un atto «illegittimo e nullo»; una volontà in tal senso sarebbe addirittura azione da folli, vale a dire di soggetti giuridicamente incapaci⁶.

Ciò che gli individui non possono donare *uti singuli*, possono (*rectius*, devono) elargire *uti cives*: il celebre intendimento del capitolo VI, quello in cui «ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso», sarà dunque attuabile soltanto a seguito di un’«alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità», in maniera tale che «tutti guadagnano l’equivalente di quello che perdono», acquisendo «una maggiore forza per conservare quello che hanno»⁷.

Si tratta di uno snodo analitico cruciale, che vede Rousseau impegnato a risolvere, in un unico passaggio assieme logico, politico e retorico, la doppia aporia che avvince le costruzioni gius-politiche del giusnaturalismo (dal giuridico al politico; dal particolare all’universale). Nella moltitudine individuale che prova a farsi «corpo morale e collettivo» attraverso un’alienazione di ciò che si possiede, «fatta senza riserve», in quel tentativo di costruire un luogo sovrano in cui «chi si dà a tutti non si dà a nessuno», possono tuttavia ancora ravvisarsi le fatali fenditure seicentesche tra le radici – individuali – del giuridico e quelle – collettive – del politico⁸.

Il tentativo di un loro superamento, avvertito dal *Contrat* come indifferibile, ambisce a risolvere il quesito che il pensatore ginevrino si era posto già otto anni prima nel *Discorso sull’origine e i fondamenti della disegualianza tra gli uomini*, breve ma centratissimo *excursus* filosofico sull’inopinato avvento della proprietà privata e delle comodità della vita in comune, le quali, «degenerate in veri e propri bisogni», hanno macchiato l’originaria purezza

⁵ «Se un singolo – dice Grozio – può alienare la sua libertà e rendersi schiavo di un padrone, perché non potrebbe tutto un popolo alienare la sua e rendersi suddito di un re? [...] Alienare significa donare o vendere. Ora, un uomo che si fa schiavo di un altro non si dona: egli si vende. Ma un popolo, per cosa potrebbe venderci?», J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 1965, p. 39.

⁶ «Dire che un uomo si doni gratuitamente è una cosa assurda e inconcepibile; un tale atto è illegittimo e nullo, per il solo fatto che chi lo compie è fuori di sé. Dire la stessa cosa di tutto il popolo significa supporre un popolo di pazzi: e la pazzia non crea diritto», *ivi*, p. 40.

⁷ *Ivi*, p. 48 (corsivo aggiunto).

⁸ J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 47-48.

insulare del selvaggio, costringendolo lungo un'irreversibile china costellata di invidie, contese e disparità economiche.

L'incontro con l'alterità appare qui evento storico dai tratti contraddittori: aliena l'uomo dalla sua purezza originaria ma al contempo lo proietta verso una nuova – e più alta, in quanto eticamente fondata – condizione, quella di una volontà generale che è volontà piena in quanto vissuta *consapevolmente*. Lo stadio iniziale, ideale ma instabile, è quello dell'uomo “naturale” cui è ignota la proprietà privata: quello successivo della socializzazione è accompagnato invece dall'accidente della proprietà privata. Per ritrovare se stessi come cittadini, gli uomini devono alienare ciò che più li determina come individui, quel possesso (che include il “piacere del possedere”, ossia l'impossessamento) che è – nel famoso *incipit* della seconda parte del saggio – l'inopinata scaturigine di ogni esperienza di vita in comune⁹.

Potrebbe, senza eccessive forzature ermeneutiche, ascrivere a queste pagine e al loro Autore l'aurorale intuizione di uno tra gli aspetti più tragicamente attuali dell'alienazione, quello di un rapporto funzionale tra il possesso di qualcosa (o di qualcuno) e la perdita di sé¹⁰.

3. ALIENAZIONE E FORMAZIONE NELLA DIALETTICA HEGELIANA

Con Friedrich Hegel l'alienazione entra compiutamente a far parte del pensiero critico moderno. Più che a una tipizzazione, il filosofo di Stoccarda mira a utilizzare l'alienazione come raccordo dialettico non secondario nell'edificazione di una peculiare filosofia della storia. La genesi contrattualistica – sulla scia del concetto di *aliénation* in Rousseau – appare ancora un solido prologo analitico: essa è ancora presente, ad esempio, nelle pagine della *Filosofia del Diritto* dedicate alla *Entäußerung des Eigentums* (alienazione della proprietà), in cui Hegel insiste sulla differenza tra beni alienabili (beni in proprietà ceduti dall'alienante mediante un'attività libera e volontaria)¹¹ e beni inalienabili, riguardanti «la mia persona più propria» (*meine ei-*

⁹ «Il primo che, avendo recintato un terreno, pensò di dire ‘questo è mio’ e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile», J. J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 72.

¹⁰ «Al fondo della critica sociale di Rousseau, agiva l'idea di una “verità” soggettiva, radicata nell'interiorità dell'io, da sempre depositata nella sua natura originaria, custode di quei fini autentici della natura umana (felicità, libertà, pieno sviluppo delle potenzialità umane) sommersi ed estraniati in una società, come quella moderna, dominata dalle passioni negative dell'apparenza, dell'egoismo e della competizione», G. Fazio, in R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., (intr.), p. 14.

¹¹ Come nota opportunamente Marcella d'Abbiere nel suo lavoro dedicato alle differenti sfumature dell'alienazione negli scritti hegeliani, «Il verbo *entäußern* viene usato per designare tale atto di rinuncia in sé non negativo, che non arreca dolore o perdita, ed ha anzi la positiva

genste Person), quali l'eticità, la religione, ma anche la stessa volontà, la quale non è oggetto – in quanto determinazione sostanziale – di alcuna contrattazione¹².

Eppure, qualche anno prima, alcuni passaggi della *Propedeutica Filosofica* accolgono il concetto di *Entäusserung* con un diverso significato, quello che consente all'autocoscienza di fare l'esperienza delle diverse alterità, finendo per riconoscersi in ciascuna di esse come unica: in altre parole, affiora un'idea di alienazione funzionale al movimento della coscienza, intesa «come un processo di universalizzazione, mediante l'abbandono della singolarità»¹³.

Particolare importanza in tal senso rivestono le pagine della *Realphilosophie*¹⁴ dedicate al *wirklicher Geist*, nelle quali l'atto dell'alienare qualcosa di sé (*sich entäussern*) presuppone già l'incontro con l'altro, un incontro che si perfeziona attraverso l'accordo – nella medesima misura in cui l'accordo negoziale tra le parti precede lo scambio (*Tausch*) materiale – dei beni lavorati personalmente. Si aliena dunque qualcosa di cui si è in possesso al fine di “guadagnare” qualcosa in termini relazionali, ossia per riconoscere, grazie all'intreccio di interessi reciproci, un'alterità mossa a sua volta da una propria volontà, ed essere a propria volta da questa riconosciuti¹⁵.

La duplice, simultanea volontà alla rinuncia pare divenire, nel movimento dello spirito più autentico, sinallagma relazionale prima ancora che giuridico¹⁶. Un'impronta – se non compiutamente dialettica, perlomeno – “proce-

funzione di «oggettivare» la volontà, di farla incontrare ed unire con le “altre” volontà. [...] L'*entäussern* che ha ad oggetto la cosa è quindi una rinuncia che non lede la volontà, ma anzi la “estrinseca” nel mondo delle altre volontà», M. D'Abbio, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verausserung*, Edizioni di Ateneo, Roma 1970, p. 182.

¹² Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006, pp. 165-167.

¹³ «Questo ci conferma [...] come Hegel legghi strettamente, nell'uso del vocabolo *Entäusserung*, la nozione della “universalizzazione” dell'io (nel senso della «Bildung») con quella della “uscita fuori di sé”, della “estrinsecazione”, M. D'Abbio, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verausserung*, cit., p. 168.

¹⁴ La *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes* contiene, com'è noto, le lezioni in compendio della *Filosofia della natura* e della *Filosofia dello spirito* del periodo jense (1805-1806).

¹⁵ «Nello scambio, infatti, non si tratta più di un rapporto fra l'io e la «cosa», ma dell'io - tramite la cosa - con un'altra volontà; lo scambio è infatti reciprocità: nel momento stesso che io decido di cedere la mia cosa ad un altro, anche l'altro decide di cedere a me la sua», M. D'Abbio, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verausserung*, cit., p. 47.

¹⁶ «Il “sich-entäussern” nello scambio è dunque sì un privarsi di qualche cosa di proprio [...], ma questa privazione, proprio perché è il manifestarsi della propria volontà ad un'altra volon-

durale” dell’alienazione appare qui già affiorare, ed è sintetizzata – invero splendidamente – nell’idea tutta relazionale di «negazione positiva», la quale accoglie appunto il simultaneo processo di rinuncia (di qualcosa di sé) e di “conservazione” (di qualcosa dell’altro)¹⁷. Un processo che arriva addirittura ad intrecciarsi, poco oltre, con il concetto – notoriamente centrale nella filosofia hegeliana – di formazione (*Bildung*). Il sé “si forma” in quanto conosce dell’autocoscienza e la accoglie nel ritorno all’*in sé e per sé*; in altre parole, l’io *educa* il sé immediato a limitarsi per farsi tutt’uno con l’Universale.

“Alienare” diviene qui *alienarsi in quanto particolarità*, ossia *rinunciare* progressivamente e spontaneamente a sé come – unico – mezzo per prendere coscienza dell’Universale¹⁸.

Il termine *Entäußerung* non possiede qui – lo si sarà già notato – alcuna accezione negativa: cedere alla totalità piena del sé equivale a un volontario abbandono della particolarità, un prendere coscienza dei passaggi necessari alla comprensione dello Spirito Assoluto, un “arricchimento” sul fronte dialettico e – quindi, nella logica hegeliana – una coscienza dell’umana vicenda sul piano storico e sociale¹⁹.

È ad ogni modo all’interno della *Fenomenologia dello Spirito* (Jena, 1807) che l’alienazione diviene principio cardine della riflessione hegeliana, tanto da vedersi riservata un intero capitolo, quello dello “Spirito estraniato da sé” (*Der sich entfremdete Geist*). Il concetto di alienazione si affaccia in realtà già nell’analisi delle forme di Stato. Hegel ha appena trattato dello “Stato giuridico” (*Rechtzustand*), all’interno del quale «la personalità è uscita dalla vita della sostanza etica». In tale comunità i rapporti di coesistenza sono risolti nella forma del diritto: l’universalità che unisce le coscienze è astratta, e la sua sostanza è il sé rigido (*dieses spröde Selbst*), severamente formalizzato e «riposto nell’autocoscienza come l’Uno puro e vuoto della persona»²⁰. In tale forma di Stato, lo spirito si è dunque privato di etici-

tà (la quale, accettando lo scambio, evidentemente la “riconosce”), non è un estraniarsi, ma piuttosto un “estrinsecarsi” nel mondo spirituale», *ibid.*

¹⁷ «Ich habe etwas geleistet, ich habe mich dessen entäußert; diese Negation ist positiv; Entäußerung ist ein Erwerben [ho realizzato qualcosa e me ne sono privato; questa negazione è positiva; la cessione è una acquisizione], G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hoffmeister (Vorlesungen von 1805-1806), Hamburg 1967, vol. II, p. 218.

¹⁸ «Dies [ist] die Bildung überhaupt: Entäußerung seines unmittelbaren Selbsts» [questa è dunque la cultura: rinuncia al proprio sé immediato], *ivi*, p. 243 (le traduzioni della presente e della precedente nota sono mie).

¹⁹ «La “Entäußerung” rappresenta pertanto, sebbene trasposta su un piano più alto, di nuovo un atto di rinuncia che innalza ed unisce l’individuo allo spirito, all’intero, all’universale», M. D’Abbio, «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Verausserung*, cit., p. 80.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 647.

tà; l'autocoscienza fa l'esperienza di una scissione (*Entfremdung*) tra il puro pensiero e l'esistenza (*Realität*), non riconoscendo quest'ultima come proprio prodotto. Il sé rimosso (*das aufgehobnes Self*) guarda dunque al suo oggetto come al «negativo di sé», estraniandosi al contempo dalla totalità che lo caratterizza²¹. L'autocoscienza si è alienata dunque una prima volta, per produrre la sostanza che gli si contrappone ora in quanto estranea, finendo per non riconoscerla quale proprio prodotto. Per riattivare il processo dialettico dovrà – ed è un passaggio cruciale e assieme complesso della fenomenologia – *alienarsi una seconda volta*, rinunciando all'idea di se stessa come totalità e riconoscere, come sua parte, anche l'opposizione “effettuale” da essa prodotta²². Entra qui in gioco un altro concetto cardine della dialettica hegeliana, quello del ritorno (*Aufhebung*), in nome del quale la soggettività, dopo aver colto l'apparente contrapposizione degli opposti, torna a sé rinnovata nella sintesi dello spirito.

Abbiamo visto apparire, accanto ad *Entäußerung*, il diverso termine *Entfremdung*. I due lemmi designano generalmente due tipologie differenti nel vocabolario hegeliano²³: il primo possiede il già sottolineato significato “positivo” di *rinuncia* da parte dell'autocoscienza in vista di un'acquisizione, un superamento, un ritorno “arricchito” a sé. Il secondo indica al contrario *estraniazione*, ossia una scissione interna allo spirito, ben più vicina all'accezione che attraverserà – particolarmente attraverso la lettura marxiana – il concetto assumerà nell'analitica del Novecento.

Nelle pagine della *Fenomenologia* l'alienazione appare invero propeudeica alla *Bildung* non soltanto in chiave dialettica ma anche come ermeneutica storico-sociale, volta a “educare alle particolarità” (ossia, in questa specifica accezione, ai limiti, alle incompletezze e agli errori) delle varie formazioni sociopolitiche storicamente occorse; in altre parole, una chiave interpretativa dell'incompletezza di ogni costruzione politica che non abbia

²¹ «La cultura e la realtà dell'individuo sono perciò la realizzazione della sostanza stessa. Il Sé si sa qui reale soltanto come Sé rimosso. Esso [...] considera l'oggetto come il negativo di sé [das Negative seiner]», ivi, p. 662.

²² «Questa attività e questo divenire, attraverso cui la sostanza diviene reale, sono allora l'estraniamento della personalità: infatti [...] il Sé senza estraniamento è senza sostanza [...] la sostanza del Sé dunque, è la sua stessa esteriorizzazione, e l'esteriorizzazione è la sostanza [Seine Substanz ist also seine Entäusserung selbst]», ivi, pp. 664-665.

²³ Sulla mancanza di una precisa ripartizione semantica tra i due termini in Hegel, si legga ancora la D'Abbio: «*Entäußerung*, (*Veräußerung*) ed *Entfremdung*, e specialmente i primi due, non sono da Hegel adoperati in senso univoco, per esprimere una ben definita e precisa nozione. Essi appaiono piuttosto inseriti in una molteplicità di contesti [...] che si presentano assai vari, sia per le problematiche molto diverse in essi implicate, sia per i diversi tipi di realtà cui i vocaboli vengono in essi riferiti», M. D'Abbio, «*Alienazione* in Hegel. Usi e significati di *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Veräußerung*, cit., p. 27.

assunto in sé le qualità dello Stato etico, il quale solo è in grado di sintetizzare diritto e moralità, libertà individuale e volontà generale.

Veniamo qui alla prospettiva, prima accennata, di filosofia della storia, a quell'analisi delle forme storico-politiche del pensiero in cui il rapporto tra *Bildung* e *Entfremdung* diviene cruciale. È appunto nella sezione *Lo spirito estraniato da sé* che Hegel mostra come l'umanità si muova verso lo Stato etico proprio grazie a continui processi di estraniamento dalle forme particolari di Stato che lo precedono. È questo il caso delle tirannie, in cui il potere statale appare in opposizione dialettica rispetto alle individualità particolari, le quali si alienano in favore della sua volontà assoluta, ma si incarnano nella volontà di un monarca o in un tiranno²⁴. Ma è anche il caso della *polis* greca, la cui armonica totalità sociale rischia di cancellare le singolarità, o delle esperienze feudali, o ancora degli assolutismi di ogni tempo, le quali rappresentano null'altro che occasioni storiche di alienazione, perché la forma spirituale, ossia il rapporto tra l'individuo e la collettività, si fonda su un elemento esterno che la singolarità avverte come estraneo. Lo stesso Illuminismo, ossia l'intellezione pura «che si fa passare per purezza autentica»²⁵ in cui la ragione giunge a presidiare i luoghi dello spirito, svuotando la realtà della sua sostanza, altro non è che un'estraneazione del pensiero dalla realtà, la quale finisce per essere «come un'essenza abbandonata dallo spirito»²⁶.

Cultura e alienazione sono dunque due processi cruciali e solo apparentemente contrapposti nella dialettica della *Fenomenologia*; la prima crea le condizioni della scissione, la seconda li realizza; la prima stimola alla comprensione, la seconda alla rinuncia. Entrambe collaborano dunque nel movimento dello spirito verso il Sapere Assoluto, quando «l'estraniamento diverrà estranea a se stessa e che, in virtù di ciò, il Tutto riprenderà se stesso nel proprio concetto»²⁷.

²⁴ «Perché il potere statale sia portato alla sua vera esistenza, e si affermi come volontà assoluta, è necessaria quindi una "Entäusserung" del singolo, completa sì come nella morte, ma che si svolga tuttavia alla luce della coscienza: l'individuo deve cioè sacrificare completamente se stesso, con una rinuncia a sé totale come nella morte, ma rimanendo in vita e conservando la consapevolezza e la volontà, che sole possono animare il potere statale», ivi, p. 108.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, cit., p. 744.

²⁶ Ivi, p. 763.

²⁷ «die Entfremdung wird sich selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen», ivi, p. 665.

4. LUDWIG FEUERBACH E LA RELIGIONE COME DISUMANIZZAZIONE

L'imponente lascito della filosofia hegeliana avrebbe dato seguito, come noto, ad una contrapposizione tra l'esegesi conservatrice dei vecchi hegeliani, che celebrava il compimento dell'Idea nell'ortodossia cristiana, e la prospettiva progressista della sinistra hegeliana, volta a edificare una dialettica dell'uomo in carne e ossa, un uomo che lotta per riappropriarsi della propria libera determinazione, facendo a meno della salvifica funzione che gli approdi del sistema hegeliano (l'Assoluto, l'Idea, la Religione) sembrano volerli idealmente assicurare. Negli scritti di Ludwig Feuerbach, il più influente tra gli hegeliani di sinistra, la nozione di *Entäusserung* riappare come elemento critico centrale, a indicare quel sentimento che spinge l'individuo ad alienarsi dalla propria condizione naturale, ossia mortale, alla ricerca di stratagemmi in grado di risignificarne l'esistenza. Il primo tra tali stratagemmi è appunto la religione, la quale non è altro che un'ennesima forma di dipendenza, anzi la peggiore tra le dipendenze, in quanto allontana inesorabilmente l'individuo da se stesso, schiacciandolo in un'eternità priva di sostanza e di umanità. È questo il tema portante de *L'essenza del cristianesimo*, celebre sconfessione della matrice teologico-metafisica della dialettica hegeliana e assieme cronistoria filosofica a sfondo antropologico di un uomo che si priva delle proprie qualità più alte per venerarle nel Dio alle quali le ha artificialmente conferite: la personalità, la creatività, l'amore. Il confronto con Hegel appare qui duplice: denunciare, da una parte, il mascheramento della dialettica hegeliana, la quale finisce per sostituire, in un'inopinata sintesi di teleologia e teologia, l'Assoluto con Dio; "verticalizzare", dall'altra, il concetto di *Entäusserung*, ossia denunciare come, attraverso l'alienazione dell'uomo in Dio, si consumi l'aporia storica di un'umanità soffocata dal dramma del reale e dal desiderio d'immortalità²⁸.

In Hegel, come visto, l'alienazione della coscienza ha dato l'avvio al momento della *produzione dialettica* dell'alterità. Solo il riconoscimento dell'alterità come parte della propria essenza permette alla coscienza di tornare a sé mediante (e unicamente mediante) l'Altro. Per Feuerbach tale approdo è esattamente da capovolgere: l'uomo, alienatosi in vista della benevolenza divina, deve ritornare a sé stesso *evitando la sintesi dell'Assoluto*, perché è proprio tale desiderio ad alienarlo, immolandolo a una coscienza eternamente infelice, in quanto eternamente immobile. L'attrazione verso un Dio artificioso e soffocante nasce da un «sentimento di dipendenza dalla natura»²⁹, natura che l'uomo avverte come insopportabile, perché insopportabi-

²⁸ «Il sistema di Hegel è insomma l'assoluta alienazione che la ragione fa di se stessa», L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979, p. 19.

²⁹ L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, 1969, p. 70.

le gli appare il destino della finitezza organica della sua esistenza. L'uomo pensa dunque di liberarsi da tale destino provando ad «alienarsi del proprio sentimento, dunque a divenire lui insensibile, per rendere sensibile chi è privo di sentimenti»³⁰. La religione è allora nient'altro che un espediente mercé il quale «la nostra natura ci viene alienata e ci diventa estranea»³¹, il sacrificio che l'uomo paga per disfarsi della sua condizione di mero ente naturale e giustificare il proprio desiderio di eterno.

Alla filosofia, e non alla religione, spetta dunque il compito di rifondare l'uomo, liberarlo dalle sue fragilità e dalle sue lacerazioni, riconsegnargli quella storia che ha ceduto alle lusinghe della trascendenza³² e della lezione hegeliana (la quale altro non è che «un idealismo capovolto o un idealismo teologico»)³³, ricomponendo la frattura metafisica che lo ha visto alienarsi moralmente e sentimentalmente³⁴ per riconsegnarlo al mondo concreto, che è un mondo di uomini riuniti in comunità e accomunati da una cifra morale che è la medesima in quanto scaturente dalla medesima natura materiale³⁵. Nelle pagine de *La filosofia dell'avvenire*, in particolare, l'accusa al concettualismo, alla desensibilizzazione critica di certo iper-razionale irrazionalismo, risale sino alle porte d'ingresso della modernità, per saldarsi alle premesse assolutizzanti dell'idealismo ottocentesco, in nome di un'unica, ininterrotta storia della ragione sistematica³⁶. La critica a Hegel conosce qui un mutamento di piano, divenendo pienamente metodologica: alla colpa del

³⁰ L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, 1° Redazione, in F. Tomasoni (a cura di), *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 261.

³¹ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1940, p. 252.

³² «Quando Dio stesso entra nella storia, la storia finisce», L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 7.

³³ Ivi, p. 102.

³⁴ «Ma se dunque, come dice la filosofia hegeliana, Dio è cosciente di sé nella coscienza che l'uomo ha di Dio, la coscienza umana è per sé una coscienza divina. Perché dunque alienare dall'uomo la sua coscienza e farne l'autocoscienza di un essere diverso da lui? Perché attribuisce a Dio l'essere, all'uomo soltanto la coscienza? Dio ha la sua coscienza nell'uomo e l'uomo il suo essere in Dio? La conoscenza che Dio ha di sé è la conoscenza che l'uomo ha di Dio? Quale assurdo e quale contraddizione! Invertiamo i termini e avremo la verità: la conoscenza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé stesso, della propria natura», L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit. p. 246.

³⁵ In proposito la Jaeggi ha parlato di «essenza di genere» in Feuerbach come «naturalizzazione del concetto di eticità di Hegel», R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, cit., p. 44.

³⁶ «La filosofia di Hegel va incontro perciò allo stesso rimprovero a cui va incontro tutta la filosofia di Cartesio e Spinoza; di aver compiuto una rottura, senza alcuna mediazione, con l'intuizione sensibile, che è poi il rimprovero di aver dato alla filosofia un presupposto immediato», *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 27.

fine (la religione che aliena l'uomo nel concetto di Assoluto) si aggiunge la chiamata in correità della filosofia, immolatasi alla logica formale delle premesse e delle conclusioni ben congetturate³⁷, estraniatasi dalla sua vera natura, quella di fare «dell'uomo l'unico, universale e supremo» della propria ricerca³⁸.

Rimettere in moto la filosofia, riallinearla a una compiuta dialettica dell'umano, vuol dire al contempo rimettere in moto le forze naturali dell'uomo nella loro libera, progressiva e inesauribile prassi conoscitiva, perché «l'unica filosofia che abbia un inizio senza presupposti è quella che ha la libertà e il coraggio di mettere in dubbio se stessa»³⁹.

5. ALIENAZIONE E LOTTA SOCIALE IN KARL MARX

Feuerbach intende dunque rimettere al centro dell'analisi l'uomo, farne "l'essere supremo" di una nuova antropologia filosofica⁴⁰, il protagonista di un cammino che la dialettica hegeliana ha colpevolmente alienato nel finalismo storico dell'idea.

E tuttavia, l'accusa mossa da più parti al filosofo di Landshut è quella di essersi egli stesso "alienato", in qualche modo, dalla prassi sociopolitica della Germania (e dell'Europa) del tempo, infiammata dai moti rivoluzionari del 1848. Max Stirner gli rimprovererà di aver compiuto una mera sostituzione teologica (dal "Dio supremo" all'"Uomo supremo"), lasciando in tal modo inalterata la cesura tra uomo e spirito⁴¹; Marx ed Engels, dal canto lo-

³⁷ «La filosofia di Hegel, tanto al suo punto di partenza quanto al suo punto di arrivo, mette innanzi una contraddizione, e precisamente la contraddizione tra la verità e la pretesa a una validità scientifica, tra ciò che è essenziale e ciò che è puramente formale, tra il pensare e lo scrivere», ivi, p. 25.

³⁸ Ivi, p. 138.

³⁹ Ivi, p. 24.

⁴⁰ «Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, sagt Feuerbach» [L'uomo è per l'uomo l'essere supremo, dice Feuerbach] è l'*incipit* dell'esergo de *L'unico e le sue proprietà* di Max Stirner.

⁴¹ A detta di Stirner, Feuerbach si è limitato a reclamare l'essenza suprema dell'uomo erroneamente alienata in Dio, ma ha finito in tal modo per mantenere un iato insostenibile tra l'uomo (o meglio *questo unico* uomo) e la propria essenza, operando null'altro che un mutamento di predicato, rendendo in tal modo l'uomo, da alienato nei confronti del divino, ad alienato nei confronti della propria essenza. L'accusa è riassunta in uno dei passaggi fondamentali de *L'Unico*: «A ciò [ossia alle posizioni di Feuerbach, che Stirner ha appena riassunte] replichiamo: l'essenza suprema è certamente l'essenza dell'uomo, ma proprio perché è la sua *essenza* e non lui stesso, rimane del tutto identico che noi la vediamo fuori di lui e come "Dio" o la troviamo in lui e la chiamiamo "essenza dell'uomo" o "l'uomo". Io non sono né Dio né l'uomo, né l'essenza suprema né la mia essenza, e perciò per quel che conta è la stessa

ro, ne rimarcheranno gli inesorabili residui idealistici, evidenziando i limiti di un materialismo storico compreso solo per metà⁴².

Nella riflessione di Karl Marx l'alienazione non è più – soltanto – la conseguenza nefasta di un altrettanto nefasto desiderio di trascendenza, ma l'inopinato segno distintivo di una classe lacerata dalle ingiustizie del lavoro salariato. Ad essere alienati non sono l'autocoscienza o l'“essenza” dell'uomo, intesi come prototipi di uno sviluppo storico-ideale, ma sono singoli, umanissimi individui, la cui quotidianità risulta dilaniata dall'avidità gestione dei rapporti di produzione da parte del capitalista⁴³. Qui Marx riprende dove Feuerbach aveva terminato, lasciando tuttavia il lavoro a metà: l'uomo, liberato dalla morsa alienante di Dio, deve ora rivoluzionare la società, per liberarsi dalla (quanto meno) altrettanto alienante morsa del potere borghese⁴⁴.

cosa che io pensi l'essenza in me o fuori di me», M. Stirner, *L'Unico e le sue proprietà*, Bompiani, Milano 2018, p. 118.

⁴² Delle celebri *Tesi su Feuerbach* (1845) marxiane ci limitiamo a citare l'inizio della VI: «Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali». Quanto a Engels, l'immagine di Feuerbach come di un filosofo «dalla metà in giù materialista, dalla metà in su idealista» rimane, per la mirabile sintesi che la accompagna, memorabile (entrambe le citazioni sono in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, rispettivamente pp. 84 e 55).

⁴³ Il fin troppo noto *topos* del capovolgimento dialettico operato da Marx ai danni di Hegel trova un'eloquente esplicazione in un famoso passo dell'*Ideologia tedesca*: «I soggetti che non sono più sussunti sotto la divisione del lavoro sono stati fantasticati dai filosofi come ideale, sotto il termine “uomo”, e tutto quanto il processo che abbiamo delineato è stato inteso, da costoro, a sua volta rappresentato quale forza motrice della storia. Pertanto, il processo nella sua interezza venne concepito quale processo di *autoestranazione* «dell'uomo», e questo scaturisce sostanzialmente dal fatto che il soggetto medio della fase precedente è stato immancabilmente rimpiazzato con quello della fase successiva e la coscienza anteriore è stata rimpiazzata con quella dei soggetti anteriori. Ciò deriva essenzialmente dal fatto che l'individuo medio del periodo posteriore è sempre stato sostituito a quello del periodo precedente e la coscienza posteriore a quella degli individui precedenti. In forza di tale ribaltamento, che fa indubbiamente astrazione delle condizioni concrete, diviene possibile mutare tutta quanta la storia in un processo evolutivo riferito alla coscienza, K. Marx, F. Engels, *Ideologia Tedesca*, Bompiani, Milano 2011, p. 447 (corsivo aggiunto).

⁴⁴ Si tratta, in pratica, della posizione elaborata nella IV tesi: «Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l'uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale [...] Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non colla dissociazione interna e colla contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente», K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia tedesca*, cit., p. 83.

Il rapporto tra *Entfremdung* e lavoro salariato è particolarmente evidente nel 1° quaderno dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, che dedica – mutando emblematicamente soggetto rispetto all’*entfremdete Geist* hegeliano – un’intera sezione al lavoro alienato (*Die entfremdete Arbeit*). È in questa sezione che troviamo esposta la famosa quadripartizione “socio-nosologica” degli stadi alienati del lavoratore; alienazione da prodotto, da attività produttiva, alienazione di genere e alienazione relazionale. Il lavoratore è innanzitutto estraniato dal prodotto del suo lavoro, immediatamente divenuto “merce” e brutalmente acquisito nella disponibilità del datore di lavoro, dunque vissuto come una negatività irrisolta, una «potenza autonoma», la quale gli appare tanto più «ostile ed estranea» quanti più oggetti egli si trova a produrre, con la conseguenza che il bene lavorato, l’oggettivazione (*Vergegenständlichung*) della sua attività, è percepito «come perdita dell’oggetto e asservimento a esso»⁴⁵. In secondo luogo il lavoratore è alienato rispetto alla propria attività lavorativa, la quale si riduce a un gesto ripetuto e inappagante, un processo mortificante sotto il profilo fisico e spirituale. Tale seconda tipologia, ancor più che quella da prodotto, lo priva della sua reale essenza⁴⁶, la affida a un altro, costringendolo a regredire a uno stadio ferino, di mera sopravvivenza, facendolo sentire al sicuro soltanto quando si limita alle sue funzioni primarie, quali il mangiare o il vestirsi⁴⁷. In tal

⁴⁵ «L’appropriazione dell’oggetto [per opera del capitalista] si rivela a tal punto una estraniamento che, quanti più oggetti il lavoratore produce, tanto meno può possederne e tanto più soggiace al dominio del suo prodotto, del capitale [...] L’appropriazione dell’oggetto si rivela a tal punto una estraniamento che, quanti più oggetti il lavoratore produce, tanto meno può possederne e tanto più soggiace al dominio del suo prodotto, del capitale [...] L’alienazione del lavoratore nel suo prodotto non significa soltanto che il suo lavoro diviene un oggetto, un’esistenza *esterna*, ma che esso esiste *fuori di lui*, indipendentemente, estraneo a lui e che diviene una potenza autonoma di fronte a lui; che la vita, da lui conferita all’oggetto, gli si leva di fronte ostile ed estranea», *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 132.

⁴⁶ L’attività lavorativa è da Marx notoriamente considerata un elemento centrale per l’affermazione dell’identità individuale (ancor prima che di quella collettiva) in quanto permette di perseguire un fine liberamente scelto e di esprimere al meglio la propria identità creativa. Lo spossamento di tale attività, agendo «sull’individuo indipendentemente dall’individuo», non priva il lavoratore solo del valore del proprio lavoro ma lo conduce alla «perdita di se stesso», ossia all’atto del proprio agire come eminentemente umano. Tale aspetto è approfondito da Marx nelle due successive determinazioni dell’alienazione.

⁴⁷ In questo passaggio fondamentale Marx individua il lavoratore, già estraniato nella sua attività, retrocedere a uno stadio naturale che finisce per trovare rifugio nelle mere funzioni di sopravvivenza, quasi ad alienarsi una seconda volta onde non percepire l’ingiustizia dell’*Entfremdung* iniziale: «Si giunge così al risultato che l’uomo (il lavoratore) sente di agire liberamente ormai soltanto nelle sue funzioni animali, mangiare, bere, procreare, e tutt’al più nell’averne un’abitazione, nel vestirsi ecc., mentre nelle sue funzioni umane non si sente altro che un animale. Ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale», K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 137.

modo (e siamo alla terza determinazione dell'alienazione) l'uomo è estraniato rispetto alla propria "natura generica" (ossia alla sua natura in quanto specie umana), il cui carattere distintivo rispetto agli animali «risiede interamente nel tipo di attività vitale», la quale, in quanto «libera attività cosciente», consiste a sua volta nella «produzione pratica di un mondo oggettivo»⁴⁸. Diversamente dalle altre specie, paghe di una mera sussistenza, l'essere umano si identifica nella sua opera, attraverso di essa sente la vita come propria, conferendovi un fine e un significato; la coscienza umana è tale in quanto eminentemente coscienza produttiva. All'opposto, «il lavoro estraniato, abbassando a mezzo l'attività propria, la libera attività, fa della vita generica dell'uomo il mezzo della sua esistenza fisica», derubrica cioè la vita, da finalità cosciente e libera, a passivo strumento di sussistenza⁴⁹. La quarta e ultima determinazione dell'alienazione chiama infine in causa «l'estraniamento dell'uomo dall'uomo» e coinvolge direttamente la categoria dell'alterità: non distinguendo più se stesso come essenza produttiva, l'essere umano non riconosce nessun altro uomo, ne è da questo, a sua volta estraniato per gli stessi motivi e privato della medesima attività vitale, riconosciuto⁵⁰.

Con Marx l'alienazione diviene compiutamente moderna, innestandosi su quel peculiare terreno d'analisi che chiama a sé psicologia sociale, antropologia politica e economia del lavoro. Moderna, perché le tematiche (la trasformazione sociale, il lavoro salariato, l'internazionalizzazione della coscienza rivoluzionaria) e gli attori (il lavoratore, il capitalista, lo Stato, la classe) sociali coinvolti rievocano un arco storico ben preciso, i cui echi sono ancora oggi, *mutatis mutandis*⁵¹, percepibili.

Certo, il secondo Novecento aggiungerà elementi (la tecnologia, il lavoro, il benessere economico) all'analisi, quasi a denunciare – soprattutto grazie alle prospettive esistenzialiste e strutturaliste – un inerziale, endemico

⁴⁸ La "coscienza dell'attività", intesa come diversa prossimità dal senso della propria attività, rispetto agli animali, è ciò che assicura all'uomo la sua unicità: «L'animale è immediatamente una sola cosa con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È essa. L'uomo assume la sua stessa attività vitale a oggetto del suo volere e della sua coscienza. Ha una cosciente attività vitale. Non c'è una determinazione con cui egli si identifichi immediatamente. L'attività vitale cosciente distingue immediatamente l'uomo dall'attività vitale animale. Proprio e soltanto per questo egli è un essere generico», ivi, pp. 140-141.

⁴⁹ Il lavoro estraniato trasforma dunque: 3) *l'essere generico dell'uomo*, tanto la [sua] natura come la sua facoltà spirituale generica, in un'essenza a lui *estranea*, in un *mezzo* della sua *esistenza individuale*. Rende estraneo all'uomo il suo proprio corpo, come la natura fuori di lui, e la sua essenza spirituale, la sua essenza umana, ivi, p. 142.

⁵⁰ «la proposizione che l'uomo è estraniato dal suo essere generico vuol dire che un uomo è estraniato dall'altro uomo, come ciascuno di loro è estraniato dall'essenza umana», ivi, p. 143.

⁵¹ Cfr. *Supra*, nota 4.

consumarsi dell'animo, in misura direttamente proporzionale al fagocitante consumismo dei beni, dei valori civili, degli obiettivi politicamente e socialmente condivisi. L'alienazione descritta da Marx è innervata, al contrario, in un quadro storico-dialettico ben preciso, essendo il risultato di una precisa congiuntura economica. È, al contempo, patologia specifica della classe proletaria, misura economica della distanza di questa dalla classe datoriale e fondamento politico dell'indifferibilità dell'azione rivoluzionaria. Il tramonto dello sfruttamento economico segnerà anche il tramonto dell'alienazione, relegandola tra gli accidenti storici del capitalismo, permettendo finalmente il «pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura».

6. LA LETTURA MARXIANA DELL'ENTFREMUNG HEGELIANA

Hegel aveva conferito all'alienazione una qualità principalmente “funzionale”, individuandola – lo abbiamo visto – come quel movimento attraverso il quale l'autocoscienza si pone nella sostanza della storia, diviene cioè “realtà effettuale” (*Wirklichkeit*). Marx, al contrario, vi conferisce i caratteri di una *bestimmung* epocale, che definisce, in tutta la sua polisemica complessità, destino sociale, determinazione storica e vocazione politica. La situazione descritta nei *Manoscritti* dischiude il cruciale capovolgimento tra *Entfremdung* hegeliana e *Entfremdung* marxiana: dove la prima muove dalla classica riflessione socio-giuridica di marca tardo settecentesca per idealizzarsi nel movimento dialettico dell'autocoscienza, la seconda parte da una valutazione antropologica e psicologica per incarnarsi in una (materialissima) presa d'atto di tipo politico.

Eppure, Marx riserva alla prospettiva di Hegel una lettura alquanto stratificata, in cui si alternano critiche severe a concessioni sorprendenti. Un celebre passaggio, che val la pena leggere per intero, le racchiude entrambe:

La Fenomenologia è perciò la critica nascosta, non ancora chiara a se stessa e mistificante; ma in quanto essa tiene ferma l'estraniamento dell'uomo – benché l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito –, si trovano nascosti in essa tutti gli elementi della critica, e spesso preparati ed elaborati in una maniera che sorpassa di gran lunga il punto di vista hegeliano⁵².

La prospettiva hegeliana della *Philosophie des geistes* è dunque *unklare und mystizierende* nella misura in cui ha come soggetto un'esistenza che si risolve esclusivamente nei passaggi dello spirito, uno spirito che guarda sì alla storia, ma a una storia che passa “al di sopra” dell'uomo, evitando di in-

⁵² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 254.

dagarlo come soggetto di attività essenzialmente produttiva. Suona a questo punto quantomeno inaspettato, poche righe più in là, il plauso «a Hegel e alla *Fenomenologia*», la cui «grandezza» è stata quella di aver concepito «l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e come soppressione di quest'alienazione», arrivando addirittura a cogliere «l'essenza del lavoro» e a comprendere «l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo proprio lavoro»⁵³. In quella che appare una lettura *ultra dicta* del passaggio hegeliano, Marx sembra – postulando un'eccessiva affinità analitica – considerare esclusivamente il concetto hegeliano di alienazione come *Entfremdung* nel senso negativo di estraniamento, dimenticando quello, propulsivo e generalmente positivo, di *Entäusserung* come “rinuncia” della coscienza al fine del procedere dialettico dell'autocoscienza.

Vero è, peraltro, che tale affinità sarà ridimensionata immediatamente dopo, mercè una nuova accusa ad Hegel, quella di aver idealizzato il concetto del lavoro:

il punto di vista di Hegel è quello dell'economia politica moderna. Egli concepisce il *lavoro* come l'*essenza* dell'uomo – l'essenza dell'uomo che afferma se stessa; egli vede solo il lato positivo, e non quello negativo del lavoro. Il lavoro è il *divenire-per-se* dell'uomo all'interno dell'*alienazione* o come uomo *alienato*. L'unico lavoro che Hegel conosce e riconosce e il lavoro *astrattamente spirituale*, ciò che costituisce dunque in genere l'*essenza* della filosofia, l'*alienazione dell'uomo che ha conoscenza di se*, o la *scienza alienata che pensa se stessa*⁵⁴.

L'uomo di Hegel è lo spirito borghese che attraversa la modernità, prendendone dialetticamente coscienza e affermandosi idealmente nella storia: l'uomo dei *Manoscritti* è, al contrario, il lavoratore che subisce la modernità, intesa come iniqua declinazione dei rapporti di produzione. La dimensione politico-soggettiva della critica (la responsabilità storico-borghese delle strutture alienanti) si fa qui tutt'uno con il suo precipitato giuridico-oggettivo, quella proprietà privata il cui «segreto» è essere, al contempo, *causa* di alienazione personale e *mezzo* di dominio politico⁵⁵.

⁵³ «Come l'essere, l'oggetto, appare come entità di pensiero, così il soggetto è sempre *coscienza* o *autocoscienza*, o piuttosto l'oggetto appare solo come coscienza *astratta*, l'uomo soltanto come autocoscienza; le differenti figure di estraniamento che compaiono sono quindi soltanto figure diverse della coscienza e dell'*autocoscienza*», ivi, p. 253.

⁵⁴ Ivi, p. 255.

⁵⁵ «Come egli [il lavoratore] fa della propria produzione la sua mancanza di realizzazione, la sua punizione, e come egli fa del proprio prodotto una perdita, un prodotto che non gli appartiene, così produce pure il dominio di colui che non produce sulla produzione e sul prodotto. *Com'egli si estrania la propria attività, così conferisce all'estraneo l'attività che non gli è propria*», ivi, p. 146 (corsivo aggiunto). E ancora: «La *proprietà* privata è quindi il prodotto,

Se, come recita l'*incipit* dell'ottava tesi su Feuerbach, «la vita sociale è essenzialmente *pratica*», riappropriarsi di tale attività equivale nelle intenzioni di Marx innanzitutto a riappropriarsi di sé e di quel mondo di relazioni sociali che la “moderna economia politica” (cui appartiene, in definitiva, anche la prospettiva hegeliana) ha indebitamente alienato all'umanità⁵⁶.

La correlazione tra lavoro espropriato e vita alienata rimarrà uno dei temi sociali più profondi e assieme innovativi della riflessione marxiana: la ritroveremo, come noto, in alcuni fondamentali passaggi dei *Grundrisse*, nei quali la «limitata forma borghese» sarà una volta di più indicata quale responsabile di quel capovolgimento in forza del quale «la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione»⁵⁷.

La riproposizione, a circa quindici anni di distanza (quelli che separano la stesura dei *Manoscritti* dai *Grundrisse*) dei temi del lavoro alienato conferma la presenza nel sistema marxiano di un ordito sottile ma resistente (e non sempre debitamente considerato), che intreccia la trama tutta economica della lotta politica a un profondo finalismo antropologico, mirante a riconquistare «il pieno sviluppo dell'uomo sulle forze della natura», assicurando a quest'ultimo «l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative» e garantendogli un mondo nel quale «non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire»⁵⁸.

BIBLIOGRAFIA

Adinolfi F., *Il positivo fondato su se stesso la presenza di feuerbach nei manoscritti marxiani del 1844*, «Revista Reflexões», N. 13, 2018.

Dal Lago A., *Il marxismo e il problema dell'alienazione*, «Il Politico», Vol. 38, N. 1, pp. 123–150.

il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto esteriore del lavoratore con la natura e se stesso [...] 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*», *ivi*, p. 147.

⁵⁶ «Ora noi dobbiamo appunto comprendere il nesso essenziale tra la proprietà privata, l'avidità, la separazione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, tra scambio e concorrenza, tra valore e svalorizzazione dell'uomo, tra monopolio e concorrenza ecc., tra tutto questo mondo alienato e il sistema del denaro», *ivi*, p. 253.

⁵⁷ «Nell'economia politica borghese – nella fase storica di produzione cui essa corrisponde – questa completa estrinsecazione della natura interna dell'uomo si presenta come un completo svuotamento, questa universale oggettivazione come alienazione totale, e la eliminazione di tutti gli scopi determinati unilaterali come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo completamente esterno», K. Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. I, Pirella, Milano 2012, p. 466.

⁵⁸ *Ibidem*.

- Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1971.
- Hegel G. W. F., *Jenaer Realphilosophie*, vol. II, Hoffmeister, Hamburg 1967 (1805-1806).
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995.
- Giritli Nygren K., Gidlund K. L., *The Pastoral Power of Technology. Rethinking Alienation in Digital Culture*, «tripleC - Communication, Capitalism & Critique», N. 2, 2016.
- Kain P. J., *Alienation and Estrangement in the Thought of Hegel and the Young Marx*, «The Philosophical Forum», N. 11, 1979-80, pp. 136-60.
- Marx K., Engels, F., *Ideologia Tedesca*, Bompiani, Milano 2011.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Marx K., *Gründrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Roma 2012.
- Neuhouser E., *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, «Notre Dame Philosophical Reviews», N. 7, 2007.
- Nicolaus H., *Hegels Theorie der Entfremdung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1995.
- Petrucciani S., *Alienazione: un concetto da rivisitare?*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», N. 3, 2016, pp. 109-119.
- Pianciola M., *Marxismo*, Il Mulino, Bologna 2019.
- Rosa H., *Accelerazione e alienazione*, Einaudi, Torino 2015.
- Rousseau J. J., *Origine della uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, Mondadori, Milano 1965.
- Newell W. H., *The case for Interdisciplinary Studies: Response to Professor Benson's Five Arguments*, «Issues in Integrative Studies», N. 2, 1983, pp. 1-19.