

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

**CORSO DI LAUREA IN
PLURALISMO CULTURALE, MUTAMENTO SOCIALE E
MIGRAZIONI**

**IL CONCETTO DI ALIENAZIONE SOCIALE: STORIA E
PROSPETTIVE CONTEMPORANEE**

RELATORE

Trappolin Luca

LAUREANDO

Andrea Leonardi

2072326

Anno Accademico 2023/2024

INDICE

Introduzione	6
Capitolo I	10
Sociologia e Filosofia sociale, un dibattito epistemologico	10
1.1 Le origini della filosofia sociale	11
1.2 La Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Axel Honneth, due prospettive a confronto	13
1.3 Filosofia Sociale e Politica	15
1.4 Individualismo, Olismo e Olismo moderato in filosofico-sociale	18
1.4.1 Individualismo	18
1.4.2 Olismo	19
1.4.3 Olismo moderato	20
1.5 Filosofia sociale e Sociologia, Il dibattito sulla sociologia pubblica	21
1.5.1 Origine del concetto di sociologia pubblica	22
1.5.2 Critiche e contributi al concetto di sociologia pubblica	23
1.5.3 La dialettica tra sociologia pubblica e professionale	24
1.5.4 Jaeggi e la critica	27
1.5.5 Per una sociologia di posizione	28
1.5.6 Oltre la sociologia pubblica e di servizio	28
Capitolo II	31
Storia del concetto di Alienazione	31
2.1 Rousseau	32
2.2 Hegel	34
2.3 Marx	35
2.3.1. Alienazione dal Prodotto del Lavoro	37
2.3.3. Alienazione dall'Essenza Umana	38
2.3.4. Alienazione dagli Altri Esseri Umani	39
2.4 Gyorgy Lukacs	40
2.4.1 L'universalità della Forma di Merce e reificazione	40
2.4.2 La Critica della Razionalità Strumentale	41
2.4.3 La Coscienza di Classe e il Superamento dell'Alienazione	41
2.5 Max Weber	42
2.6 La scuola di Francoforte, Marcuse	43
2.6.1 L'uomo a una dimensione	45
2.7 L'esistenzialismo	47
2.7.1 Jean Paul Sartre	48

2.7.1.1 L’alienazione per Sartre	52
2.7.2 Il “dominio del SI” di Heidegger	54
Capitolo III	57
Alienazione, una prospettiva contemporanea	57
3.1 Hartmut Rosa	58
3.1.1 Accelerazione Tecnologica	59
3.1.2 Accelerazione del Cambiamento Sociale	61
3.1.3 Accelerazione del Ritmo di Vita	62
3.2 Accelerazione per Martineau	64
3.3 L’alienazione come assenza di relazione, Rahel Jaeggi	66
3.3.1 L'Alienazione come Disconnessione dal Sé	66
3.3.2 L'Alienazione come Critica delle Forme di Vita	67
3.3.3 Alienazione e Identità	70
3.3.4 Critica delle Soluzioni Tradizionali	72
3.3.5 La Rilevanza dell'Alienazione nella Modernità	73
3.4 Le critiche al concetto	75
Capitolo IV	79
L’alienazione sociale, una definizione conclusiva	79
4.1 Alienazione Sovraindividuale	82
4.2 Alienazione soggettiva pratica	84
4.3 Alienazione soggettiva psicologica	84
Conclusioni	86
Bibliografia	89

Introduzione

L'obiettivo di ricerca del seguente elaborato si focalizza sull'analisi del concetto di Alienazione sociale. Il lavoro, di taglio compilativo, ricostruisce la storia della filosofia legata a questo concetto fino ad arrivare ai giorni nostri, in particolare all'ultimo lavoro della filosofa Piromalli, pubblicato nel 2023.

Affrontare ed esaminare questo tema è rilevante per diversi aspetti. Il periodo storico contemporaneo è segnato da molti cambiamenti che hanno spinto i sociologi, dalla fine del secolo scorso in poi, ad interrogarsi su molte tematiche legate alle distorsioni che questo cambiamento ha generato sulla vita degli individui e dei gruppi sociali. Più di altri, i filosofi della scuola di Francoforte hanno scritto innumerevoli pagine sulla crisi del mondo contemporaneo, dettato da paura, insicurezza e instabilità nei vari percorsi di vita. Sia dai primi del Novecento, dove le principali critiche degli studiosi erano legate agli aspetti economici dei paesi cosiddetti occidentali, sia ai successivi pensatori, più vicini ai tempi contemporanei, che hanno dedicato la loro vita accademica ai sintomi di problemi legati al riconoscimento, come Axel Honneth o alle dinamiche di incertezza biografica, come Giddens, Beck e Bauman.

Il seguente lavoro si prefigge di esaminare una categoria analitica utilizzata nella storia da molti pensatori illustri: l'Alienazione. Questo strumento concettuale ha però subito, negli ultimi decenni, un immeritato oblio nel mondo accademico e, secondo chi scrive, questo ha generato, e continua a generare, un impoverimento e una miopia nella lettura del mondo sociale contemporaneo. Nello specifico l'elaborato è suddiviso in quattro capitoli in cui si è cercato di riportare le principali dimensioni di questo concetto, passando dalla sua collocazione nel vasto mondo delle discipline umanistiche in cui si inserisce, arrivando alla ricostruzione del dibattito sull'utilizzo della imprescindibile morale legata ad esso.

Nel primo capitolo, infatti, il lavoro si è concentrato sulla Filosofia Sociale, un emergente settore della filosofia, dove la categoria dell'alienazione trova la sua dimora ideale, essa è comparsa anche nelle discipline psicologiche (in particolare negli USA), senza riscontrare un vero successo in accademia.

La principale caratteristica della Filosofia Sociale è la sua denuncia all'astensione

morale che divora le discipline umanistiche e, inoltre, la mancata relazione tra le riflessioni filosofiche e la realtà sociale, materiale e ideale. Il materialismo storico della Filosofia Sociale rimanda ad una linea di pensiero che non si occupa di principi morali universali ed essenziali, ma studia la realtà contemporanea analizzando ciò che è visibile, utilizzando anche i giudizi di valore. Questo capitolo ricostruisce inoltre il dibattito imprescindibile sull'avalutatività delle scienze sociali, la critica alla dimensione oggettiva e scienziata della sociologia e la controparte che ritiene che i giudizi di valori e posizioni etiche non devono fare parte del mondo della sociologia. In particolare, sono state analizzate le posizioni del direttore dell'American Sociological Association del 2004, Michael Burawoy che inaugurò un importantissimo dibattito accademico riguardo la sua teoria della "sociologia pubblica". In sintesi, il lavoro di Burawoy si incentra sulla valutazione della disciplina e sulla sua posizione riguardo alla partecipazione pubblica della stessa. Il sociologo ha dimostrato di essere favorevole ad una sociologia pubblica, un settore della sociologia dedicato al cambiamento sociale, alla critica e alla presenza nella dimensione pubblica. Insieme alla sua posizione si è schierato recentemente il collettivo nato sotto il nome di "sociologia di posizione". Il gruppo, composto da sociologi di spessore come Chicchi e Simone, denuncia l'attuale sociologia, definendola "di servizio" in quanto impassibile di fronte ai problemi sociali e strettamente appiattita al mero strumento aziendale. Il capitolo, quindi, attraversa una parte della storia dell'epistemologia della ricerca sociale, in particolare evidenziando il dibattito contemporaneo sulla validità o meno di una sociologia etica, pubblica, critica e immanente.

Il secondo capitolo di questo elaborato, di taglio prettamente storico, attraversa la storia del pensiero europeo strettamente connesso all'alienazione. Vi è stato un approfondimento del pensiero degli autori principali che hanno fatto dell'alienazione uno dei concetti più discussi dei due secoli passati. La prima analisi vede come protagonista Rousseau, colui che per primo ha trattato il concetto. Tra gli altri sono stati analizzati in particolare Hegel, Marx, Weber, la Scuola di Francoforte con un approfondimento su Marcuse e l'importante trattazione esistenzialistica portata avanti da Heidegger, con il suo esempio del "Dominio del Si" e da Sartre, e il suo celebre esempio del "cameriere".

Il terzo capitolo, da una parte ha continuato la trattazione storica del concetto, partendo dal secolo corrente, evidenziando i cambiamenti analitici che sono emersi nell'analisi dei sociologi e filosofi contemporanei. Il classico *Accelerazione e Alienazione* di Rosa ha inaugurato una recente trattazione del concetto in questione, collegandolo ad un fenomeno contemporaneo, l'accelerazione, mai trattato dai filosofi precedenti.

Inoltre, in questo capitolo viene approfondito forse il contributo più importante e imprescindibile della storia dell'alienazione, della filosofa Jaeggi che con il suo trattato *Alienazione : attualità di un problema filosofico e sociale* ha reso di nuovo importante questa categoria analitica. Jaeggi è, a livello internazionale, la più importante filosofa dell'alienazione contemporanea. Il suo contributo ha avuto un incredibile successo e ha reso pubblico il suo tentativo, in parte riuscito, della riscoperta del concetto, della sua ripresa dalla soffitta e il suo reinserimento nella cassetta degli attrezzi dei pensatori contemporanei.

Successivamente il lavoro si è concentrato su un paragrafo “ponte” che è servito per collegare il capitolo terzo con il successivo. In questa sezione è stato ricostruito l'elenco delle principali critiche, gli scogli analitici ed epistemologici dell'alienazione. Vengono trattate principalmente le critiche di essenzialismo e paternalismo che hanno comportato i primi momenti di oblio del concetto. Diverse sono state le pagine accademiche dedicate alle problematiche delle interpretazioni principali dei filosofi dell'alienazione.

Il quarto ed ultimo capitolo parte dalle critiche del concetto riportate nel precedente paragrafo e riporta il pensiero della filosofa Piromalli che, per ultima, ha approfondito l'alienazione sociale nel suo recentissimo libro *L'alienazione sociale oggi : una prospettiva teorico-critica* del 2023. La filosofa cerca di sistematizzare il concetto, non approfondendone le principali teorie passate nella storia, ma dedicando ogni sua pagina ad una sua riformulazione. Piromalli analizza il pensiero di Jaeggi e lo critica per diversi aspetti, tra i quali la sua sottovalutazione dei fenomeni sovraindividuali come agenti di alienazione. Il contributo portato da Piromalli è di estrema importanza perché, oltre che rispondere alle diverse critiche di paternalismo e di essenzialismo, approfondisce il concetto dividendolo in tre dimensioni principali in modo da rendere meglio utilizzabile questo strumento analitico.

Infatti, l'obiettivo è proprio quello di dare una seconda vita al concetto di alienazione, ridimensionandolo visti i cambiamenti sociali e interpretativi nell'accademia. E' superfluo affermare quanto per tutti i pensatori trattati, in questo elaborato, l'obiettivo è sempre stato il benessere collettivo. L'analisi critica si pone come missione quello di diagnosticare dove e come i problemi sociali danneggiano il sistema sociale e i singoli individui, non c'è altro se non buone intenzioni. Le critiche di essenzialismo e paternalismo sono giuste per moltissime analisi ma non per tutti. Tra quest'ultime Jaeggi e Piromalli hanno più di tutti svincolato il concetto dall'amaro destino che stava attraversando questa categoria analitica. Piromalli per ultima ha meglio di tutti risignificato l'alienazione, permettendo un suo uso pratico nell'analisi sia macro che micro sociologica. Nel capitolo vengono analizzate le tre determinazioni dell'alienazione: quella sovraindividuale, soggettiva pratica e soggettiva psicologica. L'elaborato si conclude con l'analisi di Piromalli, la sua definizione e i suoi auspici, che chi scrive condivide pienamente.

Capitolo I

Sociologia e Filosofia sociale, un dibattito epistemologico

Lo scopo che si prefigge questo elaborato è analizzare il concetto di alienazione sociale, ma per farlo è fondamentale partire da alcuni approfondimenti riguardanti il contesto più ampio in cui questo concetto si inserisce: una collocazione nel vasto panorama delle riflessioni umane che, nel corso della storia, sono state categorizzate e suddivise in discipline come filosofia, sociologia, matematica e fisica. Questi approfondimenti sono indispensabili per fotografare non solo gli attimi in cui questo concetto è sorto, ma anche per fornire strumenti cruciali per tracciare l'evoluzione e le idee fondamentali per capire i motivi per cui esso sia emerso nel dibattito filosofico. L'alienazione sociale, nello specifico, è un concetto che si è sviluppato nell'ambito della filosofia sociale, un ambito di ricerca che si analizza in questo primo capitolo.

Alla domanda su cosa sia la filosofia sociale, si potrebbe rispondere, intuitivamente, che essa è una branca della filosofia che si occupa del mondo sociale, delle pratiche e delle istituzioni e dinamiche che lo caratterizzano. Tuttavia, approfondendone gli aspetti, si potrebbe sollevare un ulteriore quesito riguardante quali siano i confini che dividono la filosofia sociale dalla sociologia. La ricerca della risposta spinge a riflettere sulle specificità di ciascuna disciplina, evidenziando sia le distinzioni che le sovrapposizioni, tendendo ad avere la necessità di delineare con maggiore precisione gli obiettivi e i metodi di entrambe le discipline. La risposta a quest'ultima domanda sui confini tra filosofia sociale e sociologia permette di arricchire la comprensione della prima, evidenziando caratteristiche come il tema della valutatività e della descrittività. Mentre la sociologia ha come obiettivo l'osservazione e la descrizione delle dinamiche sociali, adottando un metodo di ricerca che mira a comprendere i fenomeni sociali da un punto di vista empirico, la filosofia sociale non si limita a leggere il mondo sociale, ma lo valuta, inserendo una componente normativa nelle sue analisi. La questione normativa è necessaria per comprendere il motivo per cui il concetto di alienazione si inserisca nella diagnosi filosofico-sociale piuttosto che nella sociologia. La filosofia sociale non

esaudisce i suoi obiettivi cercando di descrivere come gli individui vivono e interagiscono all'interno della società, si interroga su come gli individui dovrebbero comportarsi e vivere la loro esistenza, ma non in quanto individui isolati ma in quanto membri di una società, condizione di esistenza dell'umano. L'alienazione non è solo una condizione descrittiva di distacco dell'individuo dal proprio ambiente sociale; essa implica un giudizio di valore su tale condizione, valutando in che misura essa rappresenti un bivio da uno stato di benessere. Questo fa sì che la disciplina di cui si parla ritenga fondamentale la questione dell'olismo, una traiettoria teorica che ritiene imprescindibile un'analisi che, come oggetto, abbia la totalità sociale e non individui come monadi isolati.

Karl Marx, nell'espone la sua posizione antropologica, descrive l'individuo come un "animale sociale", prendendo in prestito il concetto aristotelico di "zoon politikon": "L'uomo è nel senso più letterale del termine uno zoon politikon, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società". ([Marx 1976:290](#)) La libertà e l'autorealizzazione del soggetto non possono che concretizzarsi nella società. Quasi paradossalmente, il soggetto è libero e realizzato solo quando è vivo nella società, quando sa di poter gestire il suo funzionamento, afferrarlo. Lo scoglio analitico si fonda sull'indagine del rapporto esistente, o che dovrebbe esistere, tra individuo e società, che si vedrà in seguito nel corso del lavoro. Per questa ragione, la filosofia sociale, studiando concetti come: ideologia; alienazione; reificazione; riconoscimento; cooperazione; solidarietà e potere, intende analizzare quale direzione la società sta prendendo e in che misura sia pericolosa una strada rispetto ad un'altra.

1.1 Le origini della filosofia sociale

Riflettere sull'origine e i fondamenti di una disciplina è sempre un'operazione astratta, in quanto, tramite la numerosa letteratura di cui oggi siamo in possesso, si rischia spesso di oscurare metriche, temi e problemi che potrebbero rappresentare il cuore pulsante della materia in questione. Per quanto riguarda l'origine della filosofia sociale, vi sono differenti punti di vista tra gli studiosi. Alcuni autori sostengono che essa possa essere ricondotta alla filosofia di Platone, in un periodo in cui etica e filosofia politica non erano

ancora separate. Altri studiosi, tra cui Robin Celikates e Rahel Jaeggi, situano le sue origini nella nascita delle moderne società occidentali, in concomitanza con l'avvio del processo di modernizzazione capitalista ([Jaeggi 2021](#)). Questo periodo storico segnò l'emergere della società civile come entità distinta dallo Stato, portando alla formazione di una coscienza collettiva riguardo ai problemi sociali ([Hegel 2008](#)). Tra i principali fondatori della filosofia sociale si distinguono figure come Jean-Jacques Rousseau, che fu il primo a presentare un'analisi sistematica e strutturale degli sviluppi distorti delle società moderne, interrogandosi sulle condizioni che rendono possibile l'autorealizzazione degli individui. Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Karl Marx, tuttavia, solo coloro che hanno riflettuto criticamente sul processo di industrializzazione e sullo sviluppo delle città capitalistiche e la loro influenza sugli individui, sotto forma di valutazione delle disuguaglianze e delle ingiustizie. L'obiettivo di questa disciplina è di natura emancipatoria, sottolineando il legame intrinseco tra filosofia sociale e critica sociale.

Il fine è quello di sviluppare una teoria della critica riflessiva, che abbracci tutte le espressioni culturali, psicologiche, economiche e sociali, con un duplice scopo: diagnosticare e individuare gli sviluppi patologici della realtà sociale che impediscono le condizioni necessarie per l'autorealizzazione dell'individuo, la sua autonomia e una vita autenticamente buona ([Honneth 2017](#)).

Di seguito verrà approfondita la linea teorica della Scuola di Francoforte che in prima linea ha, nel corso del Novecento, interpretato il mondo sociale con una prospettiva critica diventando la più importante scuola di Filosofia Sociale

1.2 La Scuola di Francoforte, Max Horkheimer e Axel Honneth, due prospettive a confronto

Il dinamismo e l'attività politica e culturale della Scuola di Francoforte ha certamente delineato uno dei momenti principali della filosofia del secolo scorso. Gli intellettuali che hanno reso nota la scuola di Francoforte, direttamente o indirettamente, sono stati, e sono, dei punti di riferimento nel dibattito culturale, politico, filosofico e sociologico del mondo

occidentale. Si ritiene indispensabile, dunque, che non si possa prescindere dall'esposizione delle correnti più significative della filosofia novecentesca per poter partecipare alle prospettive future del pensiero post-moderno della ricerca di questa tesi. La scuola di Francoforte affonda le sue origini nella repubblica di Weimar, quando Felix Weil, figlio di un agiato commerciante, nel 1922 decide di finanziare un convegno periodico basato sullo studio marxista, di fronte alla degenerazione dogmatica del Marxismo. Il successo di questa iniziativa ha portato successivamente Weil ad istituire degli studi annuali e non più periodici in un centro studi dedicato. In collaborazione con l'Università di Francoforte, il centro venne inaugurato il 3 febbraio 1923. La direzione fu affidata a Karl Grunberg e successivamente a Max Horkheimer, fondando anche la "Rivista per la ricerca sociale", con l'obiettivo di:

“promuovere la teoria dell'attuale processo sociale concentrando tutte le scienze specialistiche rilevanti per la sua ulteriore elaborazione sul problema della società. [...] nella rivista ci si occuperà anche di questioni inerenti alla concezione del mondo e alla filosofia, nella misura in cui sono rilevanti per la teoria della società.” ([Schmidt 1978:87](#))

Max Horkheimer riconosce il merito alla filosofia Hegeliana di aver stabilito che:

“la destinazione del particolare si compie nel destino dell'universale; l'essenza, il contenuto sostanziale dell'individuo non si manifesta nelle sue azioni personali, ma nella vita del tutto a cui appartiene. Con Hegel l'Idealismo si è così trasformato in una filosofia sociale, nelle sue parti essenziali”. ([Schmidt 1978:91](#)).

Sempre Horkheimer definisce la filosofia sociale come:

“l'interpretazione filosofica del destino degli uomini, non in quanto meri individui, ma quali membri di una comunità” ([Horkheimer 1981:35](#)).

Un'ulteriore definizione, più recente, viene data da uno dei principali esponenti della "terza generazione" della Scuola di Francoforte Axel Honneth. Per quest'ultimo la filosofia sociale mira:

“anzitutto a determinare e interpretare quei processi di sviluppo della società che si possono intendere come sviluppi distorti o disturbi, per l'appunto come “patologie del sociale” ([Honneth 2017](#)).

In quest'ottica, Honneth sottolinea che la filosofia sociale non tende a limitare la visione della società in un dominio di normalità e patologia, quanto piuttosto la sua pretesa è che se qualcosa è patologico, lo è a prescindere dalle interpretazioni. Il filosofo sociale non è un patologo, ma un critico d'arte, qualcuno che, in virtù delle sue abilità di sensibilità, sia capace di far notare ciò che nell'opera (nelle forme di vita) appare ben riuscito (autentico) e ciò che invece appare fuori posto (inautentico) ([Ascagni 1995](#)).

La filosofia sociale parte da queste distorsioni che impediscono il proseguimento di una vita buona e cerca le condizioni sociali sovraindividuali dell'autorealizzazione e della libertà ([Jaeggi 2021](#)). Due linee, due definizioni riconducibili l'una a Hegel, l'altra a Rousseau. Per Horkheimer essa deve occuparsi dei fenomeni in stretta connessione con la vita sociale degli uomini: Stato, economia, diritto o tutta la cultura spirituale e materiale dell'uomo. Horkheimer parla dunque di una filosofia del conformismo che soffoca l'individualità. Questo è un pericolo concreto, soprattutto quando la comunità diventa oppressiva, imponendo valori e norme rigidi che lasciano poco spazio alla diversità ([Fazio 2020](#)).

Jaeggi cerca quindi una via di mezzo tra queste due prospettive, puntando su una concezione della libertà che non sia né puramente individualistica né troppo comunitaria. Per lei, l'alienazione si può superare solo attraverso una ristrutturazione delle forme di vita che permetta agli individui di essere autentici senza dover rinunciare ai legami sociali. In altre parole, la società dovrebbe essere un luogo di negoziazione e cambiamento continuo, dove le strutture sociali e le identità personali si evolvono insieme. Questa idea di "riconfigurazione critica delle forme di vita" è centrale nel pensiero di Jaeggi.

Nel pensiero della filosofa c'è l'implicazione in cui le forme non debbano essere considerate statiche, ma come strutture dinamiche che devono essere costantemente rielaborate in risposta ai cambiamenti sociali ed economici. Jaeggi enfatizza l'importanza di un approccio critico che non si limiti a descrivere le forme di vita esistenti, ma che le

metta in discussione per promuovere un cambiamento sociale significativo ([Jaeggi 2017](#)). In particolare, critica le soluzioni che propongono un ritorno a forme di vita tradizionali o idealizzate. Queste soluzioni, secondo lei, tendono a ignorare la complessità della modernità e la necessità di autonomia individuale che caratterizza la società contemporanea. Ad esempio, tornare a una comunità tradizionale può sembrare una soluzione attraente per chi si sente alienato dalla vita moderna, ma rischia di portare a nuove forme di oppressione e conformismo. Jaeggi sostiene che la soluzione all'alienazione non può consistere in un ripiegamento sul passato, ma deve comportare una trasformazione creativa delle forme di vita attuali.

Infine, Jaeggi critica l'approccio paternalistico spesso presente nelle soluzioni tradizionali all'alienazione, caratterizzato dall'imposizione di un modello predefinito di vita buona senza considerare le aspirazioni e le esperienze individuali. Secondo Jaeggi, questo approccio non solo fallisce nel risolvere l'alienazione, ma può anche aggravare la situazione. Invece di imporre un modello rigido, Jaeggi propone un approccio più flessibile e partecipativo, che consenta agli individui di contribuire attivamente alla definizione delle forme di vita che desiderano vivere.

1.3 Filosofia Sociale e Politica

Per comprendere appieno il significato della filosofia sociale, disciplina già parzialmente descritta precedentemente, è essenziale confrontarla con altre discipline a essa affini, come la filosofia politica, soprattutto dal punto di vista metodologico e valoriale. La filosofia sociale è relativamente recente rispetto alla filosofia politica, che, essendo più antica e avendo radici più profonde risalenti a Platone, ha una tradizione più consolidata rispetto alla “giovane” filosofia sociale, la quale è emersa solo con la maturità della modernità. Dall'altro lato, questa indeterminatezza è legata alla natura dell'oggetto di studio: il sociale. Nelle diverse manifestazioni, il sociale precede le istituzioni politiche e le procedure normative, pur giocando un ruolo fondamentale nella loro costruzione e nel loro orientamento. Un emblema della filosofia sociale è l'analisi di concetti quali “potere” e “libertà” (da sempre interpretati sotto una luce politico-istituzionale e indirizzata verso

la realizzazione di un sistema politico basato su questi valori), con l'obiettivo di fornire un'analisi critica, una diagnosi accurata e una possibile correzione della struttura sociale consentendo una maggiore integrazione tra gli individui e le istituzioni. La filosofia sociale privilegia la dimensione delle relazioni intersoggettive, in una logica dialettica hegeliana, che collega le pratiche individuali e istituzionali, l'individuo e la società; si avvicina sia alla struttura sociale che indaga sia ai problemi sociali concreti. Un'ulteriore distinzione tra filosofia sociale e filosofia politica risiede, nella prima, nell'adozione di una metodologia analitica e valutativa-normativa, nonché critica, dei fatti sociali, esaminandoli e cercando di stabilire i caratteri di come dovrebbero essere strutturati. Le due prospettive, descrittiva e normativa, non possono essere separate, poiché la filosofia sociale non si limita a delineare principi universali di giustizia, ma richiede una metodologia mista che integra l'analisi empirica con la valutazione normativa, distinguendosi così dalla filosofia politica di stampo normativista, come quella rappresentata dal filosofo John Rawls. Quest'ultimo, nella sua opera "Una teoria della giustizia" ([Rawls 1989](#)), si concentra esclusivamente sui principi normativi universali applicabili alla sfera giuridico-politica, trascurando la dimensione sociale e la critica delle strutture sociali. L'approccio normativista della filosofia politica tende a trattare l'esistenza e la durata di un ordinamento giusto e stabile in maniera essenzialista, escludendo questioni che possono essere interpretate come patologie sociali (come, ad esempio, la teoria dell'alienazione e della mercificazione) ([Jaeggi 2021](#)). In risposta, la filosofia sociale propone un modello innovativo che valorizza le precondizioni sociali per arrivare ai principi di giustizia, adottando come si è detto, un metodo trasversale che integra l'analisi empirica con la valutazione normativa. Questa ibridazione si distanzia dalla mera normatività, considerata troppo distante e astratta dalle pratiche e dalle istituzioni sociali concrete. Da qui deriva la distinzione tra un l'approccio di stampo kantiano, come quella ripreso da Habermas che si basa su principi morali universali, e l'eticità, legata all'eredità hegeliana, che fa riferimento a norme incarnate nella realtà sociale ([Fazio 2020](#)). Quest'ultima prospettiva è rappresentata da Axel Honneth, allievo di Habermas, che privilegia una normatività immanente, strettamente connessa alla realtà sociale, e rilancia la prospettiva neo-hegeliana della prima generazione della scuola di Francoforte. È un'ampia riflessione filosofica, che mira a svolgere un ruolo critico e diagnostico nella società, con l'obiettivo di promuovere l'emancipazione sociale e

l'autorealizzazione degli individui. Dunque, la filosofia sociale è una disciplina che aspira a comprendere in profondità l'essenza della società, esplorando le dinamiche del sociale e la struttura della realtà sociale, adottando un approccio che integra l'analisi con la valutazione critica. Essa si distingue nettamente dalle scienze affini grazie a una specifica prospettiva che si focalizza su problematiche sociali e patologiche cruciali quali la mercificazione, l'alienazione e il conformismo, e su come questi fenomeni influenzano profondamente il sé e i rapporti interpersonali.

La filosofia sociale si pone una domanda fondamentale, si chiede in che modo gli esseri umani dovrebbero vivere e comportarsi riconoscendosi come parte integrante di una realtà sociale e intersoggettiva, piuttosto che come individui isolati? Questo quesito centrale spinge la filosofia sociale ad esplorare e tematizzare le forme più appropriate delle istituzioni e delle pratiche sociali, valutandole in base alla loro capacità di promuovere o, al contrario, di ostacolare la possibilità per gli individui di condurre una vita pienamente riuscita. Le istituzioni, le pratiche e le relazioni sociali non dovrebbero essere considerate unicamente come strumenti per promuovere l'individualità e la libertà, ma anche come componenti necessarie che forniscono le condizioni di base affinché ogni persona possa realizzare una vita appagante e significativa. In altre parole, le strutture sociali devono essere in grado di creare un ambiente che supporti non solo lo sviluppo personale, ma anche il benessere collettivo, assicurando a tutti le opportunità di vivere una vita che valga la pena di essere vissuta. Rispetto alla filosofia politica, la filosofia sociale adotta uno sguardo più ampio sui fenomeni sociali, non limitandosi agli aspetti strettamente politico-istituzionali, ma offrendo al contempo una valutazione critica e una descrizione dettagliata di tali fenomeni. Fenomeni come l'alienazione e la reificazione, ad esempio, vengono costantemente analizzati attraverso una lente descrittiva e valutativa, con un approccio sia analitico che critico. Per concludere, la filosofia sociale ha uno specifico campo di studio e una specifica lente di analisi, ed è caratterizzata da una compenetrazione di momenti descrittivi e normativi; contempla sia l'analisi che la critica, la valutazione.

1.4 Individualismo, Olismo e Olismo moderato in filosofico-sociale

Il rapporto tra individuo e società, l'azione individuale nel contesto sociale e l'interpretazione dei fenomeni sociali sono temi che danno origine a due prospettive teoriche: l'individualismo e l'olismo. L'individualismo sostiene che tutti i fenomeni sociali possono essere compresi considerando ogni individuo come un attore sociale capace di determinare la propria realtà, in quanto protagonisti consapevoli delle loro scelte e azioni all'interno della loro realtà sociale. L'olismo, in particolare, attribuisce una responsabilità alle entità sociali, ritenendo che queste abbiano una propria rilevanza e un impatto diretto sugli individui, influenzando il loro comportamento e le loro decisioni.

La filosofia sociale, come verrà approfondito successivamente, adotta una posizione intermedia, orientandosi verso un approccio di olismo moderato, che riconosce l'importanza delle strutture sociali senza negare l'autonomia dell'individuo.

1.4.1 Individualismo

Si possono trovare le radici dell'individualismo nel pensiero di Thomas Hobbes, il quale, nella sua celebre opera "Il Leviatano", sviluppa un approccio atomistico sulla comprensione dei fenomeni sociali. Sostiene che ogni aspetto della realtà sociale può essere scomposto e ricondotto alle azioni e alle decisioni dei singoli individui, visti come un insieme di individui autonomi, i cui comportamenti sono motivati principalmente dal proprio interesse personale dando origine alle strutture e alle dinamiche sociali. Hobbes idealizza gli esseri umani come un insieme di "automi autosufficienti" ([Pacchi 1995](#)), come entità isolate, prive di legami intrinseci con la società. Da questa concezione deriva il termine individualismo, o atomismo. Secondo questa visione e prospettiva, gli individui sono considerate unità fondamentali, le pietre angolari da cui tutto il resto, inclusi i fenomeni sociali, hanno vita; secondo questo approccio, ogni fenomeno sociale può essere ridotto esclusivamente ai singoli individui, senza il bisogno di considerare elementi collettivi o strutturali. Possiamo citare John Mill, che a tale proposito, afferma che le leggi che regolano i fenomeni sociali sono il risultato diretto delle azioni e delle passioni

umane. Per chiarire quanto questa lente interpretativa si sia radicato nell'immaginario collettivo basta ricordare la celebre massima di Margaret Thatcher: "Non esiste la società, esistono solo individui e le relazioni tra di essi". Secondo questa logica, gli individui, guidati dai propri interessi e dall'utilità personale, perseguono i loro obiettivi attraverso un calcolo razionale di costi e benefici. Di conseguenza, tutti i fenomeni sociali non devono essere spiegati ricercando cause macro-sociali o collettive, ma devono essere ricondotti alle azioni e alle motivazioni degli individui stessi.

1.4.2 Olismo

In contrapposizione alla visione e prospettiva individualista c'è sicuramente quella olistica, ispirata ai pensatori come Hegel e Durkheim, proponendo una concezione in cui il potere della collettività esercita un'influenza determinante sull'individuo. L'olismo vede la società come una realtà complessa e unica, che va oltre la semplice somma delle sue parti. I fenomeni collettivi non possono essere ridotti né scomposti nelle azioni individuali, poiché non è possibile comprenderli appieno attraverso un'analisi puramente individualistica, ma, devono essere analizzati tenendo conto del contesto collettivo in cui si manifestano, poiché impossibile comprenderli appieno attraverso un'analisi centrata esclusivamente sui singoli. Da questo punto di vista, c'è una priorità che deve essere assegnata al collettivo rispetto al singolo, sostenendo che l'agire individuale può essere veramente compreso solo all'interno del contesto sociale più ampio e in relazione ai ruoli che gli individui ricoprono in esso. In altre parole, la società rappresenta una dimensione sovraindividuale che non solo influenza, ma addirittura plasma l'individuo. Questo approccio ritiene la società come un'unità organica, simile a un corpo biologico, in cui le parti sono strettamente interdipendenti e correlate, e non possono essere scomposte in elementi singoli senza perdere il senso del tutto. Quindi, l'olismo attribuisce una priorità al sociale, alla collettività, rispetto agli individui. L'agire degli individui, in questa ottica, può essere compreso solo se considerato all'interno della totalità sociale e in relazione ai ruoli che essi occupano. Al centro dell'analisi olistica si trovano le strutture sociali nel loro complesso, piuttosto che le singole azioni individuali.

1.4.3 Olismo moderato

Il contrasto tra individualismo e olismo ha suscitato un dibattito profondo e duraturo nella filosofia sociale e nelle scienze sociali, che ha portato i filosofi ad indagare a fondo sulla questione fondamentale che determina gli sviluppi e i fenomeni della: le azioni individuali o le strutture sociali. Questa dualità, tra prospettiva atomistica (che enfatizza l'autonomia e la centralità dell'individuo) e prospettiva collettivistica (che tende a vedere le strutture sociali come sovraordinate e determinanti), viene arricchita dall'introduzione di un approccio di olismo moderato.

L'approccio olistico moderato si propone come una via intermedia, cercando di superare le limitazioni di entrambe le visioni estreme. Esso riconosce l'importanza delle entità sovraindividuali, come le istituzioni, le norme sociali, e le strutture culturali, nella conformazione delle azioni e delle identità individuali, ma senza escludere il potere attivo dell'individuo, considerandolo come un'entità anch'esso capace di poter modificare le strutture sovraindividuali (sebbene esse influenzino la dimensione individuale). Gli individui, quindi, pur essendo costituiti dai contesti sociali in cui crescono, dal linguaggio alla cultura condivisa, mantengono la capacità di incidere sulla realtà attraverso le loro pratiche e azioni. Si tratta quindi di un processo bidirezionale in cui la struttura sovraindividuale struttura la vita dell'individuo, il quale a sua volta può strutturare e incidere sulla sovrastruttura con i suoi comportamenti ([Jaeggi 2021](#))

Anthony Giddens, in particolare, ha contribuito significativamente a questa discussione con la sua teoria della strutturazione, che sottolinea come le regole sociali strutturano il nostro agire, ma anche come questo agire possa trasformare le stesse regole strutturanti ([Bagnasco 2012](#)). La struttura sociale, secondo Giddens, non è vista come un'entità immutabile, ma come un processo dinamico e mutevole, in costante interazione con le azioni individuali. Allo stesso modo, Pierre Bourdieu, con la sua teoria della prassi, ha coniato il termine Habitus per sottolineare come “la grammatica delle pratiche e delle azioni umane dipenda bidirezionalmente sia dalle strutture sociali che dalle pratiche individuali” ([Paolucci 2011:29](#)). L'habitus è una forza plasmante: gli attori sociali hanno

la capacità di influenzare e determinare a loro volta l'habitus stesso, mostrando così una reciprocità tra struttura e azione individuale. Questo intreccio tra azione e struttura, tra struttura e individuo, è alla base dell'olismo moderato preferito dalla filosofia sociale contemporanea. Gli approcci moderati, dunque, mirano a unire in modo più equilibrato la struttura e la capacità dell'azione individuale, evitando le derive deterministiche da un lato e l'eccessiva credenza dell'autonomia individuale. Per sintetizzare, la visione dell'olismo moderato consiste nel riconoscere che il sociale esercita un effetto strutturante sulle pratiche individuali, le quali però possono trasformare le strutture sociali in un processo dinamico, mutevole e non monolitico. Questa prospettiva, quindi, non solo offre una sintesi tra individualismo e olismo, ma apre anche la strada a una comprensione più complessa e sfumata dei fenomeni sociali, riconoscendo la coesistenza e l'interazione continua tra le dinamiche individuali e quelle strutturali.

1.5 Filosofia sociale e Sociologia, Il dibattito sulla sociologia pubblica

Il dibattito sulla sociologia pubblica, avviato da Michael Burawoy (Burawoy 2005b), ha assunto un ruolo dominante all'interno delle discussioni più importanti della sociologia contemporanea. Questo dibattito non solo riporta in primo piano il ruolo della sociologia all'interno della società, ma viene anche messo in discussione la natura del rapporto tra sociologia accademica e sociologia pubblica, esplorando come queste due dimensioni possano interagire per affrontare le problematiche sociali in maniera efficace. In questo paragrafo, analizzerò l'origine del concetto di sociologia pubblica secondo Burawoy, le critiche e i contributi che ne sono seguiti.

1.5.1 Origine del concetto di sociologia pubblica

Michael Burawoy, dopo aver tenuto vari dibattiti tra la fine del Novecento e l'inizio degli anni Duemila, nel suo discorso presidenziale del 2004 alla American Sociological Association, ha proposto una visione innovativa della sociologia, partendo da un quesito

fondamentale: qual è il ruolo della sociologia nel mondo contemporaneo? Egli sosteneva che il mondo e la sociologia si stessero dirigendo verso due direzioni differenti, “il mondo gira a destra e la sociologia a sinistra”, affermando che la disciplina sociologica si stesse muovendo in una direzione che non fosse quella giusta. Burawoy espone la sua visione di sociologia, definendola “pubblica”, definendola come una disciplina articolata in quattro sfere principali: sociologia professionale, sociologia critica, sociologia politica e sociologia pubblica (Burawoy 2009). La sociologia di cui ha parlato Burawoy è una sociologia che non dovrebbe limitarsi a una ricerca accademica interna, ma dovrebbe impegnarsi attivamente con il pubblico, aprendosi ad un dialogo con la società e contribuendo attivamente alla comprensione e alla risoluzione dei problemi sociali (ivi).

La sociologia pubblica, secondo Burawoy, si distingue per il suo impegno indirizzato soprattutto al pubblico, sia nella sua forma "tradizionale", dove i sociologi lavorano con gruppi specifici all'interno della società civile, sia in una forma "organica", dove i sociologi si integrano con movimenti sociali e comunità per affrontare problemi sociali specifici. Questo modello di sociologia mira a promuovere una maggiore consapevolezza sociale e a stimolare il dibattito pubblico, andando oltre i confini dell'accademia per avere un impatto concreto sulla società. Molto rilevante è (all'interno della sociologia pubblica) la sociologia critica, che si pone come obiettivo quello di esaminare i fondamenti (sia espliciti che impliciti, sia normativi che descrittivi) dei programmi di ricerca della sociologia professionale, tentando di rendere la sociologia professionale consapevole dei propri pregiudizi e dei propri silenzi, promuovendo nuovi programmi di ricerca costruiti su basi alternative. La sociologia critica offre anche le due domande che mettono in relazione tra loro le quattro sociologie precedentemente elencate. La prima domanda è: sociologia a chi? Si cerca di parlare solo ad un pubblico accademico o ci si rivolge anche ad un pubblico extra-accademico? La seconda domanda è: sociologia per cosa? Burawoy precisa che la sociologia dovrebbe avere come fine la risoluzione dei problemi sociali, non la preoccupazione dei mezzi per raggiungere questi fini. A tal proposito Burawoy fa riferimento alla discussione di Max Weber sulla razionalità tecnica e di valore. Weber, e successivamente la scuola di Francoforte, erano preoccupati che la razionalità tecnica stesse scavalcando la discussione dei valori. ([Burawoy 2005](#)).

1.5.2 Critiche e contributi al concetto di sociologia pubblica

Tra alcuni commenti rivolti alla proposta di Michael Burawoy sulla sociologia pubblica, possiamo certamente citare Joan Acker, il quale, ha sollevato preoccupazioni profonde rispetto alla mancanza di integrazione della prospettiva di genere nel modello sociologico proposto ([Acker 2005](#)). Acker tende a rimarcare come la storia della sociologia sia stata marcatamente influenzata da una prospettiva maschile dominante, che ha spesso marginalizzato le donne e minimizzato i loro contributi alla disciplina, creando uno squilibrio storico rispetto ai temi e agli obiettivi sociologici posti. L'obiettivo dell'intervento di Aker è quello di far percepire il divario che si è creato all'interno della disciplina sociologica creata dal punto di vista di uomini bianchi privilegiati, che con il tempo hanno forgiato una disciplina su misura per un certo tipo di società, quella loro, escludendo sistematicamente le esperienze e le prospettive delle donne, senza dare l'opportunità di interazione alle istituzioni femministe. La critica di Acker si inserisce in un dibattito più ampio sulla necessità di sviluppare una sociologia veramente critica e trasformativa, che non si limiti a riprodurre le gerarchie di potere esistenti, ma che le metta in discussione in modo profondo e sistematico. La sua posizione enfatizza l'importanza di considerare le questioni di genere non come un'aggiunta marginale, ma come un elemento centrale nell'analisi sociologica, senza il quale qualsiasi tentativo di creare una sociologia pubblica rischia di fallire nel suo intento di promuovere la giustizia sociale. Questo avvertimento si estende anche alle altre forme di oppressione, come il razzismo, che Acker ritiene debbano essere trattate con la stessa serietà e attenzione, per evitare che una sociologia pubblica altrimenti promettente diventi complice nel mantenimento delle disuguaglianze sociali.

Altri studiosi, come Joe Feagin ([Burawoy 2009](#)), hanno criticato Burawoy per non aver posto sufficiente enfasi sulla giustizia sociale come elemento centrale della sociologia pubblica. Feagin ha offerto un'osservazione alternativa riguardante la sociologia pubblica, orientata verso la critica delle ingiustizie sociali e alla promozione di cambiamenti radicali a favore dei gruppi storicamente oppressi (ivi), definendola "sociologia pubblica critica". La "sociologia pubblica critica" proposta da Feagin, si differenzia dall'approccio di Burawoy per l'impegno di integrare alla sociologia pubblica

le forme di oppressione, come il razzismo, il sessismo e l'omofobia. L'obiettivo di Feagin era quello di integrare, espandere e approfondire questi temi rimanendo nel quadro generale disciplinare e metodologico della sociologia pubblica proposta da Burawoy. La sociologia pubblica critica mette in risalto le ingiustizie sociali mettendole al centro del dibattito sociologico. Questo approccio potrebbe risultare più profondo e mirato verso le strutture oppressive che mantengono il potere economico e statale, ma anche contro quelle che perpetuano altre forme di disuguaglianza sociale. La critica di Feagin non si oppone all'idea di una sociologia pubblica; piuttosto, propone che questa debba essere ulteriormente rafforzata e resa più radicale per affrontare direttamente le radici delle ingiustizie sociali. La differenza principale risiede nel grado di enfasi e nel tipo di impegno che Feagin ritiene necessario affinché la sociologia pubblica realizzi appieno il suo potenziale trasformativo. Pertanto, la critica di Feagin non contraddice le idee di Burawoy, ma le amplia, suggerendo che una sociologia pubblica deve essere non solo inclusiva e partecipativa, ma anche esplicitamente impegnata nella lotta contro tutte le forme di oppressione.

1.5.3 La dialettica tra sociologia pubblica e professionale

Un ulteriore tema in discussione, durante il dibattito sostenuto dal Burawoy, riguarda la relazione tra sociologia pubblica e sociologia professionale. Burawoy ha sostenuto che la sociologia pubblica e quella professionale possono coesistere in un rapporto di interdipendenza reciproca, in cui ciascuna dimensione trae energia e significato dalla connessione con le altre. Secondo Burawoy, la sociologia pubblica e la sociologia professionale, pur avendo obiettivi molto differenti, si arricchiscono a vicenda. Tuttavia, questa visione è stata messa in discussione da studiosi che vedono un conflitto intrinseco tra le due. Feagin, ad esempio, ha sottolineato come la sociologia professionale, con il suo approccio spesso neutrale e quantitativo, tenda a marginalizzare le prospettive critiche e orientate alla giustizia sociale ([Burawoy 2009](#)). Questo scontro di visioni riflette una tensione più ampia all'interno della disciplina sociologica, tra un approccio che privilegia l'analisi scientifica e "obiettiva" dei fenomeni sociali e uno che invece cerca di intervenire attivamente per promuovere cambiamenti sociali. La sociologia pubblica di

Burawoy, sebbene innovativa, deve quindi confrontarsi con le sfide poste da una sociologia professionale che potrebbe non essere sempre ricettiva verso il suo approccio più impegnato e orientato al pubblico. La sociologia pubblica, come concepita da Michael Burawoy, ha suscitato critiche significative riguardo alla sua presunta oggettività e scientificità, tra queste possiamo citare la questione che essa non si limita a descrivere la realtà sociale in maniera neutrale, ma si pone come una forza politica e morale con l'obiettivo di trasformare la società. Questo approccio solleva interrogativi fondamentali sulla possibilità di conciliare l'impegno politico con l'obiettività scientifica, un dibattito che risale almeno a Max Weber e alla sua concezione della sociologia come disciplina scientifica rigorosa, che deve astenersi dal formulare giudizi di valore ([Weber 1922](#)). Critici come Raymond Boudon ([Boudon 2002](#)) e John Goldthorpe ([Goldthorpe 2004](#)) hanno sostenuto che la sociologia può essere considerata una scienza solo se adotta un metodo rigorosamente oggettivo e distaccato, lontano da qualsiasi finalità politica o morale. Essi argomentano che l'approccio militante di Burawoy rischia di compromettere la scientificità della disciplina, riducendo la sociologia a una sorta di attivismo che, pur nobile nei suoi intenti, non può essere considerato scientifico. In particolare, la preoccupazione riguarda la possibilità che una sociologia orientata alla trasformazione sociale perda il rigore necessario per analizzare i fenomeni sociali in modo imparziale e sistematico, come richiesto da una disciplina che aspira a essere riconosciuta come scienza. La tensione tra l'impegno sociale e il rigore scientifico pone in rilievo il problema della legittimità della sociologia pubblica come scienza; come sostiene Weber, la sociologia deve descrivere il mondo così com'è piuttosto che prescrivere come dovrebbe essere. L'orientamento etico-politico proposto da Burawoy sembra difficilmente conciliabile con l'ideale della scienza oggettiva, poiché sostiene che la sociologia può e deve essere sia una scienza che una forza morale e politica. Questa posizione è stata criticata per il rischio di confondere i confini tra scienza e attivismo, compromettendo così la credibilità scientifica della sociologia.

Il dibattito sulla sociologia pubblica, critica ed etica, continua a essere rilevante nella società contemporanea. Da un lato, c'è una crescente consapevolezza di rendere la sociologia una descrizione del mondo così come lo si vive e impegnarsi attivamente di migliorarlo. Dall'altro, rimangono aperte domande su come la sociologia possa equilibrare l'impegno pubblico con il mantenimento del rigore accademico, rischiando di

perdere la propria capacità di offrire analisi imparziali. Come può la sociologia essere una scienza rigorosa e una forza di cambiamento sociale senza cadere nella trappola di essere cooptata da poteri esterni? Mentre il concetto di sociologia pubblica continua a evolversi, rimane fondamentale che essa mantenga il suo impegno verso la giustizia sociale e la critica delle disuguaglianze, promuovendo al contempo una maggiore partecipazione del pubblico al processo sociologico. Solo così la sociologia potrà adempiere al suo potenziale di trasformare non solo il pensiero accademico, ma anche la società nel suo complesso. La sociologia, sin dalle sue origini, si è trovata ad un bivio tra l'aspirazione a essere una scienza rigorosa, in grado di fornire descrizioni accurate e spiegazioni causali dei fenomeni sociali, e l'imperativo morale di intervenire attivamente nella società per promuovere il cambiamento sociale e la giustizia. Il dibattito sulla sociologia critica e morale, rappresenta una delle questioni più complesse e rilevanti nella riflessione contemporanea sulla disciplina.

La sociologia critica di Burawoy si basa sull'idea che essa non può essere una scienza neutrale, anzi, ritiene che ogni atto di ricerca sia inevitabilmente impregnato di valori e che i sociologi devono riconoscere e assumere consapevolmente la propria responsabilità morale. Le critiche rivolte alla sociologia pubblica di Burawoy si concentrano proprio su questo punto. I detrattori sostengono che l'impegno morale rischia di compromettere l'oggettività scientifica, trasformando la sociologia in una pratica militante più che in una scienza rigorosa. Essi argomentano che la ricerca sociologica, per essere considerata scientifica, deve mantenere un distacco critico dai valori e dalle passioni che agitano il campo sociale. Solo attraverso un rigoroso metodo scientifico, fondato su criteri di validità e verificabilità, la sociologia può sperare di fornire contributi utili alla comprensione dei fenomeni sociali e al superamento dei dilemmi morali che la società affronta. Tuttavia, la visione di Burawoy non può essere semplicemente ridotta a un'aspirazione utopica; essa richiama una lunga tradizione sociologica risalente da Comte, Spencer e Durkheim, in cui l'impegno morale e il lavoro scientifico erano considerati indissolubilmente legati. In questa prospettiva, la sociologia non è solo una scienza descrittiva, ma anche un progetto etico, volto a esplorare le condizioni sociali che rendono possibile una convivenza giusta e solidale. La sociologia critica di Burawoy, dunque, si configura come un ritorno a queste radici, cercando di riscoprire la dimensione morale che ha accompagnato la nascita della disciplina e che, secondo lui, deve continuare a

guidare la pratica sociologica contemporanea.

1.5.4 Jaeggi e la critica

La filosofa e critica della Scuola di Francoforte Rahel Jaeggi, offre un contributo importante al dibattito sull'oggettività nelle scienze sociali, sfidando e riformulando posizioni di rilievo come Max Weber. Jaeggi si contrappone alla visione weberiana in quanto l'analisi e la critica sociale non può essere neutrale dai giudizi di valore, distinguendo la conoscenza di "ciò che è" e "ciò che deve essere," come visto da Weber. Jaeggi afferma che le scienze sociali dovrebbero limitarsi alla descrizione della realtà e non coinvolgersi nella valutazione normativa dei valori culturali ([Jaeggi 2014](#)). Secondo la filosofa, la sociologia deve essere impegnata nel comprendere le "forme di vita" ([Jaeggi 2017](#)) e i "contenuti di cultura," che non sono semplicemente sistemi di valori soggettivi, ma pratiche sociali concretamente impregnate di eticità. Seguendo sempre la linea teorica della filosofa Jaeggi la teoria critica non solo deve prendere posizione rispetto a questi valori, ma deve farlo attraverso una "meta-critica" dell'esistente, analizzando non solo i valori stessi, ma le condizioni di possibilità della loro formazione. Jaeggi propone quindi un superamento della "astensione etica" promossa da Weber e ripresa, in forma diversa, da esponenti contemporanei come Jürgen Habermas. Quest'ultimo, pur riconoscendo l'importanza dei valori nelle scienze sociali, promuove un atteggiamento di "astensione ben giustificata" nelle questioni etiche per evitare il rischio del relativismo e della soggettività ([Jaeggi 2021](#)). La teoria critica, per Jaeggi, deve quindi affrontare direttamente i valori e le forme di vita per svelare e analizzare le contraddizioni e le crisi insite nelle pratiche sociali stesse. Questo approccio richiede un concetto di razionalità che non si limiti alla neutralità scientifica, ma che includa una dimensione etica e normativa, capace di valutare le forme di vita non solo per la loro coerenza interna, ma anche per il loro successo nel risolvere i problemi concreti che affrontano.

1.5.5 Per una sociologia di posizione

Nel dibattito sociologico contemporaneo, un gruppo di studiosi ha proposto l'idea di una "sociologia di posizione", un approccio che si propone di superare le limitazioni della sociologia pubblica e di servizio, integrando un metodo più trasformativo e generativo ([Simone 2023](#)). Questo orientamento si fonda su una critica delle attuali pratiche sociologiche che, a parere degli autori, hanno confinato la sociologia a un ruolo di servizio o a un'attività pubblica superficiale incapace di generare cambiamenti significativi nella società.

La "sociologia di posizione" aspira ad un approccio trasformativo, con l'obiettivo di avere un impatto sostanziale e mirato alle problematiche sociali in modo radicale e duraturo, riposizionando la sociologia come una forza generativa in grado di stimolare una reale trasformazione sociale.

1.5.6 Oltre la sociologia pubblica e di servizio

Il gruppo di sociologi che promuove la sociologia di posizione ritiene che le scienze sociali abbiano perso parte della loro efficacia a causa di una eccessiva frammentazione disciplinare e della tendenza a rincorrere una neutralità scientifica fittizia.

Gli autori sottolineano che i grandi sociologi del passato, come Marx, Durkheim e Weber, erano immersi nei loro contesti storici e sociali, e questo legame con la realtà concreta era ciò che rendeva la loro sociologia così rilevante e incisiva. La sociologia di oggi, invece, è spesso relegata a un ruolo di servizio, fornendo supporto ai decisori politici senza mettere in discussione le strutture di potere che alimentano le disuguaglianze sociali. Per rispondere a queste criticità, i sociologi di posizione propongono una scienza sociale che non solo descriva la realtà, ma che la trasformi, mettendo in luce le contraddizioni nascoste e offrendo alternative concrete.

Per sociologia di posizione, gli autori intendono un triplice movimento: in primo luogo,

si tratta di un ritorno ai classici del pensiero sociologico, aggiornando i loro strumenti concettuali per affrontare le sfide contemporanee. In secondo luogo, la sociologia di posizione cerca di aumentare la visibilità della sociologia nel dibattito pubblico, non solo come critica dei contesti sociali esistenti, ma anche come forza propositiva per il cambiamento. Infine, il termine "posizione" riflette l'impegno della sociologia a rappresentare i diversi saperi e soggettività che compongono la società contemporanea. La sociologia di posizione, quindi, non solo prende posizione su questioni sociali e politiche, ma si impegna a restituire voce a coloro che sono stati marginalizzati.

La sociologia di posizione si radica nel materialismo storico di Karl Marx, criticando le interpretazioni dogmatiche del marxismo che hanno ridotto il materialismo storico a un determinismo rigido. Essi propongono una lettura del materialismo storico che riconosca la complessità dei rapporti tra struttura economica e sovrastruttura ideologica, valorizzando il ruolo attivo dei soggetti nella storia e coniugando la teoria con la pratica, l'astratto con il concreto, per una maggiore comprensione dei macro-processi storici. I macro-processi strutturali e la loro influenza sulla vita sociale non possono prescindere da una consapevolezza storica in un'analisi di stampo sociologico, poiché necessaria per comprendere i cambiamenti sociali su larga scala. Il gruppo di studiosi critica le tendenze della sociologia moderna in quanto ha spesso trascurato l'importanza della storia e delle specificità locali, proponendo, tuttavia, una sociologia che riconnetta micro e macro, che sappia leggere i grandi processi storici in relazione alle esperienze individuali e collettive, ricostruendo le connessioni tra passato e presente per offrire prospettive di cambiamento futuro. Il concetto di "sociologia di posizione" emerge come una risposta alle sfide poste dalla neo-liberalizzazione e dall'individualismo sociale nella società contemporanea. Gli autori che promuovono questa prospettiva sociologica tendono a mettere in risalto come il neoliberismo abbia frammentato le relazioni sociali, incentivando una crescente individualizzazione e competizione tra gli individui, minando così la coesione sociale. La sociologia di posizione non solo analizza questi macro-processi, ma si propone di intervenire attivamente per riconnettere i micro-processi con le dinamiche strutturali più ampie, fornendo una risposta critica e trasformativa. Nel contesto sociale contemporaneo, il concetto tradizionale di "classe" appare sempre più inadeguato per riuscire a cogliere la complessità della società, in quanto segnata da nuove forme di sfruttamento e disuguaglianza. Questo approccio cerca di rielaborare e rinnovare l'idea di "condizione

materiale" degli attori sociali, cercando di riconnettere i micro-processi individuali con macro-processi strutturali, offrendo una nuova chiave di interpretazione per poter trasformare le strutture sociali esistenti. Per sintetizzare, la sociologia di posizione rappresenta un tentativo di ripensare la sociologia alla luce delle sfide contemporanee, non accontentandosi di descrivere la realtà sociale, ma proponendo nuove sfide di organizzazione sociale e politica. Negli ultimi anni, si è potuto assistere ad un riavvicinamento tra la filosofia sociale e la sociologia, due discipline che, storicamente, sono state piuttosto separate ma restando intrinsecamente influenzate a vicenda. Questo cambiamento può essere interpretato come la necessità di affrontare in modo collaborativo la complessità delle questioni di giustizia, uguaglianza e benessere sociale. La sociologia pubblica e la sociologia di posizione hanno certamente un ruolo principale in questo processo di avvicinamento, in quanto sono riuscite a mettere in discussione l'idea della sociologia come una scienza neutrale e distaccata, incentivando a essere maggiormente impegnata nel migliorare la società in maniera attiva ([Simone 2023](#)). La filosofia sociale, dal suo canto, ha tratto vantaggio dal dialogo con la sociologia, poiché ha potuto ancorare le sue riflessioni teoriche alla realtà concreta studiata dai sociologi, permettendo ai filosofi sociali di rendere le loro idee maggiormente applicabili ai problemi sociali esistenti. Dal punto di vista metodologico, i confini tra sociologia e filosofia sociale sono diventati meno rigidi. Sempre più spesso, i sociologi includono nei loro studi riflessioni di tipo etico e filosofico, mentre i filosofi sociali utilizzano dati e metodi empirici per supportare le loro teorie. Questo tipo di collaborazione interdisciplinare ha portato a una maggiore capacità di comprendere e affrontare le sfide sociali in modo più completo e sfaccettato. Questo avvicinamento tra filosofia sociale e sociologia rappresenta un passo importante verso una comprensione più integrata della società. In un'epoca in cui il mondo è sempre più complesso e interconnesso, la collaborazione tra queste due discipline è essenziale per trovare soluzioni che siano sia pratiche che giuste. Questo nuovo approccio non solo arricchisce la nostra comprensione del mondo, ma ci offre anche strumenti più efficaci per migliorarlo. Il confine tra filosofia sociale e sociologia, quindi, non è più un muro che separa, ma un ponte che collega e rafforza entrambe le discipline.

Capitolo II

Storia del concetto di Alienazione

La discussione della filosofia sociale nel precedente capitolo, esplorando le varie sfaccettature, critiche e coesioni, mettendola in luce come una disciplina che indaga in profondità le questioni morali, etiche e di neutralità valutativa, è stato un passaggio fondamentale per poter il tema del presente lavoro: l'alienazione.

L'alienazione, come vedremo, ha conosciuto periodi di massima rilevanza e popolarità specialmente dopo la trattazione del filosofo Karl Marx che portò il concetto dal mondo delle idee, al mondo materiale, coinvolgendo le masse. Dopo aver analizzato la filosofia sociale, ora si entrerà nel dettaglio riportando le posizioni degli autori, del mondo cosiddetto occidentale, in particolare nel panorama europeo, che lo hanno trattato nella storia del pensiero filosofico sociale. Ritornando alla questione del rapporto tra individuo e società, come analizzato in precedenza, per molti dei pensatori che verranno trattati, la libertà e l'auto realizzazione non possono che avvenire all'interno della società. Secondo la prospettiva Hegeliana di libertà e socialità, i soggetti sono liberi secondo la formula "essere-possesso-di-sé-nell'altro". La libertà sta nell'altro e nel "potersi realizzare nelle istituzioni e pratiche sociali con le quali ci si identifica" ([Jaeggi 2015:61](#)). Per dare una prima definizione, date queste premesse, una condizione alienata è una relazione con sé e con il mondo passiva, deficitaria (ivi). Una perdita di senso nel rapporto con le istituzioni e pratiche sociali fa dell'individuo un singolo alienato, che sente di non avere voce, senza contatto con. La società.

Ora si tenta di ricostruire la storia di questo concetto che, partendo da Rousseau, ha attraversato l'Europa passando da Hegel, Marx, i post-marxisti, arrivando alle scuole essenzialistiche che da Heidegger a Sartre che ne hanno posto altre declinazioni.

2.1 Rousseau

Jean-Jacques Rousseau è stato uno tra i più influenti filosofi del XVIII secolo. Nato a Ginevra nel 1712, ha contribuito agli sviluppi teorici e critici del pensiero moderno in ambiti che spaziano dalla filosofia politica alla letteratura e alla pedagogia. Tra le sue opere principali vi sono il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* del 1755, *Il contratto sociale* ed *Emilio*, opere pubblicate entrambe nel 1762. Morì nel 1778, e ad oggi viene considerato una delle più celebri menti della storia, un classico senza tempo. Il filosofo ginevrino mise in questione il rapporto individuo-società, scorgendone i limiti e le problematiche nella sua opera *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. In questo testo non parlò esplicitamente di alienazione, ma descrisse la forma sociale andatasi a configurare quando l'individuo, a parere suo, entrò in contatto con quello che i sociologi chiamano "altro generalizzato" (Mead 1959), il mondo sociale.

“Ognuno cominciò ad avere considerazione degli altri e a voler essere tenuto in considerazione a sua volta, e la stima pubblica divenne un valore. Colui che cantava e danzava meglio, il più bello, il più forte, il più abile, o il più eloquente, divenne il più apprezzato; e questo fu il primo passo verso la disuguaglianza e , nello stesso tempo, verso il vizio: da queste prime preferenze nacquero, da un lato, la vanità e il disprezzo, e dall'altro, la vergogna e l'invidia; e il fermento causato da questi nuovi stimoli produsse alla fine combinazioni funeste alla felicità e all'innocenza” ([Rousseau 2012: 187](#)).

Jean-Jacques Rousseau descrive un fenomeno di alienazione in cui l'individuo, ridotto ad uno stato di conformismo, perde la sua autenticità sottomettendosi agli altri, alla società dominante, facendo parte di un processo di “appiattimento” in cui l'individuo si uniforma perdendo la sua vera natura, la sua unicità, diventando schiavo delle pressioni sociali. La prospettiva antisociale del filosofo è senza soluzione, poiché la perdita di autenticità è una patologia sociale inaccettabile.

Solo successivamente con il “Contratto sociale” Rousseau cambierà idea sotto diversi aspetti. Anche se nella sua visione originale l'individuo sembra condannato a un conformismo inevitabile, Rousseau non si limita a questa conclusione. La sua posizione,

muta L'Emilio, dove come obiettivo si pone quello di ritrovare l'autenticità contro il dominio della società appiattente (una prospettiva simile è quella che affronteremo in Heidegger e il suo Dominio-del-Si) esplorando metodi educativi innovativi e autentici. Rousseau inizia a credere in un potenziale superamento, che potrà avvenire solo con un cambiamento qualitativo delle istituzioni sociali che devono essere ritrovate dagli individui e fatte proprie.

Il farsi proprie delle istituzioni però ha un costo, una nuova alienazione, ma positiva. Così vediamo come, per il filosofo di Ginevra, l'alienazione può assumere due facce.

La prima, negativa, dovuta ai mali della società come terreno di mera accumulazione di ricchezza e perdita dell'autenticità; gli individui sono alienati perché schiavi delle apparenze:

“mentre il selvaggio vive in se stesso, l'uomo sociale, sempre fuori di sé non sa vivere che nell'opinione degli altri e per così dire solo dal loro giudizio trae il sentimento della sua propria esistenza” ([Rousseau 2012: 118](#)).

Successivamente, nel suo Contratto sociale del 1762, la sua diventa un'analisi "tecnico-giuridica dell'alienazione" ([Camporesi 1974](#)). La soluzione è la creazione di una repubblica, dove ogni individuo aliena se stesso e i propri diritti in nome di un bene comune, la collettività. La concezione positiva dell'alienazione è l'unico modo intravisto da Rousseau per sciogliere i nodi della sua precedente versione. Per proteggere gli individui dalle disuguaglianze e dall'alienazione la soluzione è l'alienazione stessa, ma in senso solidale dove ognuno è tutelato da una repubblica fondata, appunto, su un contratto sociale. Come riporta Camporesi, il filosofo Fetscher afferma:

“Il tema del Contratto sociale non è l'abolizione, bensì la legittimazione delle catene”. ([1974:10](#)).

Secondo Rousseau, il concetto di alienazione non scompare completamente, ma evolve, assumendo forme e dimensioni nuove. Inizialmente essa era legata all'autenticità e alla sua perdita con il contatto con la società, rappresentando una forma di alienazione. Successivamente, la visione di questa alienazione viene “sfumata”, in quanto, l'individuo

che ha perso la sua autenticità cedendola entrando in contatto con la società dominante, può, attraverso essa, raggiungere la sua piena realizzazione, mutandola e interagendo con essa. Quindi, l'alienazione deriva dalle dinamiche sociali oppressive, ma successivamente è proprio la riforma e la ridefinizione di tali dinamiche che permetteranno all'individuo di riconquistare la sua autenticità. Questa duplicità nella comprensione dell'alienazione sarà cruciale per interpretare le teorie dei filosofi che sono venuti dopo Rousseau, che hanno continuato a esplorare e sviluppare queste idee.

2.2 Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) è tra i filosofi più rilevanti nella storia del pensiero occidentale. Originario di Stoccarda, Hegel si è formato in filosofia e in teologia, inaugurando un sistema filosofico fondato su una concezione dialettica del pensiero e della storia. Hegel, si sa, è forse uno dei filosofi più complessi della filosofia moderna, per questo motivo verrà riassunto estremamente il suo contributo legato al concetto oggetto d'analisi.

Nel sistema dialettico gioca un ruolo chiave l'alienazione. Questo è particolarmente evidente nella sua opera fenomenologia dello spirito (1807), in cui Hegel delinea lo sviluppo dello spirito e della coscienza umana nella storia, in quanto, lo spirito non è tanto la singola coscienza quanto piuttosto l'umanità in quanto essa ha consapevolezza di sé come ragione e che, come tale, si sviluppa attraverso le epoche. Lo spirito si manifesta sia a livello soggettivo, come volere libero, che oggettivo, ovvero nelle istituzioni sociali e culturali come la famiglia, la società civile e lo Stato. In questo senso, lo spirito si concretizza nelle leggi, nelle norme etiche e nelle strutture politiche, che rappresentano la volontà collettiva e la razionalità comunitaria. La storia è un processo dinamico di autocoscienza e realizzazione dello spirito. Il filosofo vede quest'ultimo come una forza in continua evoluzione che, attraverso conflitti e sintesi, si avvicina sempre più alla consapevolezza completa di sé e del mondo.

L'alienazione è costitutiva di questo processo di sviluppo. Essa consiste nel fatto che lo spirito, rendendosi oggettivo, cioè realizzando la propria razionalità tramite le proprie azioni e istituzioni, cioè creando il proprio mondo, si fa esterno a se stesso e non si

riconosce in esso. Tale alienazione può però essere superata attraverso un processo dialettico in cui lo spirito giunge a riconoscere nel mondo esterno l'oggettività che esso stesso ha prodotto, dunque la realizzazione di se stesso.

Il cuore del problema si trova, quindi, non nella perdita del soggetto, ma nel suo slegarsi dalla società. Alienazione è scissione. Lo Spirito, nel suo essere-altro, nel suo sviluppo, estranea l'individuo dal mondo e questa scissione comporta la sua ri-congiunzione. Hegel considera l'alienazione come un momento dialettico necessario all'interno del processo di autorealizzazione dello spirito. Questa scissione è l'alienazione. È il momento in cui lo spirito si divide e si confronta con la propria alterità, ossia con ciò che è altro da sé. Attraverso questa tensione, lo spirito può progredire verso una sintesi superiore, riunendo questi opposti in una forma più alta di autocoscienza.

2.3 Marx

Il concetto di alienazione è uno dei temi centrali nella filosofia di Karl Marx, e questo termine ha assunto una rilevanza cruciale nei suoi scritti giovanili, specialmente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844 ([1984](#)). Marx sviluppa e ridefinisce il concetto di alienazione, partendo da una critica delle idee di Hegel e Feuerbach e applicandola ad una prospettiva materialistica che si concentra sulle dinamiche economiche e sociali del capitalismo. Nei Manoscritti economico-filosofici del 1844, Marx descrive l'alienazione come una condizione in cui il lavoratore è separato dal prodotto del proprio lavoro, dall'attività lavorativa stessa, dalla sua essenza umana e dai suoi simili. Questa alienazione si manifesta in diversi modi: il lavoratore è distaccato dal prodotto del proprio lavoro, dall'attività lavorativa stessa, dalla sua essenza umana intrinseca e dai suoi simili. Nel sistema capitalistico, non solo il lavoratore crea beni che non possiede, ma questa produzione diventa anche una forza estranea e oppressiva che lo domina:

"Attraverso il lavoro alienato l'uomo non istituisce, dunque, soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione come con potenze estranee e a lui nemiche, ma istituisce anche il rapporto in cui altri uomini

stanno con la sua produzione e il suo prodotto, ed il rapporto in cui egli sta con questi altri uomini"([Marx 1984:180](#)).

Marx critica l'interpretazione hegeliana dell'alienazione, che considerava questo fenomeno come una fase necessaria all'interno della dialettica storica. Per Marx, tuttavia, l'alienazione non è un aspetto inevitabile della storia, ma una condizione oppressiva e superabile solo attraverso l'abolizione del capitalismo. Questo punto di vista è ben sottolineato da Mario Cingoli, il quale afferma che la proprietà privata, lungi dall'essere una causa originaria del lavoro alienato, è invece il risultato diretto di quest'ultimo. Come Cingoli scrive: "La proprietà privata è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro espropriato" ([Cingoli 2018](#)).

In un'interpretazione successiva, Marcello Musto espone la sua opinione su come il concetto di alienazione sia stato spesso travisato e ridotto ad un fenomeno meramente filosofico, perdendo così la sua portata critica e rivoluzionaria. Musto critica coloro che hanno esteso il concetto di alienazione a tal punto da renderlo generico e privo del potenziale anticapitalista che Marx gli aveva conferito.

Nel corso della sua vita, Marx ha continuato a sviluppare il concetto di alienazione, non descrivendolo come un destino inevitabile del mondo capitalistico, ma è una condizione storica strettamente legata a specifici rapporti di produzione, che possono essere superati attraverso un'autorevole rivoluzione sociale. La rivoluzione sociale esplicitata da Marx mirava ad avere come obiettivo ultimo quello di superare l'attuale sistema economico per permettere all'umanità di realizzare pienamente il proprio potenziale umano. Questo superamento passa attraverso l'abolizione della proprietà privata e la costruzione di una società in cui il lavoro non sia più una forza estranea, ma un'espressione libera e creativa dell'essenza umana.

L'alienazione, per Marx, non è un semplice sentimento di estraneità, ma un processo concreto e materiale che coinvolge il lavoratore e il prodotto del suo lavoro. Marx individua diverse forme di alienazione, ciascuna delle quali rappresenta un aspetto specifico della disumanizzazione provocata dal sistema capitalistico.

2.3.1. Alienazione dal Prodotto del Lavoro

Esplorando il concetto di alienazione, possiamo suddividerlo in varie sfaccettature e punti di vista. La prima parte che si può andare ad indagare è la forma di alienazione vista come distacco da parte del lavoratore dal prodotto lavorativo che crea. Nel sistema capitalistico, il bene prodotto dal lavoratore non rimane sotto il suo controllo, ma viene acquisito dal capitalista, che ne detiene la proprietà e lo vende sul mercato. Questo porta così al lavoratore ad essere e sentirsi estraneo dal frutto del proprio lavoro, che si oppone a lui come una potenza indipendente:

"Il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce spogliazione per il lavoratore; produce palazzi, ma spelonche per il lavoratore; produce bellezza, ma deformità per il lavoratore" ([Marx 1844](#)).

Questo tipo di alienazione riduce il lavoratore ad una posizione di impotenza di fronte ai frutti della propria attività che fanno parte del capitale, il quale, il capitalista controlla e sfrutta, mentre il lavoratore resta estraniato dal valore che ha contribuito a creare.

Marcello Musto sottolinea che Marx ha spostato il dibattito sull'alienazione dalla dimensione filosofica, religiosa e politica a quella economica e materiale della produzione:

"Marx traghettò la problematica dell'alienazione dalla sfera filosofica, religiosa e politica a quella economica della produzione materiale" ([Musto 2010:18](#))

2.3.2. Alienazione dall'Attività Lavorativa

La seconda sfaccettatura in cui possiamo suddividere l'alienazione riguarda sicuramente l'attività lavorativa stessa. Nel contesto capitalistico, il lavoro rappresenta un'espressione autentica e creativa dell'essenza umana, ma diventa un'azione obbligata, svolta non per soddisfare i desideri personali o per realizzazione creativa, ma unicamente con lo scopo di guadagnare denaro. Marx descrive questo fenomeno come l'alienazione del lavoratore dal suo stesso atto di lavorare:

"Il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e l'operaio dunque non afferma se stesso nel suo lavoro, ma nega se stesso, non si sente soddisfatto, ma infelice" ([Marx 1844: 70](#)).

In questo contesto, il lavoro perde il suo valore intrinseco e si riduce ad uno strumento di sopravvivenza. È un processo disumanizzante per il lavoratore, poiché esso viene percepito come un ingranaggio della macchina produttiva, senza la possibilità di poter esprimere la propria individualità o creatività.

2.3.3. Alienazione dall'Essenza Umana

La terza sfaccettatura del fenomeno dell'alienazione riguarda la perdita dell'essenza di specie dell'essere umano. Marx concepisce l'essenza umana come la capacità di lavorare in modo creativo e cooperativo, riuscendo, rispetto ad altre specie, a sfruttare le proprie potenzialità e le proprie intelligenze. Al contrario, nel contesto capitalistico, queste proprietà vengono profondamente distorte. L'individuo/lavoratore, invece di partecipare a un processo produttivo collettivo e arricchente, diventa isolato e concentrato sulla propria competizione con gli altri, perdendo di vista il lavoro come un'attività che contribuisce al bene comune.

Mario Cingoli a tal proposito, esprime la sua opinione dicendo:

"nel lavoro alienato, espropriato, l'operaio produce il rapporto che a questo lavoro ha un uomo estraneo e che sta fuori di esso. Il rapporto dell'operaio col lavoro genera il rapporto del capitalista col medesimo lavoro" ([Cingnoli 2018: 69](#)).

Nel sistema capitalistico, l'individuo diventa alienato dalla propria natura sociale e cooperativa, riducendosi a un'entità isolata e separata. La dimensione sociale e cooperativa del lavoro viene sacrificata, e l'individuo si trova a operare in un contesto in cui la propria natura umana e collettiva è subordinata agli interessi del capitalista e al meccanismo di produzione.

2.3.4. Alienazione dagli Altri Esseri Umani

Infine, la quarta sfaccettatura dell'alienazione tratta proprio l'emarginazione degli esseri umani con gli esseri umani. Nel capitalismo, i rapporti tra le persone sono mediati dal denaro e dai rapporti di mercato, che disumanizzano e oggettivano le relazioni sociali, non considerando più l'individuo come essere umano, ma come mezzo per un fine economico, come parte del capitale, come una macchina di produzione.

Marx spiega come questa alienazione si manifesti non solo tra il lavoratore e il capitalista, ma anche tra gli stessi lavoratori, che vengono messi in competizione tra loro.

Questo tipo di alienazione conduce a una società frammentata, in cui le relazioni umane sono dominate da interessi economici piuttosto che da legami di solidarietà e cooperazione:

"Nel suo lavoro non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito" ([Marx 2004:71](#)).

Come osserva Roberto Fineschi, "nella maturità, con la teoria del processo lavorativo, Marx cambia decisamente il piano di riferimento, ponendo al centro non l'uomo, ma la sostanzialità dei rapporti sociali degli individui" ([Fineschi 2018](#)). Questo cambiamento di prospettiva permette a Marx di sviluppare una critica più ampia del capitalismo, che va

oltre l'analisi dell'alienazione e abbraccia la dinamica complessiva dei rapporti sociali e di produzione. Esso, per liberarsi ha bisogno di una appropriazione produttiva del mondo.

2.4 Gyorgy Lukacs

Il concetto di alienazione in Lukács è legato a quello di reificazione, due concetti centrali nella sua opera più nota, *Storia e coscienza di classe* (Lukács 1923). Sebbene Marx avesse già sviluppato l'idea di alienazione nel contesto della critica del lavoro alienato nel sistema capitalistico, Lukács espande questa idea introducendo la nozione di reificazione, ovvero la trasformazione delle relazioni sociali e delle attività umane in oggetti o cose. Questo concetto è fondamentale per comprendere la critica di Lukács al capitalismo, in quanto la reificazione rappresenta la forma pervasiva di alienazione nella società moderna ([Jung 2023](#)).

2.4.1 L'universalità della Forma di Merce e reificazione

Nel capitolo sulla reificazione, Lukács descrive la "universalità della forma di merce" premi ogni aspetto della vita sociale sotto il capitalismo, manifestandosi attraverso concetti quali "indifferenza", "cosalizzazione" e "quantificazione", che indicano come le relazioni umane siano ridotte a mere transazioni economiche.

Werner Jung, nell'analizzare l'opera di Lukács, sottolinea come la pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* sia stata determinante per il pensiero marxista, portando alla ribalta la critica della mercificazione e della reificazione come processi chiave della modernità capitalista ([Jung 2023](#)).

La reificazione del pensiero di Lukács è vista come un processo attraverso il quale il lavoro umano e i prodotti di questo lavoro si alienano dai lavoratori stessi, diventando entità autonome che dominano i loro creatori. Questo processo si riflette in tutte le strutture sociali, che assumono una parvenza di naturalità e inevitabilità, nascondendo la loro origine storica e sociale. Lukács osserva:

"sorge un mondo di cose già fatte e di rapporti fra cose (il mondo delle merci ed il loro movimento sul mercato), regolato da leggi le quali, pur potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ugualmente ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione" ([Luckas 1991:68](#))

Inoltre, Lukács integra la sua analisi con i contributi di Georg Simmel e Max Weber. Simmel, con la sua filosofia del denaro, e Weber, con le sue teorie sulla razionalizzazione, hanno profondamente influenzato il concetto di reificazione di Lukács. Weber, in particolare, interpretava la razionalità strumentale del capitalismo come una "gabbia d'acciaio" che limitava la libertà e la creatività umana. Lukács rielabora questa idea, collegandola alla reificazione come una forma di alienazione diffusa che caratterizza la società capitalistica ([Jung 2023](#)).

2.4.2 La Critica della Razionalità Strumentale

Una delle critiche principali di Lukács è rivolta alla razionalità strumentale, un concetto che riprende da Max Weber, per indicare il modo in cui la logica del mercato e del profitto tende a imporsi come unico criterio di valutazione in tutte le sfere della vita. Questa razionalità strumentale porta alla frammentazione dell'esperienza umana e alla riduzione della coscienza a mera consapevolezza dei processi oggettivi che sfuggono al controllo umano. Come afferma un altro studio, Lukács riprende l'analisi weberiana del capitalismo, collegando il concetto di razionalità strumentale al feticismo della merce, già esplorato da Marx ne *Il Capitale*, e mostrando come questa razionalità conduca a una reificazione totale delle relazioni sociali.

2.4.3 La Coscienza di Classe e il Superamento dell'Alienazione

Lukács considera la coscienza di classe del proletariato come una chiave per superare il fenomeno della reificazione e dell'alienazione in quanto questa coscienza va oltre una semplice consapevolezza empirica della propria condizione sociale. Essa rappresenta una forma più profonda di comprensione che consente di cogliere la totalità del processo sociale e di riconoscere la possibilità di una trasformazione rivoluzionaria. Secondo Roberto Fineschi, Lukács vede nel proletariato un potenziale fondamentale per ottenere una visione complessiva della società capitalistica, permettendo al proletariato di capire l'intero sistema economico e sociale, prendendone consapevolezza. ([Fineschi 2018](#)).

2.5 Max Weber

Max Weber, uno dei padri della sociologia moderna, è noto per la sua profonda analisi della società moderna, i suoi contributi alla storia del pensiero sociologico sono innumerevoli, in particolare si riportano i concetti di "razionalità strumentale" e "gabbia d'acciaio". Questi concetti, sebbene non direttamente sinonimi di alienazione come teorizzato da Karl Marx, descrivono una condizione simile di perdita di senso e disumanizzazione nell'era capitalista avanzata.

La "gabbia d'acciaio" è una metafora potente utilizzata da Weber per rappresentare la condizione degli individui all'interno di una società governata dalla razionalità strumentale. Questo tipo di razionalità, che privilegia l'efficienza dei mezzi rispetto alla riflessione sui fini ultimi, è particolarmente evidente nelle strutture burocratiche moderne. La burocrazia, secondo Weber, rappresenta la forma più pura di razionalità strumentale: essa organizza le attività umane in modo tale da raggiungere obiettivi prestabiliti con la massima efficienza, ma nel processo trasforma le persone in semplici ingranaggi di una macchina impersonale ([Aron 1972](#))

Weber osserva che, all'interno di queste strutture burocratiche, gli individui perdono la

capacità di agire in modo autonomo e creativo; la loro attività è strettamente regolata da norme e procedure che, pur essendo razionali rispetto allo scopo, non lasciano spazio per l'espressione di valori personali o morali. La condizione che si viene a creare in seguito è una condizione di disincanto del mondo, dove gli atti umani sono privati di significato intrinseco e sono invece valutati solo in termini di efficienza e conformità alle regole stabilite (ivi).

In "Economia e Società", Weber mostra come la razionalità formale, che è alla base della burocrazia, possa portare a una riduzione della razionalità materiale o sostanziale. In un sistema dominato dalla razionalità formale, come quello capitalistico, c'è una tendenza a ridurre le considerazioni etiche e valoriali in favore di una pura logica di mercato ([Sciolla 2023](#)).

Con il concetto “gabbia d'acciaio” si intende fare una critica più ampia alla modernità stessa, che, secondo Weber, è destinata a essere sempre più dominata da una razionalità strumentale che lascia poco spazio per l'autonomia individuale e il giudizio morale. Questa condizione porta a un mondo disincantato, dove le relazioni sociali e le istituzioni sono percepite come forze esterne e immodificabili, piuttosto che come costruzioni umane che potrebbero essere riorganizzate per riflettere su valori più umani e meno strumentali.

Weber rimane convinto che la razionalità formale del capitalismo costituisca il destino dell'Occidente, rendendo difficile, se non impossibile, un ritorno a una forma di vita che sia guidata dalla razionalità sostanziale ([Ferrarotti1968:196](#))

2.6 La scuola di Francoforte, Marcuse

I principali esponenti della Scuola di Francoforte hanno affrontato il tema del “disagio dell'individuo moderno” da prospettive diverse ma convergenti. Pensatori come Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Honneth, Jaeggi e Celikates hanno, coerentemente con la filosofia critica della scuola, esaminato la società contemporanea

per identificare i fenomeni che contribuiscono all'alienazione degli individui. Nel suo libro *Uomo a una dimensione*, Herbert Marcuse offre una critica della società americana, evidenziando come essa sia caratterizzata da un'autorità oppressiva e da una dominanza dell'industria culturale. Questo testo si allinea con le osservazioni di Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*, dove si esplora come la cultura di massa possa fungere da meccanismo di controllo sociale. Marcuse, nella sua analisi, suggerisce che il concetto di alienazione diventa problematico quando gli individui si identificano così profondamente con le condizioni imposte loro che le accettano come soddisfacenti e realizzanti:

"Il concetto di alienazione sembra diventare discutibile quando gli individui si identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione" ([Marcuse 1999: 25](#)).

In questa opera si evince il pensiero di Marcuse dove le società moderne producano individui che, pur di conformarsi e integrarsi nel sistema dominante, diventano completamente conformisti, perdendo così la capacità di riconoscere e criticare le condizioni di oppressione e alienazione in cui vivono. Questa conformità è talmente radicata che gli individui hanno perso la capacità di pensare criticamente e di opporsi allo status quo.

La tecnologia e i mezzi di comunicazione di massa hanno il ruolo di promuovere una cultura del conformismo, in quanto gli individui sono condizionati a interiorizzare i valori e le norme del sistema dominante, portandoli a identificarsi con le esigenze del mercato e della produzione. Le istituzioni sociali, economiche e politiche lavorano insieme per integrare gli individui, riducendo le differenze e le resistenze. Questo processo di integrazione crea un tipo di individuo che non riesce a immaginare alternative radicali al sistema esistente, rimanendo intrappolato in una sorta di prigione mentale invisibile.

Un aspetto chiave della critica di Marcuse è la soppressione della dimensione critica: secondo l'autore, l'uomo a una dimensione è incapace di pensiero critico perché le possibilità di critica e di opposizione sono neutralizzate dall'assorbimento delle idee e delle pratiche di contestazione all'interno del sistema stesso ([Marcuse 1999](#)). Questo fenomeno crea una "falsa coscienza" in cui gli individui percepiscono la loro felicità e

realizzazione attraverso il consumo e l'acquisto di beni materiali, piuttosto che attraverso la realizzazione delle loro vere potenzialità umane. Marcuse critica, in linea con Weber, anche la razionalità strumentale che domina la società moderna. Questa forma di razionalità enfatizza l'efficienza, la produttività e il controllo, a scapito delle considerazioni umane e qualitative. La tecnologia, anziché essere uno strumento di liberazione, viene utilizzata per perpetuare il controllo sociale e la repressione, creando un ambiente in cui la libertà è illusoria. Gli individui sono spinti a trovare soddisfazione in beni materiali e in piaceri superficiali, piuttosto che in esperienze significative e emancipatrici. La società dei consumi, secondo Marcuse, crea falsi bisogni che servono a mantenere il sistema di produzione e consumo. Questi bisogni artificiali sostituiscono i bisogni autentici degli individui, che riguardano la libertà, la creatività e la realizzazione personale. Gli individui sono spinti a trovare soddisfazione in beni materiali e in piaceri superficiali, piuttosto che in esperienze significative e emancipatrici. Questa condizione è alienazione, impedisce agli individui di riconoscere le loro vere necessità e di lottare per una società più giusta e libera. Nonostante la critica severa, Marcuse non è completamente pessimista. Egli vede la possibilità di una liberazione attraverso un cambiamento radicale nella coscienza e nelle strutture sociali. La liberazione richiede un recupero della dimensione critica e l'affermazione di valori e bisogni autentici che sfidano l'ordine esistente.

2.6.1 L'uomo a una dimensione

Nel libro *L'uomo a una dimensione*, pubblicato per la prima volta nel 1964, sviluppa una critica profonda della società industriale avanzata, incentrandosi sul concetto di "una dimensione" per descrivere l'omologazione culturale, politica e sociale prodotta dal capitalismo avanzato.

Come già scritto, Marcuse sostiene che la società moderna ha creato un sistema in cui gli individui sono privati della capacità di pensare criticamente e di immaginare alternative radicali alla struttura esistente, venendo così ridotti a esseri unidimensionali, incapaci di superare il paradigma imposto dalle forze del mercato e del controllo sociale.

La società unidimensionale, secondo Marcuse, è caratterizzata dalla razionalità tecnica e dalla diffusione di bisogni falsi, che vengono creati e manipolati dall'industria culturale e dal sistema produttivo per mantenere l'ordine sociale e impedire qualsiasi forma di resistenza o cambiamento rivoluzionario. Questa razionalità tecnica, di chiara ispirazione Weberiana, non è però neutra, ma serve a perpetuare il dominio del sistema capitalistico, riducendo ogni aspetto della vita a una logica di efficienza e funzionalità, che esclude la possibilità di una critica sostanziale o di un pensiero dialettico. Uno dei punti chiave di Marcuse è l'idea che la società moderna, attraverso la tecnologia e i media, ha neutralizzato le potenzialità rivoluzionarie della classe operaia e delle altre forze di opposizione. Questo è reso possibile dall'integrazione delle masse nel sistema attraverso il soddisfacimento di bisogni falsi, che generano una apparente soddisfazione ma che, in realtà, servono solo a rafforzare lo status quo. Marcuse descrive questo processo come una forma di controllo sociale altamente efficace, che trasforma l'ideologia dominante in un elemento apparentemente naturale e indiscutibile della vita quotidiana ([Jaeggy 2021](#)).

L'analisi di Marcuse si basa anche su una critica dell'ideologia della tolleranza, che egli vede come una tolleranza repressiva. Secondo Marcuse, la tolleranza nella società unidimensionale non è realmente aperta e liberale, ma serve a proteggere e perpetuare il sistema esistente, soffocando il dissenso reale e neutralizzando le forze che potrebbero portare a un cambiamento sociale significativo .

In questa opera Marcuse riprende molti dei temi cari alla Scuola di Francoforte, come la critica alla razionalità strumentale e alla società del consumo, evidenziando come il capitalismo avanzato sia riuscito a integrare e neutralizzare le forze di opposizione. Questo, secondo l'autore, rappresenta una nuova forma di totalitarismo, più sottile ma non meno efficace, che rende impossibile la liberazione dell'uomo senza una rottura radicale con l'ordine esistente. Nel contesto dell'analisi del concetto di alienazione, uno degli ambiti rilevanti è l'esistenzialismo, una corrente filosofica che ha offerto importanti riflessioni sul tema. Tra i principali esponenti dell'esistenzialismo, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger sono noti per aver esaminato il fenomeno dell'alienazione attraverso prospettive critiche, sebbene con approcci e esempi distinti. Entrambi i filosofi concordano nella credenza che il senso di alienazione che il soggetto esperisce avviene dentro la società, e non in sua assenza. verranno riportati due esempi emblematici usati

dagli autori per chiarire al meglio il loro pensiero riguardo l'alienazione: il caso del "cameriere" di Sartre e il "dominio del SI" di Heidegger.

Prima di entrare nel dettaglio e conoscere il pensiero dei maestri del pensiero esistenzialista, verranno di seguito riportati i caratteri peculiari di questa scuola di pensiero.

2.7 L'esistenzialismo

L'esistenzialismo è una corrente filosofica ed ha influenzato profondamente il pensiero filosofico e sociale del 900 nel quale si è sviluppata l'idea che l'esistenza preceda l'essenza, una nozione che sovverte millenni di filosofia occidentale che privilegiava l'essenza, o la natura predeterminata dell'uomo, come base del suo essere.

Sartre, nel suo famoso testo "L'esistenzialismo è un umanismo"[\(1984\)](#), esprime chiaramente questa idea, affermando che :

“l'uomo prima di tutto esiste, si trova proiettato in un mondo senza significato intrinseco, e solo successivamente definisce se stesso attraverso le sue azioni, scelte e responsabilità ”(Sartre 1984: 84)

Nel contesto esistenzialismo, la libertà è centrale; Sartre difendeva l'idea che l'uomo è condannato a essere libero, poiché non esistono guide predefinite che determinano le sue azioni; l'individuo è responsabile di conferire significato alla propria vita attraverso le scelte che compie. Tuttavia, questa libertà assoluta porta con sé un fardello di angoscia, poiché implica che l'individuo non può fare affidamento su valori universali o assoluti per giustificare le proprie scelte, ma deve assumersi la piena responsabilità delle conseguenze delle sue azioni.

Heidegger esplora il concetto di essere in "Essere e tempo"[\(2005\)](#), dove introduce l'idea di "essere-per-la-morte". Secondo il filosofo la consapevolezza della propria finitudine è

fondamentale per comprendere l'esistenza autentica, cioè quella in cui l'individuo riconosce la propria mortalità e vive in accordo con questa consapevolezza, piuttosto che nascondersi dietro le convenzioni sociali o il conformismo. Questo confronto con la morte, che Heidegger descrive come un evento che l'individuo deve affrontare da solo, senza alcuna possibilità di delega, spinge l'uomo a vivere in modo autentico, a differenza dell'esistenza inautentica che è caratterizzata dalla fuga dalla propria mortalità e dall'adesione a norme sociali non criticate ([Vattimo 1994](#))

Simone de Beauvoir, una delle principali voci femminili dell'esistenzialismo, espande il pensiero esistenzialista al campo dell'oppressione di genere. Nel suo capolavoro "Il secondo sesso", de Beauvoir esamina come le donne siano state tradizionalmente viste come "altro", subordinate all'uomo, e come questo stato di alterità sia stato accettato come essenza naturale della donna. De Beauvoir contesta questa essenzializzazione della donna e, utilizzando i principi esistenzialisti, afferma che la donna, come l'uomo, deve creare se stessa attraverso le sue scelte e azioni, rifiutando il ruolo passivo che la società patriarcale le ha assegnato. In questo modo, l'esistenzialismo offre una cornice teorica potente per la liberazione individuale e collettiva, che esige il superamento delle oppressioni strutturali che limitano la libertà degli individui.

Un aspetto critico dell'esistenzialismo è la sua relazione con il nichilismo. Nietzsche, il filosofo che per molti versi anticipa l'esistenzialismo, vedeva nel nichilismo il risultato della "morte di Dio", ossia della perdita di valori assoluti che avevano fino ad allora guidato l'esistenza umana. L'esistenzialismo raccoglie questa eredità nichilista, ma la trasforma in un'opportunità per l'individuo di costruire il proprio sistema di valori. In un mondo in cui non vi sono più verità preesistenti, l'uomo è libero (e costretto) a forgiare il proprio destino, ma con questa libertà arriva anche il peso dell'angoscia esistenziale, poiché ogni decisione è carica di incertezza e responsabilità ([Prini 1971](#))

Tra gli esistenzialisti, Sartre e Heidegger hanno più di altri analizzato il mondo fenomenico in ottica critica leggendo l'alienazione in modi simili ma con esempi diversi. Una cosa che accomuna gli autori è credere che il senso di alienazione che il soggetto esperisce avviene dentro la società, e non in sua assenza. Vengono adesso riportati due esempi usati dagli autori per chiarire al meglio il loro pensiero riguardante l'alienazione:

il caso del “cameriere” di Sartre e il “dominio del SI” di Heidegger.

2.7.1 Jean Paul Sartre

Jean-Paul Sartre, ha influenzato il pensiero contemporaneo con la sua concezione dell'esistenzialismo e della libertà umana. Fu una delle figure più influenti della Francia, il suo pensiero divenne moda, il suo impegno politico fu un modello per l'intera nazione, fu il maître à penser della società francese ([Lévy 2004](#)).

Nato nel 1905 a Parigi, Sartre visse in un'epoca segnata da profondi cambiamenti politici, sociali e culturali. Il periodo tra le due guerre mondiali vide l'emergere di nuove ideologie e movimenti, la crisi delle concezioni tradizionali di religione e morale, e una crescente consapevolezza della precarietà dell'esistenza umana. La questione di Dio e della sua morte furono i principali caratteri del pensiero esistenzialista. Già dalla Prima guerra mondiale la filosofia aveva compreso che il pensiero illuminista e il derivato positivismo avevano poco a che fare con la condizione umana. Kierkegaard fu riscoperto proprio in seguito agli orrori della Prima guerra mondiale, il suo pessimismo e la sua analisi su Dio furono parte di questa ondata antilluministica che accompagnò i filosofi in questo periodo storico. Come quella di Kierkegaard, anche l'opera filosofica di Sartre fu influenzata da una varietà di eventi storici, egli infatti visse entrambe le sciagure storiche delle guerre mondiali. ([Fabro 1943](#))

Tra le altre, le influenze di pensiero del filosofo francese furono l'esistenzialismo, il marxismo, la fenomenologia e la psicoanalisi. Sartre fu profondamente influenzato dalla filosofia di Martin Heidegger, il cui concetto di "essere-per-la-morte" e la sua analisi dell'esistenza umana come "essere-nel-mondo" hanno contribuito a plasmare il pensiero sartriano sull'esistenza e la libertà ([Mormino 2020](#)).

L'esistenzialismo di Sartre si concentra sulla condizione umana come essenzialmente libera e responsabile. Nel suo lavoro più influente, "L'essere e il nulla", Sartre sostiene che l'uomo è condannato alla libertà, nel senso che non esiste alcun destino predeterminato o scopo trascendente che guidi la sua esistenza. Al contrario, l'uomo è libero di scegliere le proprie azioni e responsabile delle conseguenze di tali scelte.

Una delle principali caratteristiche dell'esistenzialismo è la credenza che l'esistenza preceda l'essenza. Nulla può esistere prima dell'esistenza, del vissuto e della personale azione umana. Di conseguenza, nessuna essenza, nessuna entità divina, nessuna categoria a-esistenziale può essere concepita. L'idea di Sartre è quella di una filosofia atea perché solo questa può essere coerente all'idea secondo la quale nulla può esistere al di là dell'esistenza. Gli esistenzialisti religiosi, infatti, credendo l'esistenza di Dio, implicitamente ne riconoscono un'essenza e questa per Sartre non può esistere.

Nella conferenza, trascritta successivamente con il titolo L'esistenzialismo è umanismo disse:

“L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo.”

[\(Sartre 1984:40\)](#)

Secondo Sartre, la libertà umana si manifesta nel momento in cui l'individuo si confronta con la sua esistenza e prende consapevolezza della sua capacità di scegliere e agire nel mondo. Questo atto di scelta, tuttavia, comporta una responsabilità morale: l'individuo è responsabile delle conseguenze delle proprie azioni e deve affrontare le implicazioni etiche delle sue decisioni. L'uomo è quindi responsabile, è condannato ad essere libero ed unico artigiano del suo progetto. Non esistono precetti morali essenziali che lui possa utilizzare come bussola perché tutto è esistenza, l'esistenza dell'uomo:

“E, d'altra parte, dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo: la vita non ha senso a priori. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete.” (1984: 77)

Sartre, in questa conferenza ribadisce le sue posizioni: niente ha significato al di fuori della vita e l'uomo deve scegliere come usarla. Se Dio non esiste non esistono valori eterni e stelle polari come punti di riferimento. L'unica scelta possibile è creare un senso alla propria esistenza e inventare i principi che la devono guidare:

“L'esistenzialista al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini”.

(Ivi: 48)

Sartre cita il famoso detto di Dostoevskij: "Se Dio non esiste, tutto è permesso". Questo porta a un'estrema relatività etica, dove i principi universali proposti dai filosofi francesi naturalisti, che negano l'esistenza di Dio ma sostengono comunque l'esistenza di principi filosofici universali come il bene e l'onestà, non sono considerati essenze ma piuttosto risultati delle libere scelte individuali:

“l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi”. (Ivi: 49)

Sartre distingue tra due forme di libertà: la libertà di scelta e la libertà di coscienza. La libertà di scelta si riferisce alla capacità dell'individuo di prendere decisioni autonome e consapevoli, mentre la libertà di coscienza riguarda la possibilità di riconoscere e accettare la propria libertà e responsabilità. Tuttavia, Sartre sottolinea che la libertà non implica necessariamente una completa autonomia: l'individuo è sempre influenzato dal

contesto sociale, storico e culturale in cui vive, e deve confrontarsi con le limitazioni e le condizioni della sua esistenza.

Si badi, però, che non sarebbe corretto definire Sartre come un filosofo pessimista perché essi sottolinea, al contrario, come la concezione dell'uomo descritta deve essere letta come spinta verso l'azione. Proprio per questo egli definisce l'esistenzialismo come umanismo perché l'uomo può e deve cambiare il mondo e lo farà grazie a se stesso. Sartre appoggiò molte lotte, come quella per l'indipendenza dell'Algeria, scrivendo la prefazione del libro di Fanon: *I dannati della Terra*. Sartre concluderà la sua conferenza affermando l'ottimismo della sua filosofia:

“In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede - confondendo la loro disperazione con la nostra, - i cristiani possono chiamarci «disperati»”. (Sartre 1984:80)

Sartre cambiò il mondo, fu letto in tutto il mondo, il XX secolo fu il secolo di Sartre.

2.7.1.1 L'alienazione per Sartre

Sartre ha introdotto il concetto di "malafede", con il quale vuole descrivere il fenomeno per cui l'individuo tendenzialmente tende a negare la propria libertà cercando rifugio in giustificazioni e scuse per le proprie azioni. La malafede rappresenta un "autoinganno"; l'individuo ha come istinto quello di rifiutare la propria responsabilità morale nascondendosi dietro ruoli sociali prefissati o a norme culturali convenzionali. C'è una sorta di deresponsabilizzazione dalla morale e una sorta di distacco della propria identità rispetto ai ruoli sociali prefissati, in cui ricadrebbe tutta la colpa delle proprie azioni. Sartre sostiene che la malafede è una forma di auto-alienazione, in cui l'individuo rinuncia alla sua libertà e si costringe in una situazione di falsa coscienza.

La "malafede" rappresenta, per Sartre, un tentativo di fuga dall'inevitabile condizione umana di libertà. Nell'opera di Jean-Paul Sartre *L'essere e il nulla*, il concetto di malafede viene esplorato attraverso vari esempi, uno dei più noti è quello del cameriere. La figura

del cameriere viene usata per illustrare come, in maniera inconsapevole, gli individui si nascondano dietro ruoli prestabiliti per evitare il peso della libertà e la responsabilità delle proprie scelte.

Il cameriere di Sartre non è solo una persona che svolge il proprio lavoro con diligenza; egli esagera nel suo ruolo, eseguendo ogni gesto con una precisione eccessiva, come se stesse recitando una parte in una commedia. Questo comportamento apparentemente scrupoloso è, in realtà, un tentativo di nascondere a sé stesso la sua condizione di essere libero e, quindi, responsabile della sua esistenza.

Il processo che svolge l'individuo, secondo Sartre, è un processo di autoinganno in cui l'individuo si convince di essere definito completamente dal suo ruolo sociale; egli "gioca a fare il cameriere", nel senso che adotta volontariamente un'identità rigida e stereotipata, rinunciando alla consapevolezza che potrebbe scegliere di essere qualcosa di diverso, che la sua esistenza non è limitata al ruolo che la società gli ha assegnato (Sartre 1984). L'autoinganno è una forma di raggiro verso sé stessi e non una scelta consapevole per dimostrare qualcosa ad altre persone, è una questione di insincerità, un modo attraverso il quale l'individuo evita di confrontarsi con la propria libertà. La malafede è una difesa contro l'angoscia esistenziale che deriva dalla consapevolezza della propria libertà. Per il cameriere, riconoscere che egli è qualcosa di più del suo ruolo significherebbe accettare che la sua esistenza è un progetto in divenire, un processo continuo di scelta e responsabilità del suo futuro. Ma questo è un peso che molti preferiscono non portare, rifugiandosi invece nella sicurezza di un'identità fissa e socialmente riconosciuta (ivi 1984).

Sartre approfondisce il concetto di malafede attraverso la sua analisi dell'essere "in sé" e dell'essere "per sé". L'essere "in sé" rappresenta le cose nel loro stato di semplice esistenza, senza coscienza, mentre l'essere "per sé" è la coscienza che riflette su sé stessa, che si riconosce come libera e responsabile delle proprie scelte. Quando il cameriere si identifica completamente con il suo ruolo, si riduce a un essere "in sé", come se fosse un oggetto, una cosa definita e immutabile, rinunciando alla dimensione "per sé", che è la sua coscienza di essere un individuo libero e capace di trascendere il ruolo imposto (ivi 1984).

L'essere e il nulla di Sartre illustra come la malafede sia una delle modalità principali attraverso le quali gli esseri umani evitano di confrontarsi con l'angoscia della libertà. Questo concetto è particolarmente rilevante nella modernità, dove i ruoli sociali e le aspettative collettive possono facilmente diventare trappole che soffocano la libertà individuale. Il cameriere non è un caso isolato; Sartre vede nella malafede un fenomeno diffuso, una sorta di condizione umana universale, dove gli individui scelgono inconsciamente di nascondersi dietro maschere sociali per evitare il confronto con la propria libertà e responsabilità.

Il cameriere di Sartre è più di una semplice figura di specifica; è un simbolo universale della condizione umana denominata come “malafede”. Sartre utilizza questa figura per mostrare come l'essere umano possa scegliere di vivere in maniera inautentica e alienata, abbandonando la propria libertà per rifugiarsi in una sicurezza apparente. Questo comportamento, tuttavia, è una fuga dalla realtà, una negazione della vera natura della coscienza umana, che è libera, creativa e responsabile delle proprie scelte. La malafede, quindi, non è solo un problema etico, ma un problema ontologico, che riguarda la stessa natura dell'essere umano come essere libero e auto-determinante ([Sartre 1964](#)).

Questa alienazione non si verifica al di fuori del contesto sociale, ma all'interno di esso, contrariamente a quanto proposto dalla scuola di Francoforte, i quali esperti sociologi tendevano a vedere l'alienazione come conseguenza diretta delle strutture sociali, politiche ed economiche. Dalla riflessione di Sartre si evince come l'alienazione sia un'ontologica risposta dell'uomo alla sua condizione di libertà.

2.7.2 Il “dominio del SI” di Heidegger

Heidegger indaga sul concetto del "Si" nella sua opera principale *Essere e tempo*,

pubblicata nel 1927. In questa riflessione il "Si" rappresenta il modo in cui l'individuo si conforma alle aspettative sociali e vive in modo inautentico, perdendo la propria individualità e unicità, diventando un individuo alienato.

Heidegger introduce "das Man" (che corrisponde al pronome impersonale "Si") per descrivere il modo in cui le persone si dissolvono nell'anonimato della quotidianità, agendo non per una scelta consapevole e personale ma seguendo ciò che "si fa" e aderendo alle abitudini collettive senza riflessione. Secondo la riflessione di Heidegger, l'individuo quando agisce lo fa secondo "il Si", secondo quello che solitamente "si fa", il pensiero è ciò che "si pensa" e la parola è regolata da ciò che "si dice", nascondendosi in questo modo dietro l'anonimato collettivo sottraendosi dalle responsabilità. Secondo Heidegger, vivere sotto il dominio del "Si" implica una perdita di autenticità. L'individuo non prende decisioni basate sulla propria comprensione e volontà, ma si lascia guidare dalle norme e dalle convenzioni sociali. Questo conduce a una vita inautentica, alienata, in cui l'individuo non è veramente se stesso, ma una copia conformata delle aspettative altrui. Il "Si" rappresenta quindi una forma di alienazione, in cui l'individuo è distaccato dal proprio vero essere.

Quando Heidegger parla del "dominio del Si", si riferisce a una condizione esistenziale che caratterizza gran parte della vita quotidiana; il "Si" non è solo un modo di parlare o di agire, ma un modo di essere che implica un'appartenenza anonima al collettivo. Nel "Si", l'individuo si disperde nella massa, perde la propria singolarità e diventa uno tra i tanti. Lo stato di esistenza porta a un conformismo passivo, dove l'individuo non sceglie realmente le proprie azioni o pensieri, ma semplicemente adotta ciò che è già stato deciso da altri. Il "Si" determina ciò che è normale, accettabile e giusto, e l'individuo, nel suo desiderio di appartenenza e di evitare l'angoscia dell'esistenza autentica, accetta senza critica queste norme.

Heidegger descrive questo stato di essere come una caduta nell'autenticità anch'essa descritta come una condizione ontologica anziché come la caduta del degrado morale. L'individuo si allontana dalla propria possibilità di essere autentico, cioè di essere veramente se stesso. Per Heidegger l'autenticità ha un significato di esistenza in modo consapevole delle proprie possibilità, assumendo la propria libertà e responsabilità di fronte all'esistenza. Il dominio del "Si", invece, spinge l'individuo a fuggire da questa consapevolezza, rifugiandosi nel comfort del già noto, del già deciso.

L'individuo che vive sotto il dominio del "Si" spesso non è consapevole della sua condizione, è invisibile, perché cresciuto dentro di sé. L'individuo crede di agire liberamente, di pensare autonomamente, ma in realtà, le sue azioni e pensieri sono determinati dalle convenzioni sociali che ha interiorizzato. Il "Si" si manifesta in frasi come "si dice", "si deve", "si fa così", che implicano un'adesione acritica a norme e valori che non sono stati scelti consapevolmente, ma accettati perché sono parte del mondo condiviso. Heidegger vede in questa adesione una forma di autoinganno, un modo in cui l'individuo si sottrae alla propria libertà, nascondendosi dietro l'impersonalità del collettivo ([Jaeggi 2021](#))

Il dominio del "Si" non solo limita la libertà individuale, ma ha anche un effetto alienante. L'individuo diventa una funzione del sistema sociale, piuttosto che un essere con una propria volontà e progetto. In questo senso, il "Si" contribuisce all'alienazione, un concetto che Heidegger tratta in modo diverso rispetto a Marx, ma che comunque implica una separazione dell'individuo dalla sua vera natura. Mentre Marx vede l'alienazione come una conseguenza dei rapporti di produzione, Heidegger la vede come una conseguenza del vivere sotto il dominio del "Si", dove l'individuo si aliena da se stesso accettando passivamente un'esistenza che non è realmente sua (ivi 2021)

Il dominio del SI, proprio come la condizione di malafede del cameriere di Sartre, rappresentano una condizione esistenziale in cui l'individuo si nasconde dietro l'anonimato del collettivo oppure dei ruoli incrostati del sociale, perdendo la propria unicità e la capacità di vivere in modo autentico. Per superare questo stato, Heidegger e similmente Sartre, suggerisce che l'individuo deve risvegliarsi alla propria possibilità di essere, assumendo la propria libertà e responsabilità di fronte all'esistenza, e abbandonando la sicurezza illusoria offerta dal "Si".

Capitolo III

Alienazione, una prospettiva contemporanea

Nel capitolo precedente, si è tentato di offrire uno sguardo generale sui pensieri dei principali autori che, nel corso dei secoli, hanno adottato il concetto di alienazione riguardo alcuni fenomeni della realtà sociale che vivevano. Seppur con qualche differenza terminologica, gli autori riportati hanno letto la realtà sociale con lenti critiche servendosi di un concetto che da Rousseau, Hegel e Marx è stato sempre più utile per determinare i motivi che portavano gli individui a loro contemporanei al conseguimento di una vita insoddisfacente. Negli anni sono state proposte anche molte critiche a tale concetto e al pensiero degli autori citati nel secondo capitolo. In particolare quella della corrente dell'essenzialismo, dell'esistenza di un sé primordiale, statico, a-storico, che gli esseri umani avrebbero posseduto in un tempo lontano e che nel presente è stato danneggiato, portandoli a una vita alienata.

Nel prossimo capitolo ci si concentrerà proprio su alcune critiche al concetto di alienazione e il tentativo degli studiosi contemporanei di affrontarle. Negli ultimi decenni, il concetto di alienazione ha infatti attraversato un periodo di declino, ma è stato recentemente "rispolverato" da alcune figure di spicco della filosofia sociale. In particolare, si tratterà il pensiero del filosofo tedesco Hartmut Rosa con il suo noto testo *Accelerazione e Alienazione* (2015), nel quale ha rispolverato il concetto di Alienazione riportandolo al centro della riflessione filosofica contemporanea, soprattutto in rapporto con il fenomeno dell'Accelerazione sociale, agente alienante nel mondo contemporaneo. Successivamente si dedicherà ampio spazio alla filosofa Rahel Jaeggi, protagonista insieme a Rosa dell'attuale generazione della Scuola di Francoforte, succeduta al suo massimo esponente contemporaneo della terza generazione, Axel Honneth.

Oggi Jaeggi è conosciuta soprattutto grazie al suo tentativo di rivitalizzare il concetto di Alienazione (2015), per le sue riflessioni sulla critica del presente e delle forme di vita (2017) e del suo famosissimo lavoro sulla critica dell'ideologia (2008). Imprescindibile

sarà una sua trattazione e un'analisi delle critiche che ha presentato ai filosofi precedenti che hanno utilizzato il concetto di alienazione. A detta sua, non possono essere ripresi senza un loro adattamento alla realtà sociale contemporanea.

Infine, si passerà all'ultimo lavoro sull'alienazione, quello della filosofa italiana Eleonora Piromalli, la quale ha meglio di tutti ripensato il concetto di Alienazione affrontando tutte le critiche riportate nel corso della storia del pensiero filosofico e ha condotto con successo l'alienazione ad un suo possibile riutilizzo concettuale. Si concluderà il capitolo con una riflessione sull'alienazione oggi e sul suo ritorno nelle pagine dei filosofi e sociologi.

3.1 Hartmut Rosa

Hartmut Rosa e Jonathan Martineau, due sociologi contemporanei, hanno elaborato una teoria di grande impatto e rilevanza riguardo al fenomeno dell'accelerazione sociale e le sue implicazioni per l'alienazione nella modernità. Nelle loro opere principali, rispettivamente *Accelerazione e Alienazione* (2015) e *Time, Capitalism and Alienation* (2012), gli autori analizzano come la società moderna sia caratterizzata da una costante e crescente accelerazione in vari ambiti della vita, dalla tecnologia alla cultura, e come questo fenomeno abbia profonde conseguenze sul modo in cui gli individui vivono e percepiscono il mondo.

Hartmut Rosa descrive l'accelerazione come una caratteristica centrale della modernità soprattutto iniziata a partire dalla Rivoluzione Industriale, la quale, ha segnato quel periodo storico con alcuni cambiamenti tecnologici, sociali e culturali molto più veloci rispetto ai decenni precedenti, aumentandone anche la portata. Il processo di accelerazione non è solo un fatto tecnico o economico, ma ha ripercussioni profonde sul modo in cui gli individui si relazionano al mondo e agli altri. Rosa sottolinea che l'accelerazione non si limita ai soli progressi tecnologici o all'aumento della velocità dei trasporti e delle comunicazioni. Essa coinvolge ogni aspetto della vita moderna, dai cambiamenti culturali alla sfera delle relazioni interpersonali, con una costante pressione a fare sempre di più in meno tempo, portando certamente delle disconnessioni tra

individui e il loro ambiente, generando forme di alienazione che Rosa pone alla base del malessere contemporaneo. L'alienazione, nella teoria di Rosa, non è solo una questione di estraneazione dal lavoro, come suggeriva Marx, ma si estende a tutti gli ambiti della vita. L'accelerazione sociale crea una disconnessione tra gli individui e il loro ambiente, rendendo difficile stabilire legami duraturi e significativi. Le persone si trovano costantemente a dover adattare il proprio ritmo di vita ai cambiamenti esterni, perdendo così il senso di controllo sulla propria esistenza. Questa disconnessione si manifesta in vari modi, tra cui l'incapacità di vivere il presente, la frammentazione delle relazioni sociali e una generale sensazione di vuoto e insoddisfazione.

Il filosofo suddivide il concetto di alienazione in 3 categorie analitiche: l'accelerazione tecnologica, del cambiamento sociale e del ritmo di vita. Si analizzano ora le caratteristiche principali di queste tre dimensioni del fenomeno dell'accelerazione.

3.1.1 Accelerazione Tecnologica

Nella sua categorizzazione del concetto di alienazione ed accelerazione troviamo come prima suddivisione *L'accelerazione tecnologica* che, secondo Hartmut Rosa, rappresenta uno degli aspetti più tangibili e percepiti dell'accelerazione sociale nella modernità. Con l'inizio della Rivoluzione Industriale, il ritmo delle innovazioni tecnologiche ha iniziato a crescere esponenzialmente, non limitandosi alla mera creazione di nuovi dispositivi e strumenti, ma modificando e sviluppando l'intero ecosistema tecnologico: dalla produzione alla distribuzione, fino al consumo e alla dismissione.

Uno degli effetti più evidenti dell'accelerazione tecnologica è *l'obsolescenza programmata*. In passato, i prodotti tecnologici avevano cicli di vita molto più lunghi, e i prodotti erano progettati per durare nel tempo. Oggi, tuttavia, il progresso tecnologico spinge costantemente verso il nuovo, relegando al passato anche le innovazioni più recenti. Questo fenomeno costringe gli individui ad aggiornare continuamente le proprie competenze e attrezzature, alimentando un ciclo di consumo e sostituzione che non permette mai di raggiungere una stabilità, la continua introduzione di nuovi software,

dispositivi, e piattaforme impone una sorta di "corsa senza fine" ([Rosa 2015](#)) per rimanere al passo con i tempi. Questo continuo aggiornamento genera un senso di pressione e ansia, affaticando la mente, poiché gli individui sono costantemente chiamati a familiarizzare con nuove tecnologie, mentre quelle precedenti diventano rapidamente obsolete e sentendosi sempre meno padroni delle tecnologie che si utilizzano, in quanto, sono in continuo e rapido cambiamento. La costante necessità di adattarsi alle innovazioni crea una frattura tra le capacità individuali e le esigenze del contesto tecnologico, alimentando un senso di inadeguatezza e alienazione.

Inoltre, l'accelerazione tecnologica, secondo Rosa, ha radicalmente trasformato la percezione del tempo e dello spazio. Le tecnologie di comunicazione istantanea e la globalizzazione hanno reso il mondo più interconnesso e accessibile, ma al contempo hanno compresso le distanze e i tempi di risposta. Questo ha generato quella che Rosa definisce la "tirannia dell'immediatezza" (2015:54), dove ogni azione sembra dover essere immediata e ogni attesa diventa insopportabile. La costante connessione, che permette di ricevere e rispondere a messaggi in tempo reale, crea un clima di ipervigilanza e reattività, lasciando poco spazio per la riflessione e la calma. Le persone sono spinte a rispondere immediatamente a qualsiasi stimolo, eliminando quei momenti di pausa che una volta permettevano una maggiore contemplazione e introspezione.

L'aspetto più ingannevole di questa accelerazione è che essa promette una maggiore efficienza e comodità, ma in realtà spesso sottrae tempo e profondità all'esperienza umana, rendendola non autentica. Mentre i dispositivi promettono di semplificare la vita, essi finiscono per riempire ogni momento libero con compiti e stimoli aggiuntivi, riducendo il tempo per attività più lente e riflessive. La frenesia tecnologica porta così a una vita frammentata, in cui è sempre più difficile trovare continuità e significato. In definitiva, l'accelerazione tecnologica, pur offrendo vantaggi indubbi, rappresenta anche una delle principali forze disgreganti della modernità, spingendo gli individui in una spirale di insoddisfazione e alienazione.

3.1.2 Accelerazione del Cambiamento Sociale

Rosa nella sua categorizzazione ha inserito il concetto dell'accelerazione del cambiamento sociale, il quale è visto come un altro pilastro centrale nella teoria dell'accelerazione di Hartmut Rosa. A differenza dell'accelerazione tecnologica, essa si riferisce al ritmo sempre più rapido con cui mutano le strutture, le norme e le istituzioni che regolano la vita collettiva (2015).

Le strutture sociali principali come la famiglia, la religione e le tradizioni culturali, in passato, erano relativamente stabili e offrivano un quadro di riferimento solido per gli individui, erano percepite come ancore che permettevano alle persone di navigare la loro vita con un certo grado di certezza e prevedibilità. Tuttavia, con l'avanzare della modernità e l'accelerazione dei processi sociali, queste strutture sono diventate sempre più fluide e soggette a cambiamenti rapidi e imprevedibili, portando a un senso diffuso di precarietà e instabilità.

Uno degli effetti più evidenti di questa accelerazione è la frammentazione delle identità; nel contesto in cui le norme e le aspettative sociali sono in costante evoluzione, gli individui trovano sempre più difficile sviluppare un senso stabile di identità (Fazio 2020). La velocità con cui cambiano i modelli di comportamento, i valori e le aspettative sociali rende difficile per le persone mantenere un senso di continuità e coerenza nella loro vita. L'instabilità dell'identità automaticamente compromette le relazioni umane, che diventano più superficiali e temporanee, poiché le persone si trovano a dover continuamente adattare il loro comportamento e le loro aspettative alle nuove circostanze. L'accelerazione del cambiamento sociale ha anche un impatto significativo sulla politica e sulle istituzioni. Le istituzioni, che un tempo erano viste come pilastri della stabilità sociale, sono nella società contemporanea delle strutture percepite spesso come inadeguate o superate, in quanto esse devono adottare delle strategie e piani in tempi sempre più brevi per rispondere a una società in rapida evoluzione. Questo ha generato una crescente sfiducia nelle istituzioni e una crisi di legittimità, poiché esse non riescono più a fornire un senso di sicurezza e continuità.

Infine, l'accelerazione del cambiamento sociale contribuisce a una crescente disconnessione dalle radici culturali. Le tradizioni e i valori che un tempo fornivano un senso di appartenenza e identità sono sempre più minacciati dalla globalizzazione e dall'omogeneizzazione culturale. Questo porta a un sentimento di perdita e nostalgia, poiché le persone si sentono sempre più distanti dalle loro origini e dalla loro storia.

Infine, anche il mondo del lavoro ha subito significative trasformazioni a causa dell'accelerazione del cambiamento sociale. L'idea di una carriera lineare, in cui un individuo rimane nella stessa azienda o settore per tutta la vita, è ormai superata. Oggi, la flessibilità e la mobilità sono diventate essenziali, ma a costo della sicurezza e della stabilità. Le persone si trovano a dover cambiare frequentemente lavoro, città o addirittura settore, il che può generare un senso di smarrimento e alienazione.

3.1.3 Accelerazione del Ritmo di Vita

Infine, l'ultima suddivisione che ha individuato Rosa è l'accelerazione del ritmo di vita, un aspetto forse immediatamente percepibile dell'accelerazione sociale descritta da Hartmut Rosa. Questo fenomeno riguarda l'intensificazione della velocità con cui gli individui vivono e gestiscono la loro quotidianità, una tendenza che ha profondi impatti sulla salute mentale e fisica.

Mentre l'accelerazione tecnologica e quella del cambiamento sociale operano su scala più ampia e strutturale, l'accelerazione del ritmo di vita agisce a livello individuale, influenzando il modo in cui le persone percepiscono e vivono il tempo. Secondo Rosa, l'individuo moderno è costantemente spinto a fare sempre di più e in minor tempo possibile, portando con sé una pressione che si dirama in tutte le aree della vita, dal lavoro alle relazioni sociali e umane. Il ritmo frenetico contraddistingue l'epoca contemporanea è collocabile nel progressivo capitalismo che ha portato gli individui a pensare con la logica del "tempo è denaro", considerando ogni momento come una risorsa da sfruttare al massimo. Il ritmo accelerato della vita moderna è il risultato di una società che pone

un'enfasi crescente sulla produttività e sull'efficienza. In questa corsa continua, il riposo e la riflessione sono visti come lussi che pochi possono permettersi.

Uno degli effetti più dannosi di questo ritmo accelerato della vita è l'aumento dello stress e dell'ansia. La pressione costante per essere produttivi e per rispondere rapidamente alle richieste della vita quotidiana porta a un'esperienza di "frenesia esistenziale," (Fazio 2017) dove l'individuo è intrappolato in un ciclo di attività incessante che non lascia spazio al riposo o alla contemplazione. Questo può portare a una serie di problemi di salute mentale, tra cui il burnout, la depressione e l'insonnia. L'accelerazione del ritmo di vita, inoltre, ha un impatto diretto sulla salute fisica, contribuendo a disturbi legati allo stress come le malattie cardiovascolari.

Il ritmo accelerato della vita moderna influisce anche negativamente sulla qualità delle relazioni umane; le persone hanno sempre meno tempo da dedicare agli altri e a se stesse, il che porta a interazioni più superficiali e funzionali. Le relazioni diventano meno profonde, poiché il tempo è visto come una risorsa limitata da allocare con attenzione. Questo porta a un aumento della solitudine e dell'alienazione, poiché le persone si sentono sempre più distaccate non solo dagli altri, ma anche da se stesse.

Inoltre, l'accelerazione del ritmo di vita contribuisce a una percezione distorta del tempo. Molti individui sperimentano una sensazione di "compressione temporale," dove il tempo sembra scorrere sempre più velocemente, lasciando poco spazio per le esperienze significative. Questo fenomeno è amplificato dalla frammentazione della vita quotidiana, in cui le persone sono costantemente interrotte da notifiche, impegni e distrazioni. In questo contesto, diventa difficile trovare momenti di continuità e di profondità, poiché ogni attività è spezzettata e vissuta in maniera discontinua.

Rosa suggerisce che questa accelerazione del ritmo di vita mina la possibilità di vivere un'esistenza autentica e significativa (2015). In una società in cui il tempo è sempre più frammentato e accelerato, diventa difficile fermarsi e riflettere sul senso della propria vita. La mancanza di tempo per la contemplazione e la riflessione porta a una vita vissuta in modo superficiale, dove le persone sono costantemente impegnate ma raramente soddisfatte. Questo ciclo infinito di attività e di produttività, che non lascia spazio al

riposo o alla riflessione, rappresenta una delle principali cause di alienazione nella società moderna.

Per concludere, l'accelerazione del ritmo di vita ha profonde implicazioni per il benessere sia individuale che collettivo. Mentre la società moderna continua a spingere verso un ritmo sempre più rapido, è essenziale trovare modi per rallentare e recuperare il tempo per esperienze che conferiscono significato alla vita. Solo attraverso una consapevole riduzione del ritmo di vita sarà possibile contrastare gli effetti alienanti dell'accelerazione e ristabilire un senso di controllo e autenticità (Fazio, 2020).

Per approfondire ulteriormente il fenomeno dell'accelerazione, strettamente connesso al pensiero di Rosa, è utile esaminare anche le riflessioni di Jonathan Martineau nel suo libro "Time, Capitalism and Alienation" (2015). Nel suo lavoro, Martineau esplora in dettaglio come l'accelerazione temporale interagisca con il capitalismo e l'alienazione, offrendo ulteriori spunti sulla comprensione di questi fenomeni complessi.

3. 2 Accelerazione per Martineau

L'analisi storica sulla concezione del tempo di Jonathan Martineau (2012) rivela una complessa interazione tra il tempo e l'evoluzione storica del capitalismo.

Martineau analizza come la percezione e l'uso del tempo siano stati profondamente influenzati e trasformati dal passaggio dalla società feudale a quella capitalista, sostenendo che il tempo è un costrutto sociale modellato dalle esigenze e dalle strutture economiche dominanti in una data epoca. Inizialmente, nelle società pre-capitalistiche, il tempo era strettamente legato ai cicli naturali e agricoli, le attività umane erano scandite dalle stagioni, dalla luce del giorno e da altri fenomeni naturali. Il tempo non aveva una misura precisa come la intendiamo oggi, era fluido e variabile, riflettendo direttamente la relazione tra gli esseri umani e l'ambiente naturale. Con l'avvento del capitalismo, questa concezione del tempo è stata trasformata (ivi), introducendo la necessità di una misurazione precisa e universale del tempo, necessaria per la coordinazione e l'efficienza della produzione industriale e del commercio. Martineau sottolinea come la diffusione

dell'orologio meccanico nel Medioevo abbia segnato una svolta cruciale in questa transizione. L'orologio non misurava solo il tempo con lo scopo di orientare gli individui, ma lo regolava, imponendo una disciplina temporale che rifletteva le nuove esigenze economiche della nascente borghesia capitalista. Il "tempo dell'orologio" è diventato con il passare del tempo un elemento fondamentale nella gestione della forza lavoro, con la giornata lavorativa che veniva frammentata in unità di tempo sempre più piccole, permettendo una maggiore sorveglianza e controllo sul lavoro (Martineau 2017). Il tempo è diventato una risorsa economica, qualcosa che poteva essere "speso" o "risparmiato", e quindi una merce a tutti gli effetti.

La nozione di tempo in Martineau è quindi legata al concetto di alienazione. Nel capitalismo, il tempo, come il lavoro, viene alienato dai lavoratori: essi non sono più padroni del proprio tempo, ma questo è invece subordinato alle necessità del capitale. Il tempo diventa così reificato, trasformato in un'entità astratta e indipendente che domina la vita sociale e personale degli individui.

Martineau approfondisce anche come la globalizzazione del tempo capitalistico attraverso l'introduzione del tempo standard mondiale. Questo processo ha uniformato le diverse concezioni del tempo che esistevano in varie culture, imponendo un unico sistema temporale che rifletteva gli interessi del capitale globale. La standardizzazione del tempo è quindi vista come una forma di dominio culturale ed economico, che contribuisce all'alienazione delle persone dalla loro esperienza vissuta del tempo, sostituendo il tempo "naturale" con un tempo astratto e disincarnato. Martineau offre una visione critica del tempo sotto il capitalismo, vedendolo come un prodotto sociale che riflette le disuguaglianze e le dinamiche di potere della società capitalista (Martineau 2015). Il tempo, lungi dall'essere un fenomeno naturale e neutrale, è per Martineau una costruzione sociale che serve a mantenere e perpetuare i rapporti di produzione capitalistici (ivi). Dopo aver esplorato le teorie di questi due autori contemporanei riguardanti l'alienazione, nel prossimo paragrafo verrà esaminato il pensiero della filosofa Rahel Jaeggi. Jaeggi ha rielaborato il concetto di alienazione in modi particolarmente significativi, offrendo alla comunità accademica preziosi spunti per riflessioni sul fenomeno dell'alienazione nell'era contemporanea.

3.3 L'alienazione come assenza di relazione, Rahel Jaeggi

Rahel Jaeggi, filosofa tedesca contemporanea, ha avuto un impatto significativo sulla teoria critica, soprattutto attraverso la sua rielaborazione del concetto di alienazione. Nel suo lavoro fondamentale, *Alienazione* (2015), Jaeggi affronta e approfondisce il tema con profonde radici nella tradizione filosofica, in particolare nel pensiero di Karl Marx. Nonostante il concetto di alienazione sia stato spesso trascurato o considerato obsoleto nel dibattito filosofico odierno, Jaeggi sostiene con forza la sua continua rilevanza per comprendere le dinamiche della società moderna e per criticare le forme di vita che essa genera. La sua opera dimostra che, contrariamente all'idea che l'alienazione sia un concetto superato, esso offre strumenti preziosi per analizzare e criticare le strutture e le pratiche della società contemporanea. Per Jaeggi, l'alienazione non è solo un fenomeno storico legato alle epoche passate, ma una questione cruciale per la comprensione delle esperienze e delle condizioni di vita degli individui oggi. Essa utilizza il concetto di alienazione per mettere in luce le disuguaglianze e le problematiche presenti nel contesto attuale, offrendo così una riflessione critica sui modi in cui la società moderna modella e limita le esperienze umane.

3. 3.1 L'Alienazione come Disconnessione dal Sé

Jaeggi propone una ridefinizione del concetto di alienazione inteso come una disconnessione più ampia del sé, degli altri e del mondo (Fazio 2020). Jaeggi critica le interpretazioni tradizionali che vedono l'alienazione come una perdita di una essenza o natura umana originaria.

Jaeggi propone di intendere l'alienazione come una forma di vita che non funziona (ivi), come una vita in cui gli individui non riescono a relazionarsi in modo significativo con se stessi e con il mondo circostante. In altre parole, l'alienazione è una modalità di vita in cui le persone si sentono estranee a ciò che fanno, a chi sono e agli altri, una condizione che impedisce loro di realizzare pienamente il proprio potenziale. Questo approccio consente a Jaeggi di parlare di alienazione senza dover ricorrere a concetti essenzialisti,

ma piuttosto di concentrarsi sui modi concreti in cui le persone vivono e sperimentano la propria esistenza (2015).

3.3.2 L'Alienazione come Critica delle Forme di Vita

Tra i concetti più importanti proposti da Rahel Jaeggi c'è sicuramente quello delle "forme di vita" per spiegare come l'alienazione non sia soltanto un problema individuale, ma anche sociale e collettivo. Le forme di vita, sono dei modelli attraverso cui gli individui organizzano e strutturano le loro esistenze, comprendendo sia le pratiche quotidiane che le istituzioni sociali. Jaeggi chiarisce che:

"Le forme di vita non sono opzioni individuali, ma configurazioni sociali storicamente determinate che plasmano la nostra esistenza in modo profondo e pervasivo. Non sono semplicemente una cornice in cui avvengono le nostre azioni, ma sono costitutive del modo in cui ci relazioniamo al mondo e agli altri" (Jaeggi 2017:45).

In questa prospettiva, le forme di vita non sono entità statiche o naturali, ma configurazioni dinamiche che emergono dalle pratiche sociali e dalle interazioni umane. Queste configurazioni sono costantemente soggette a modifiche e trasformazioni, influenzate da cambiamenti storici, culturali ed economici. L'alienazione, secondo Jaeggi, emerge quando queste forme di vita non riescono a fornire agli individui un senso di appartenenza, significato e autodeterminazione. Jaeggi sviluppa una forma di critica immanente delle forme di vita, ovvero una critica che giudica il soggetto o la forma di vita secondo criteri che sono impliciti negli stessi oggetti della critica. Questo tipo di critica si differenzia dalle critiche esterne che applicano standard normativi estranei alle forme di vita esistenti. Invece, la critica immanente si basa sulla valutazione delle forme di vita secondo le loro stesse promesse e obiettivi dichiarati, mettendo in luce le discrepanze tra questi ideali e la loro effettiva realizzazione. Jaeggi esprime questo approccio affermando:

"La critica immanente, come suggerito, giudica una pratica o una forma di vita non attraverso norme o ideali esterni, ma in base ai propri criteri interni. La forza della critica immanente risiede nel fatto che essa non impone standard estranei, ma cerca di far emergere le contraddizioni interne e le incoerenze presenti nelle pratiche stesse." (Jaeggi 2017: 286-287)

Tutto ciò ci permette di esaminare in che misura le forme di vita siano in grado di soddisfare le esigenze degli individui che le abitano, e in che modo queste forme possono essere migliorate attraverso un processo di riflessione e trasformazione collettiva (Jaeggi 2017).

Uno degli elementi chiave dell'analisi di Rahel Jaeggi riguarda la sua enfasi sul potenziale trasformativo che può derivare dalla critica all'alienazione. Contrariamente alla visione che considera l'alienazione come una condizione inevitabile e ineluttabile della modernità, Jaeggi propone che una maggiore consapevolezza delle dinamiche di alienazione possa effettivamente stimolare una trasformazione delle forme di vita che generano tale condizione. Questo processo di trasformazione richiede un ripensamento delle strutture sociali e delle pratiche quotidiane, in modo che possano supportare una vita in cui gli individui si sentano connessi a se stessi, agli altri e al mondo in modo significativo e autentico (Jaeggi 2017).

Nel suo approccio, Jaeggi definisce le "forme di vita" come più di semplici frutti delle scelte personali; esse rappresentano un intreccio di pratiche sociali condivise e relazioni intersoggettive che modellano le identità individuali e orientano le azioni degli individui. Esse includono non solo le istituzioni sociali e politiche, ma anche le norme culturali, le convenzioni morali e i modi in cui le persone interagiscono e costruiscono il loro mondo. In questo senso, le forme di vita sono sia il contesto in cui gli individui vivono le loro vite sia i mezzi attraverso i quali essi cercano di realizzare se stessi (ivi). Jaeggi critica l'idea che le forme di vita siano esclusivamente una questione di preferenze individuali o di gusti personali, sostenendo che questa concezione porterebbe a una visione relativistica e passiva delle strutture sociali esistenti. In alternativa, propone che la riflessione pubblica e filosofica sulle forme di vita sia una condizione essenziale per la trasformazione delle condizioni di vita e per farle proprie:

"Criticare una forma di vita dall'interno significa valutare le pratiche e le istituzioni non secondo un'ideale esterno, ma secondo le loro stesse pretese e promesse. Questo tipo di critica rende visibile la discrepanza tra gli ideali professati e la loro realizzazione pratica, offrendo un modo per comprendere e affrontare le patologie sociali." (ivi:288)

La trasformazione delle forme di vita, è essenziale adottare un impegno attivo per identificarne le carenze e per cercare modi di risolverle, attraverso un processo collettivo di apprendimento e innovazione. Questo approccio riflette una visione dinamica e processuale delle forme di vita, che non sono mai completamente fisse o determinate, ma sempre aperte a cambiamenti e miglioramenti.

Un ulteriore aspetto fondamentale nella critica delle forme di vita è la connessione tra alienazione e autonomia. Jaeggi sostiene che l'alienazione si manifesta quando le forme di vita impediscono agli individui di sviluppare e realizzare la propria autonomia, intesa come la capacità di appropriarsi delle proprie azioni e decisioni in modo significativo. Le forme di vita alienanti sono quelle che limitano questa capacità, imponendo norme e aspettative che non risuonano con i bisogni e i desideri degli individui. La critica immanente, quindi, mira a rivelare queste limitazioni e a suggerire vie per superarle (Jaeggi 2022).

La critica delle forme di vita, come concepita da Jaeggi, è un progetto etico e politico con implicazioni concrete per la vita quotidiana. Essa invita a un esame critico delle nostre abitudini, delle nostre istituzioni e dei nostri rapporti sociali, al fine di costruire una società più giusta e inclusiva, in cui ogni individuo possa trovare un senso di appartenenza e di realizzazione personale. Questo richiede un ripensamento delle strutture esistenti e la promozione di nuove forme di vita che siano in grado di rispondere meglio alle sfide contemporanee (ivi).

Infine, Jaeggi suggerisce che la trasformazione delle forme di vita deve avvenire attraverso un processo di sperimentazione e di apprendimento continuo, ma richiede una disponibilità a confrontarsi con nuove esperienze e a mettere in discussione le proprie convinzioni, alla ricerca di modi migliori per vivere e convivere. Le forme di vita non devono essere accettate come date o immutabili, ma devono essere costantemente

rielaborate e trasformate in risposta ai cambiamenti storici e alle nuove esigenze sociali. La critica immanente di Jaeggi, quindi, mira a promuovere un atteggiamento creativo e propositivo nei confronti del cambiamento sociale (Jaeggi 2017).

3.3.3 Alienazione e Identità

Rahel Jaeggi offre una prospettiva interessante sul tema dell'alienazione, specialmente quando la mette in relazione con l'identità. Oggi, le identità non sono più fisse o predeterminate come una volta, ma sono in continua evoluzione; questa flessibilità, se da un lato offre nuove opportunità, dall'altro può anche creare difficoltà per chi cerca di integrare le diverse dimensioni della propria identità in un insieme coerente.

Nel pensiero sull'alienazione di Jaeggi, l'alienazione emerge quando le persone non riescono a trovare una coerenza tra le diverse parti della loro identità a causa di aspettative sociali, pressioni culturali o anche conflitti interni. Non è semplice navigare tra tutte queste diverse aspettative e trovare un equilibrio che consenta di vivere in modo significativo e coerente. È un po' come cercare di tenere insieme i pezzi di un puzzle, ma i pezzi continuano a cambiare forma. Il concetto di "appropriazione" di Jaeggi si riferisce quando le persone non riescono a dare un senso alle proprie esperienze o a integrarle in una narrazione coerente della loro identità.

La capacità di appropriazione è strettamente legata alla vulnerabilità. Quando ci identifichiamo e impegniamo con certi progetti, relazioni o valori, ci esponiamo inevitabilmente al rischio di fallimenti e delusioni. Tuttavia, Jaeggi crede che questa vulnerabilità sia fondamentale perché dà significato alla vita. Per vivere autenticamente, è necessario un coinvolgimento con il mondo che ci rende vulnerabili, ma che ci permette anche di crescere e trasformarci. Al contrario, se ci distacciamo troppo, rischiamo di cadere in una forma di alienazione da noi stessi, che ci priva di senso e riduce la nostra capacità di vivere pienamente.

La vera sfida, secondo Jaeggi, è trovare il modo di negoziare e integrare le diverse parti dell'identità in modo che contribuiscano a una vita significativa e appagante. Nella costruzione dell'identità, Jaeggi enfatizza l'importanza della riflessione critica e

dell'impegno etico. Per lei, l'identità non è solo una somma di esperienze e ruoli, ma il risultato di un processo continuo di interpretazione e integrazione. Questo lavoro su se stessi è necessario per superare l'alienazione e costruire un'identità coerente e autentica. Riflettere criticamente su di sé permette di riconoscere le proprie contraddizioni interne e di lavorare per risolverle, integrando le diverse parti del sé in un tutto coerente (ivi).

Jaeggi vede la trasformazione dell'identità come un processo dinamico e aperto. L'identità non è mai completamente fissa o definitiva, ma è sempre in evoluzione, influenzata dalle esperienze, dalle relazioni e dalle circostanze storiche e culturali. Jaeggi suggerisce che l'alienazione può essere superata solo attraverso questo impegno continuo per l'autocomprensione e la realizzazione di sé. In conclusione, Jaeggi non vede l'alienazione come una condizione inevitabile, ma piuttosto come un'opportunità per la trasformazione. In sintesi, Jaeggi non considera l'alienazione come una condizione inevitabile, ma come un'opportunità per la trasformazione. Attraverso una critica delle forme di vita e un rinnovato senso di appropriazione del sé, è possibile superare l'alienazione e costruire un'identità coerente e significativa. Questo processo richiede non solo una riflessione critica sulle proprie esperienze e desideri, ma anche un impegno attivo per modificare le condizioni sociali e culturali che influenzano la formazione dell'identità. Jaeggi ci invita a vedere l'identità come un progetto aperto, in cui l'autonomia e l'autenticità possono essere perseguite attraverso un continuo processo di negoziazione, riflessione e crescita.

3.3.4 Critica delle Soluzioni Tradizionali

Rahel Jaeggi offre una critica approfondita delle soluzioni tradizionali al problema dell'alienazione, concentrandosi principalmente su due approcci: il liberalismo e il comunitarismo. Entrambi questi approcci hanno avuto un ruolo importante nel dibattito filosofico, ma Jaeggi evidenzia alcune limitazioni nel modo in cui affrontano le radici sociali e strutturali dell'alienazione.

Il liberalismo, con il suo accento sull'autonomia e la libertà di scelta è spesso considerato come un antidoto all'alienazione. Tuttavia, secondo Jaeggi il liberalismo tende a ignorare le condizioni sociali che effettivamente limitano le possibilità di autodeterminazione.

L'idea che ognuno debba essere libero di perseguire i propri obiettivi è sicuramente affascinante, il liberalismo spesso trascura il fatto che le condizioni materiali e sociali possono ostacolare questa libertà.

Il comunitarismo, invece, che sottolinea l'importanza della comunità e delle relazioni sociali, sembra rispondere a queste carenze. Jaeggi apprezza il modo in cui il comunitarismo riconosce la dimensione sociale dell'esistenza umana, sottolineando come l'individuo sia sempre inserito in un contesto di relazioni interpersonali. Tuttavia, anche qui ci sono dei rischi: comunitarismo può facilmente trasformarsi in una forma di conformismo che soffoca l'individualità. Questo è un pericolo concreto, soprattutto quando la comunità diventa oppressiva, imponendo valori e norme rigidi che lasciano poco spazio alla diversità.

Jaeggi cerca quindi una via di mezzo tra queste due prospettive, puntando su una concezione della libertà che non sia né puramente individualistica né troppo comunitaria. Per lei, l'alienazione si può superare solo attraverso una ristrutturazione delle forme di vita che permetta agli individui di essere autentici senza dover rinunciare ai legami sociali. In altre parole, la società dovrebbe essere un luogo di negoziazione e cambiamento continuo, dove le strutture sociali e le identità personali si evolvono insieme. Questa idea di "riconfigurazione critica delle forme di vita" è centrale nel pensiero di Jaeggi.

Questa nuova rielaborazione implica che le forme devono essere costantemente rielaborate in risposta ai cambiamenti sociali ed economici. Jaeggi enfatizza l'importanza di un approccio critico che non si limiti a descrivere le forme di vita esistenti, ma che le metta in discussione per promuovere un cambiamento sociale significativo. In particolare, critica le soluzioni che propongono un ritorno a forme di vita tradizionali o idealizzate. Queste soluzioni, secondo lei, tendono a ignorare la complessità della modernità e la necessità di autonomia individuale che caratterizza la società contemporanea. Ad esempio, tornare a una comunità tradizionale può sembrare una soluzione attraente per chi si sente alienato dalla vita moderna, ma rischia di portare a nuove forme di oppressione e conformismo. Jaeggi sostiene che la soluzione all'alienazione non può consistere in un ripiegamento sul passato, ma deve comportare una trasformazione creativa delle forme di vita attuali.

Infine, Jaeggi critica l'approccio paternalistico spesso presente nelle soluzioni tradizionali all'alienazione, caratterizzato dall'imposizione di un modello predefinito di vita buona

senza considerare le aspirazioni e le esperienze individuali. Secondo Jaeggi, questo approccio non solo fallisce nel risolvere l'alienazione, ma può anche aggravare la situazione. Invece di imporre un modello rigido, Jaeggi propone un approccio più flessibile e partecipativo, che consenta agli individui di contribuire attivamente alla definizione delle forme di vita che desiderano vivere.

3.3.5 La Rilevanza dell'Alienazione nella Modernità

La globalizzazione, la digitalizzazione e il cambiamento sociale accelerato hanno creato un mondo in cui le persone si sentono sempre più disconnesse da se stesse, dagli altri e dal contesto in cui vivono. In questo contesto, l'alienazione non è solo un problema individuale, ma un fenomeno sociale diffuso che richiede una risposta collettiva.

Jaeggi osserva che l'esperienza moderna dell'alienazione è aggravata dalla complessità delle dinamiche sociali contemporanee, poiché, da un lato, la modernità promette maggiore libertà e opportunità per l'autorealizzazione, dall'altro, queste stesse dinamiche portano spesso a una maggiore frammentazione e disorientamento, poiché le persone devono confrontarsi con un mondo sempre più complesso e incerto. Questo paradosso, in cui la promessa di libertà si accompagna a un crescente senso di impotenza, è al centro dell'analisi di Jaeggi sull'alienazione nella modernità. La globalizzazione, ad esempio, ha avuto un impatto profondo sulle forme di vita e sulle identità individuali, ha creato nuove opportunità di interazione, ma ha anche introdotto nuove forme di disuguaglianza e esclusione. Le persone possono sentirsi alienate non solo perché sono isolate, ma anche perché le loro vite sono sempre più determinate da forze globali fuori dal loro controllo. Jaeggi insiste sul fatto che affrontare l'alienazione richiede una comprensione profonda delle dinamiche sociali e culturali che la producono. Non basta adattarsi alle condizioni esistenti; è necessario impegnarsi in una critica radicale delle strutture sociali che impediscono agli individui di vivere in modo autentico e significativo. Questo implica non solo una riforma delle istituzioni esistenti, ma anche un ripensamento delle nozioni di identità, comunità e autonomia, in modo che possano supportare una vita più integrata e soddisfacente.

Un altro aspetto della modernità che Jaeggi analizza è il cambiamento rapido delle condizioni di vita, in cui un individuo può sentirsi disorientato e incapace di trovare un punto di riferimento stabile. Questo senso di precarietà può portare a una forma di alienazione in cui gli individui si sentono distaccati non solo dal mondo che li circonda, ma anche da se stessi.

Jaeggi vede l'alienazione come una patologia sociale che non riguarda solo gli individui, ma l'intera struttura della società. Per affrontare questa patologia, propone una critica delle forme di vita che vada oltre la semplice denuncia delle ingiustizie sociali. Questa critica deve essere accompagnata da un impegno per la trasformazione delle condizioni di vita, attraverso un processo di riflessione collettiva e di azione politica.

Infine, Jaeggi avverte che la soluzione all'alienazione non può essere trovata in un ritorno nostalgico al passato, ma richiede una riorganizzazione delle strutture sociali e culturali che influenzano le nostre esistenze. In conclusione, per Jaeggi, il concetto di alienazione rimane uno strumento fondamentale per comprendere e affrontare le sfide della modernità. In un mondo sempre più complesso e interconnesso, l'alienazione offre una chiave di lettura per analizzare le condizioni di vita contemporanee e immaginare possibili vie di trasformazione. Jaeggi invita a una riflessione critica sulle strutture sociali e le dinamiche culturali che producono alienazione, con l'obiettivo di costruire una società più equa e umana.

3.4 Le critiche al concetto

Le problematiche epistemologiche che portarono questo concetto ad un oblio accademico-pubblico sono diverse. Nella pratica, si pensa che ci siano tutti gli elementi che suggeriscono a chi scrive che questo concetto debba essere ripreso e inserito nella cassetta degli attrezzi dei filosofi e perchè no, anche dei sociologi. In questa ultima sezione nel testo si analizzano i motivi della crisi che questo concetto ha attraversato verso l'inizio degli anni novanta del novecento. “In questo marasma non manca chi, ritenendo il concetto di alienazione ormai inutilizzabile, scrive per esso sentiti i necrologi : In quanto termine che si vorrebbe scientifico, l'alienazione è morta per eccesso di pretese e sovraccarico. *Requiescat in pace* ([McClung 1972:121](#)). Tra le diverse critiche epistemologiche che hanno permesso l'oblio dell'alienazione le principali sono: obiezioni di essenzialismo; paternalismo e riduzionismo. Come abbiamo riportato in precedenza,

l'alienazione si riferisce ad una condizione in cui l'individuo si sente "*A stranger in the world that he himself has made*". Vive, quindi, la propria vita come una vita estranea a sé. La filosofa tedesca Rahel Jaeggi nella sua opera *Alienazione, attualità di un problema filosofico e sociale*, scritto recentemente, nell'introduzione, chiaramente afferma: "Il presente libro può essere letto come una difesa filosofica della legittimità della categoria di Alienazione" (2015:6). Uno dei compiti che si assume la filosofa nella sua trattazione è quello di affrontare le critiche rivolte a tale concetto e sciogliere i vari nodi teorici che ne hanno comportato l'oblio. In questa sezione del lavoro, verranno analizzate queste critiche per meglio capire e leggere la storia di questa categoria analitica. Tra i motivi delle obiezioni di essenzialismo, paternalismo e riduzionismo, si trova facilmente la caratteristica di oggettivismo e reificazione che i pensatori dell'alienazione hanno prodotto. Infatti, questi pensatori, nel teorizzare l'alienazione come un "essere fuori di sé" hanno implicitamente riconosciuto l'esistenza di un sé primordiale e l'obiettivo primario di un "ritorno al sé". Questa credenza che esista un sé primordiale e puro è la principale debolezza dell'alienazione. Questa critica è anche chiamata "critica di essenzialismo" in quanto si creda ad un'essenza che precede l'essenza". Come sottolinea Piromalli:

"L'alienazione non può essere un fenomeno che si verifica quando un vero sé viene per per qualche motivo soppiantato da un falso sé, il quale distorce alcune qualità e capacità proprie dell'essere umano" (2023: 83).

Il sé dell'individuo non è intaccato ed annullato durante l'alienazione, proprio perché secondo le teorie sociali non esiste un sé storico, esso si realizza ed è in divenire. Questo ragionamento intacca le principali teorie dell'alienazione che sono emerse nel Novecento. La critica di essenzialismo mossa ai "filosofi dell'alienazione" si basa quindi sull'idea che non esista un'essenza umana, come pensava invece Marx scrivendo della *Gattungswesen*. Un'altra critica mossa ai teorici dell'alienazione è che essi assumono la presunzione di sapere e di vedere, in maniera esoterica, cosa sia giusto e dettare legge su come gli individui dovrebbero vivere una *vita buona*. In questa, definita critica al paternalismo, ci si riferisce spesso al pensiero di Marcuse. Il filosofo, come è stato detto, nella sua opera *L'uomo ad una dimensione* critica fortemente gli individui come individui passivi e soggetti alle dinamiche consumistiche, come vittime inconsapevoli che non sono

capaci di vedere le loro catene, oltre che a trovare un modo per romperle. Egli parla, a proposito, di falsa coscienza. Il lato critico di questa concezione dell'alienazione è la sua inconsapevolezza. Essere alienati significa, secondo le prospettive definite paternalistiche, esserlo inconsapevolmente, gli individui non si rendono conto di essere alienati, agiscono senza intelligenza e con analfabetismo sociale. Il teorico commette l'errore paternalistico di erigersi su una cattedra in alto su una torre d'avorio dove può giudicare le masse come passive e impotenti. Risolvere questo nodo problematico non è facile perché non si deve eliminare la concezione involontaria dell'alienazione perché così facendo ogni forma di istituzione o organizzazione macro-sociale non sarebbe mai definita come agente di alienazione. Gli individui alienati, se si rispetta ciecamente la critica di paternalismo, lo sarebbero solo nella parte più profonda della loro psiche e non ci sarebbe spazio ad una analisi filosofico-critica di larga scala. Per superare il paternalismo delle teorie dell'alienazione bisogna dare voce agli individui cercando di capire il loro senso, attraverso una filosofia maieutica andando ad indagare i motivi che potrebbero portare l'alienazione.

“Questo procedimento comunicativo dovrà avere, al contempo la forma di un dischiudimento di mondo (cercare cioè di illuminare sotto una luce diversa ciò che è familiare al soggetto) ed essere portato avanti dal teorico con la consapevolezza che le sue ipotesi potrebbero essere sbagliate, e che esse verranno validate solo quando il soggetto le confermerà” ([Piromalli 2023:95](#)).

Un'altra critica, meno conosciuta ma comunque importante è quella post-strutturalista avanzata da Foucault (Jaeggy 2018). Foucault, oltre che criticare l'essentialismo intrinseco nel concetto di alienazione e, di converso, della libertà assoluta del soggetto, afferma che sia inconciliabile il rapporto individuo-potere. Non esiste un soggetto al di là del potere. La critica post strutturalista che il filosofo francese muove al concetto di alienazione è intricata e si fonda su una profonda riconsiderazione della nozione di *soggettività*. Questa critica rientra nell'ambito della cosiddetta "critica poststrutturalista del soggetto". Foucault critica l'idea di soggettività che presuppone un "io" autonomo, stabile e libero dalle influenze esterne. In contrasto con la tradizione umanistica e fenomenologica che vede il soggetto come entità autonoma, Foucault sostiene che il

soggetto è una costruzione storica e sociale, *modellata e costituita attraverso dinamiche di potere*. Secondo Foucault, il potere non è solo una forza negativa che reprime, ma anche una forza produttiva che crea realtà sociali e forme di soggettività. Questo potere pervade tutte le dimensioni della vita sociale, senza lasciare spazio a un "fuori" o un "dentro" chiaramente separati. Il potere è onnipresente e opera attraverso una rete di relazioni in cui tutti siamo immersi e che ci costituiscono come soggetti. La teoria dell'alienazione, specialmente in Marx, presuppone un soggetto che, in origine, è non alienato, autentico, e che poi viene alienato dalle strutture economiche e sociali (ad esempio, nel processo di produzione capitalista). Questo implica l'idea di un "dentro" autentico del soggetto e un "fuori" alienante rappresentato dalla società e dalle sue istituzioni. Foucault rigetta questa dicotomia dentro/fuori perché, nella sua visione, non esiste un "dentro" autentico che sia antecedente e separato dalle dinamiche di potere. Non possiamo parlare di un soggetto originariamente non alienato che poi viene corrotto dal potere, poiché il soggetto è sempre già inserito in una rete di relazioni di potere che lo costituiscono. Di conseguenza, l'idea di alienazione presuppone una purezza originaria del soggetto che Foucault considera illusoria. Quindi, quando Foucault dice che il soggetto è sottomesso alle dinamiche del potere e al contempo costituito da esse, intende che il potere è intrinseco alla nostra stessa esistenza come soggetti. Non esiste un'area della vita umana che sia fuori dal potere; il potere non solo reprime ma anche forma e modella le nostre identità, desideri e comportamenti. Per questo motivo, secondo Foucault, parlare di alienazione in termini classici non ha senso. La condizione di "non alienazione" non è mai esistita perché non esiste un soggetto preesistente al potere. Ogni critica al potere deve quindi confrontarsi con il fatto che il soggetto è sempre già costituito dal potere stesso.

Capitolo IV

L'alienazione sociale, una definizione conclusiva

Dopo aver trattato i filosofi e i sociologi che hanno riportato l'alienazione in prima linea nella diagnosi della realtà sociale, il lavoro si concluderà con lo studio più recente ricercato in letteratura riguardo al tema oggetto di questa tesi. La filosofa che ha ritrattato il concetto di alienazione sociale è Eleonora Piromalli, che di recente, 2023, ha pubblicato il lavoro conclusivo sull'alienazione intitolato: *L'alienazione sociale oggi, una prospettiva teorico critica* (2023).

La filosofa in questo lavoro offre subito una definizione completa di questo concetto:

“L'alienazione sociale è un fenomeno pratico, socialmente causato, caratterizzato dal farsi estraneo di ciò che è proprio: forme di organizzazione sociale sviluppate dagli esseri umani si presentano agli occhi dei loro stessi creatori Come forse autonome, immodificabili e prescrittive, di cui essi non si riconoscono più come autori, mentre azioni, percezioni e aspirazione dei soggetti si fanno a essi estranee, sottratte a quella che questi ultimi potrebbero altrimenti intendere come la loro più profonda volontà” (2023: 33)

E' importante notare come tra le principali definizioni del concetto che sono state analizzate in questo lavoro, spesso la questione dell'assenza di relazione verso un'entità che possa essere sociale o individuale ritorna tra gli autori. Quindi, l'essenza del concetto di Alienazione sociale risiede nella sua relazione deficitaria che l'individuo sociale ha con il mondo esterno oppure con se stesso. L'alienazione sociale è un “farsi estraneo di ciò che è proprio”(Jaeggy 2018), ma si sottolinea come non si tratti di un perdere una relazione con il mondo sociale o con se stessi che un tempo invece esisteva. Infatti la studiosa evidenzia come forse sarebbe più corretto affermare “apparire come estraneo di ciò che è proprio” (Piromalli 2023) per evidenziare come sono sempre gli individui gli artefici di se stessi e del mondo sociale, nessun altro. La questione dell'appartenenza al mondo sociale viene percepita come illusoria per un individuo che si sente alienato, che vede i processi sociali come non dipendenti dalla sua agency, ma non si tratta solo di

processi sociali, ma anche di emozioni e sentimenti individuali. Un grande aggiornamento offerto dalla filosofa Piromalli è stato quello di aver inquadrato diverse determinanti dell'alienazione sociale. Essa, infatti, non riguarda esclusivamente la perdizione dell'individuo rispetto ai movimenti dei processi macro-sociali, ma esistono momenti in cui si tratta di fenomeni meso e anche micro. Queste determinazioni sociali dell'alienazione sociale sono tre: Alienazione sociale sovraindividuale, soggettiva pratica e psicologica.

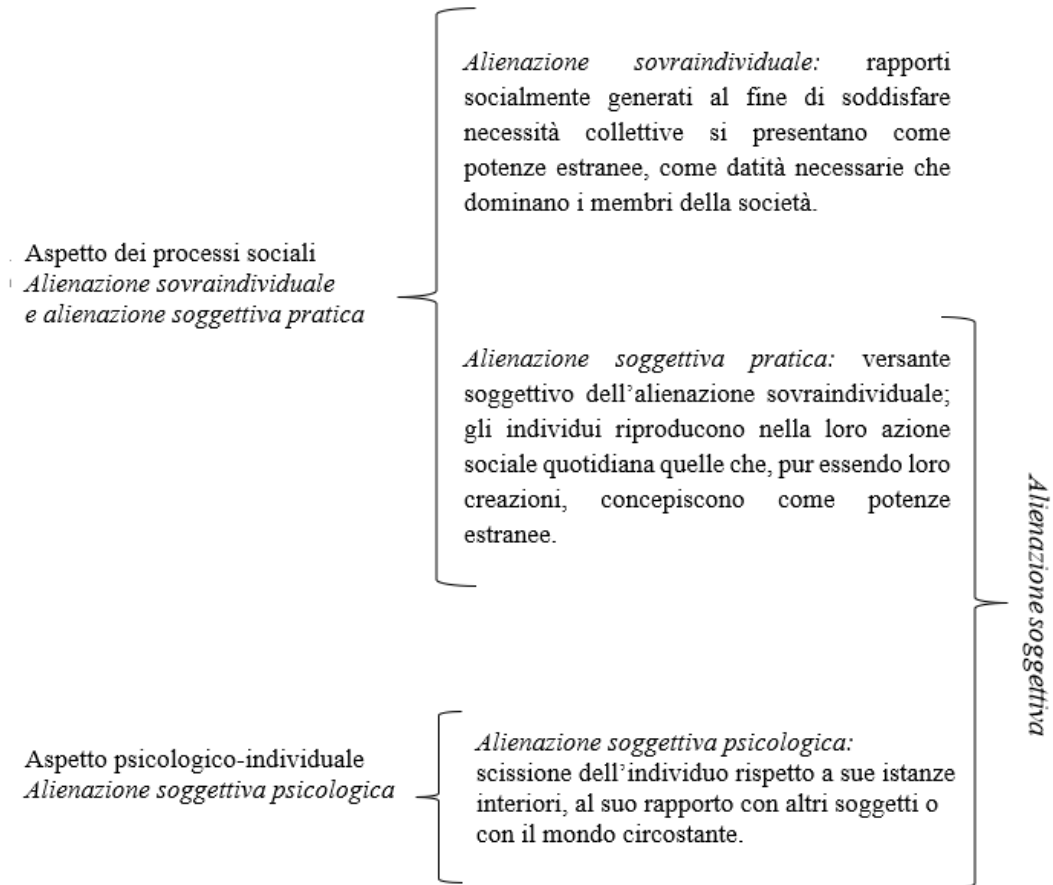
Questa suddivisione permette di studiare il concetto non solo da una prospettiva limitata come quella macro-sociale, ma anche come un fenomeno più vicino agli individui, radicato nelle loro pratiche quotidiane, fino ad arrivare ad una comprensione psicologica e strettamente micro-sociale. Ogni determinazione della alienazione rappresenta una caratteristica dell'alienazione, garantendo così un'analisi più accurata e dettagliata dei fenomeni alienanti che viviamo oggi.

Come spiega la filosofa:

“Per comprendere se un fenomeno che incontriamo nella società sia alienazione sociale e, nel caso lo sia, quali siano le sue cause e come si riproduca, bisogna quindi stabilire, prima di tutto, se esso corrisponda a un'occorrenza socialmente causata del >> farsi estraneo di ciò che è proprio>>; successivamente si tratta di esaminare come le tre determinazioni si configurino rispetto alle altre nel caso concreto” (Piromalli 2023:34)

Di seguito verranno esplorate queste determinazioni sociali dell'alienazione: l'alienazione sovraindividuale, l'alienazione soggettiva pratica e l'alienazione psicologica.

Fig.1: Alienazione sovraindividuale, alienazione soggettiva pratica e alienazione soggettiva psicologica. Fonte: Piromalli 2023, pag 35.



4.1 Alienazione Sovraindividuale

L'alienazione sovraindividuale è la prima forma di alienazione che deve essere analizzata quando si tratta di questo tema. Infatti, essa rappresenta il momento in cui l'essenza responsabile dell'alienazione riguarda i fenomeni macro-sociali, che trascendono l'individuo, almeno nei suoi effetti. L'alienazione sovraindividuale è quello che sussiste quando gli individui sono dominati da organizzazioni sociali, istituzioni, che loro stessi hanno creato per i propri fini. Queste organizzazioni finiscono per essere lette come autonome, non avendo niente a che fare con gli individui e gruppi sociali che le hanno create. Quindi, rappresenta una fattispecie che supera la mera realtà personale e, al contrario, si ritrova nelle istituzioni e nelle strutture sociali che diventano dirigenti. Marx ed Engels, nell'ideologia tedesca del 1846 affermavano:

fin tanto che l'attività è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata" (2008; 33).

Gli autori riportano la loro idea di quella che sarà successivamente definita "alienazione oggettiva". Questa lettura viene ricondotto da Piromalli alla alienazione sovra individuale, si evince, infatti come ciò che rende l'alienazione un fenomeno sovra individuale è proprio l'involontaria percezione della realtà sociale come un'entità naturale, una datità immodificabile che agisce sugli individui senza che essi vedano questa come da loro determinata. La domanda che Piromalli non si pone è se effettivamente questa alienazione sia intravista oppure sia direttamente voluta, accettata nonostante tutto. Si intende: se gli individui diventassero consapevoli che le organizzazioni sociali che fanno parte del sistema sociale siano a loro sottoposte in quanto loro stessi le hanno create, avrebbero la determinatezza per cambiarle? Gli individui contemporanei, senza ideologie posso cambiare le istituzioni sociali?

L'alienazione sociale sovraindividuale riportata da Piromalli viene accostata ad un altro concetto che ha avuto molta fortuna nell'ambito accademico del secolo scorso, si tratta del concetto di reificazione teorizzato da Berger e Luckmann nella loro opera: *La realtà come costruzione sociale* (1966).

In quest'opera gli autori descrivono il loro approccio costruttivistico nella lettura del mondo sociale, essi infatti, come si evince dal titolo affermano:

"L'ordine sociale non è biologicamente dato o derivato da alcun dato biologico nelle sue manifestazioni empiriche. L'ordine sociale, inutile dirlo, non è dato neppure nell'ambiente naturale dell'uomo, sebbene particolari caratteristiche di quest'ultimo possano influenzare alcuni aspetti di un ordine sociale (ad esempio, le sue disposizioni economiche o tecnologiche). L'ordine sociale non fa parte della 'natura delle cose' e non può essere derivato dalle 'leggi della natura'. L'ordine sociale esiste solo come prodotto dell'attività umana." (1986: 69).

Il mondo sociale è quindi prodotto dagli individui che, durante il manifestarsi della loro esistenza, iniziano a viverlo come un mondo alieno, non da loro prodotto, questa è l'alienazione sovraindividuale. Per fare un esempio, quando l'essere umano, per la propria sussistenza, ha deciso il modo di produzione per ottenere risorse, ne ha scelto uno fra tanti. L'attività scelta per ottenere queste risorse si è poi radicata e ha perso il suo carattere storicamente determinato. Questo fenomeno è anche descritto da Berger e Luckmann come reificazione:

"La reificazione è l'apprensione dei fenomeni umani come se fossero cose, cioè in termini non umani o, possibilmente, sovrumani. Un altro modo di esprimerlo è che la reificazione è l'apprensione dei prodotti dell'attività umana come se fossero qualcosa di diverso da prodotti umani, come fatti di natura, risultati di leggi cosmiche o manifestazioni della volontà divina. La reificazione implica che l'uomo è capace di dimenticare la sua stessa paternità del mondo umano, e, ancora, che la dialettica tra l'uomo, il produttore, e i suoi prodotti viene persa nella coscienza." (1986: 106)

Questa forma di alienazione è quella che è stata più analizzata nella storia del pensiero filosofico, come si evince dal primo capitolo di questo testo. L'alienazione sovraindividuale è stata letta come unica forma di alienazione, anche se Marx approfondirà quella che chiameremo alienazione psicologica nei suoi *Manoscritti* (1844).

Con il tempo questo concetto subirà una virata volta a favore di una concezione psicologica dell'alienazione, in particolare nella riattualizzazione di Jaeggy che si tratterà nella sezione delle critiche all'alienazione

4.2 Alienazione soggettiva pratica

L'alienazione soggettiva pratica è una delle tre forme di alienazione e riguarda l'altra faccia della medaglia dell'alienazione sovraindividuale. Questa categoria dell'alienazione è storicamente inedita in quanto si è sempre analizzata l'alienazione prendendone il suo lato macro sociale oppure quello strettamente micro-psicologico. Piromalli riconosce fortemente il bisogno di una rivisitazione del concetto nel suo senso macro-sociologico ma riconosce che esistono determinazioni delle alienazioni che non possono essere lette solo da una dimensione sovraindividuale. E' importante sottolineare che per "soggettiva pratica" non si intende un tipo di alienazione che riguarda la mera individualità del soggetto, ma invece la sua riproduzione di atteggiamenti, azioni volti al mantenimento delle istituzioni o organizzazioni sociali alienanti. Essa si manifesta nella fattispecie delle esperienze quotidiane dei soggetti. L'alienazione sovraindividuale infatti, non nasce dal nulla, come se fosse comparsa dal nulla, né si mantiene autonomamente. Ogni individuo durante il suo agire sociale quotidiano mette in atto delle pratiche, degli atteggiamenti routinari che riflettono le sue abitudini e la "grammatica della sua vita". L'alienazione soggettiva pratica è inscindibile dall'alienazione sovraindividuale in quanto una viene riprodotta dall'altra, infatti è molto difficile che un individuo alienato nella sua dimensione soggettiva pratica non sia anche alienato da agenti sovraindividuali.

Un carattere di questa forma di alienazione è l'inconsapevolezza degli individui che riproducono pratiche alienanti. Essi non sono coscienti delle determinazioni alienanti intrinseche nelle loro pratiche sociali, in quanto esse sono routinarie, vengono prodotte in maniera automatica. Quindi si sottolinea la caratteristica processuale di questa forma di alienazione, in quanto essa viene riprodotta continuamente nel tempo e le pratiche che la riguardano si cristallizzano e gli individui che le mettono in atto non si rendono conto della loro origine.

4.3 Alienazione soggettiva psicologica

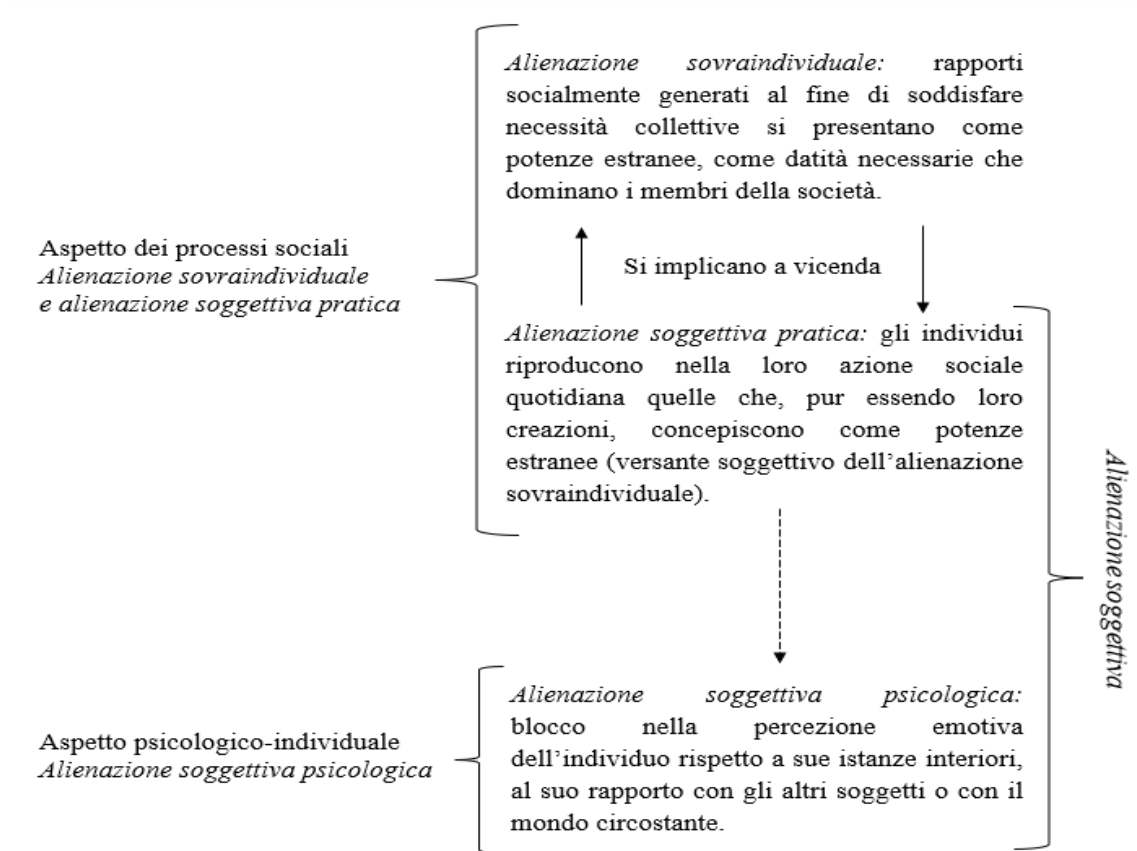
L'alienazione soggettiva psicologica è l'ultima forma di determinazione dell'alienazione descritta da Piromalli, la chiusura del cerchio analitico di questo fenomeno. L'alienazione sociale, come detto, deve essere letta nella sua interezza, ed essa è per questo considerata come tripartita in quanto la complessità sociale non può esimere i filosofi da una trattazione capillare di un fenomeno come l'alienazione. L'alienazione soggettiva psicologica, come si evince dal nome, ha a che fare con l'individualità dei soggetti, essa è stata ben analizzata da Jaeggy (2018).

Questa forma di alienazione psicologica riguarda una scissione avvenuta all'interno del soggetto. L'interiorità di questo soggetto non va però letta come una realtà solida, fissa e astorica che si è scissa in un certo momento ed ha comportato l'alienazione nel soggetto. Per spiegare questo concetto la filosofa Piromalli afferma:

“avere un rapporto non alienato con sé, con la propria interiorità, vuol dire semplicemente, in maniera alquanto formale, essere il più possibile liberi da blocchi emotivi, riuscire a percepire e ascoltare quanto più liberamente i propri stati d'animo, le proprie sensazioni e pensieri, comunicare quanto più apertamente con le proprie convinzioni sia emotive che razionali e poter negoziare con esse o arrivare a mutarle, senza essere rigidamente diretti da un'istanza piuttosto che un'altra.” (2023:47).

L'alienazione psicologica agisce sull'individuo quando esso sente delle emozioni, sentimenti, pensieri che bloccano e rendono fragile la sua vita. Egli reprime e nega a se stesso questi pensieri che dovrebbero, invece, essere liberati. È importante sottolineare che, seppur il rapporto tra alienazione sovraindividuale e soggettiva pratica sia complicante, una non può sussistere senza l'altra essendo due facce della stessa medaglia (almeno per la maggior parte dei casi, l'alienazione soggettiva pratica può sussistere indipendentemente da un'alienazione sovraindividuale, infatti un individuo non essere soggiogato da fenomeni alienanti sovraindividuali ma essere dominato da un'alienazione psicologica, e viceversa. Viene riportato uno schema fornito da Piromalli per chiarire i vari rapporti tra queste tre forme di alienazione.

Fig.2: Rapporto tra alienazione sovraindividuale, alienazione soggettiva pratica e alienazione soggettiva psicologica. Fonte: Piromalli 2023, pag 50



Conclusioni

Il seguente lavoro ha cercato di mettere in luce gli aspetti più importanti legati al concetto di alienazione. Questa categoria ha generato un intenso e duraturo dibattito che ha attraversato le epoche e i continenti grazie al potere intrinseco di denuncia e speranza per il cambiamento sociale. L'alienazione non è solo un concetto, è una realtà che è stata intercettata dai pensatori moderni, a partire da Rousseau, che hanno vissuto uno dei periodi più rivoluzionari e incisivi della storia sociale dell'essere umano. Tra questi cambiamenti i più significativi sono la rivoluzione industriale, con l'annesso ribaltamento del sistema economico, la nascita delle città e l'imponente fenomeno dell'urbanizzazione. Questi e molti altri cambiamenti rivoluzionari hanno permesso l'emergere della filosofia sociale. L'alienazione, come detto, non è solo un concetto ma è una realtà, interpretata in modi diversi ma comunque sempre presente nel dibattito filosofico e ha permesso la nascita di una speranza per il cambiamento, soprattutto quando uscì dalle accademie e raggiunse le piazze. Questo elaborato non ha sviluppato un'analisi esclusivamente del concetto di alienazione, al contrario è partito da un'analisi molto più ampia: possiamo noi, analisti della società, giudicare gli altri individui per come vivono e stabilire se essi stiano vivendo una vita giusta o sbagliata? Questo dibattito è stato riportato in particolare dalla filosofa Jaeggi che è diventata la filosofa dell'alienazione per eccellenza. Infatti, è riuscita a criticare il concetto di alienazione per come era spesso stato interpretato, ma ha anche riflettuto sulla legittimità filosofica riguardo ai suoi caratteri normativi.

La tesi è quindi partita dall'epistemologia della scienza, dai vari dibattiti che hanno segnato la nascita della sociologia e dall'emergere della disciplina della filosofia sociale. Non si poteva che iniziare l'elaborato dalla filosofia sociale e dalla sua legittimità. Una volta stabiliti i lineamenti teorici e le cornici interpretative di questa branca della filosofia (disciplina dove emerge il concetto in questione) si è passati al dibattito contemporaneo, inaugurato dal sociologo Burawoy sulla sociologia pubblica. Infatti, seppur la filosofia sociale sia in prima linea nell'utilizzo di criteri normativi nell'analisi della società, arrivando a diagnosticare e definire le "patologie sociali" da combattere, anche nella sociologia sono emerse recenti posizioni contrarie alla l'utilizzo della fredda metodologia ossessivamente oggettiva. Proprio Burawoy, presidente della American Sociological

Association nel 2004 denunciò il cortocircuito in cui era finita la disciplina, persa nei corridoi accademici e completamente staccata dal suo oggetto di studio. Questa critica inaugurò un intenso dibattito, fino ad arrivare nel 2023 con la nascita di un importante gruppo di sociologi uniti sotto la collana e rivista “sociologia di posizione”.

Il seguente elaborato ha anche dedicato spazio a questa emergente realtà: l’unione di sociologi stanchi di vedere l’appiattimento morale della sociologia, tanto da definirsi sociologi di posizione, contrari a questa continua astensione morale di fronte ai fenomeni in nome di una presunta oggettività scientifica.

Dopo questa trattazione preliminare di stampo epistemologico, la ricerca ha ricostruito il dibattito storico inerente al concetto filosofico di alienazione. Nel secondo capitolo sono state riportate le teorie degli autori, dal primo contributo di Rousseau del Diciottesimo Secolo alle trattazioni novecentesche, fino ad analizzare le posizioni degli esistenzialisti Sartre e Heidegger. Si ritiene impossibile discutere un concetto senza conoscerne i fondamenti, i suoi primi lineamenti concettuali, fino alla conoscenza della nascita dello stesso (soprattutto per comprendere il motivo per il quale sia nato).

Nel terzo capitolo la ricostruzione è arrivata al Ventunesimo secolo, approfondendo i contributi di filosofi contemporanei come Rosa, Jaeggi, Martineau, per concludere con Piromalli. Importante è stata la sezione dedicata alle critiche che sono emerse mano a mano che il concetto ha continuato il suo percorso di sviluppo.

Come analizzato nella tesi, l’alienazione ha avuto un lungo percorso storico, di diffusione e popolarità, ma anche di crisi legata alla sua legittimità epistemologica. Infatti, tale concetto ha subito importanti critiche di essenzialismo e paternalismo e queste hanno retto le loro motivazioni per molto tempo. Sono state le filosofe Jaeggi e Piromalli a difendere la validità epistemologica del concetto, grazie alle loro opere principali. Passare in rassegna tutti i pensatori e le pensatrici che hanno riflettuto e scritto sull’alienazione non ha esentato chi scrive ad una riflessione accurata delle critiche e dei limiti di questa categoria concettuale. Il paragrafo sulle critiche ha avuto proprio l’importante ruolo di passare all’ultimo contributo di Piromalli che, nel 2023, rivoluzionò il concetto, purificandolo e rendendolo immune alle principali critiche creando non solo uno strumento “nuovo” ma anche riutilizzabile in coerenza con le nuove metodologie sociologiche che hanno superato gli scogli analitici di una ricerca sia troppo macro che troppo microsociologica, attraverso lo studio delle pratiche sociali. Piromalli introduce,

per questo scopo, la categoria dell'alienazione soggettiva pratica, grazie alla quale i sociologi possono, nelle loro analisi sociali, ricercare elementi di medio raggio piuttosto che analizzare esclusivamente elementi sistemici e macrosociali dell'alienazione. Piromalli suddivide infatti la categoria dell'alienazione in tre determinazioni, dalla più sistemica alla più psicologica. L'alienazione sovraindividuale è di carattere sistemico, quella soggettiva pratica riguarda la riproduzione delle pratiche alienanti, che hanno sempre un riferimento sistemico ma, essendo pratiche riguardano l'esperienza soggettiva di riproduzione. Infine, Piromalli inserisce l'alienazione soggettiva psicologica che rappresenta il lato più introspettivo del soggetto e la sua dimensione psicologica. L'autrice ha messo a disposizione uno strumento molto utile per gli accademici e questo è il principale obiettivo che questo elaborato ha raggiunto: l'alienazione non è un concetto novecentesco, morto, esso si può indagare, ancora oggi.

Bibliografia

- Acker, J. (2005). Comments on Burawoy on Public Sociology. *Critical Sociology*, 31, 3, pp. 327-331.
- Adam, B., Bell, W., Burawoy, M., Cornell, S., DeCesare, M., Elias, S., Westbrook, L. (2009). Handbook of public sociology. Rowman & Littlefield Publishers.
- Aron, R. (1972). Le tappe del pensiero sociologico : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Milano: Mondadori.
- Ascagni P. (1995) Il marxismo eretico della Scuola di Francoforte. Un excursus politico-filosofico sul pensiero di Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, homolaicus.com.
- Bagnasco, A. (2012). Corso di sociologia. Bologna: Il Mulino. 3a edizione.
- Boudon, R. (2002). Sociology that Really Matters. *European Sociological Review*, 18, pp. 371-378.
- Burawoy, M. (2005). For public sociology. *American sociological review*, 70, 1, pp. 4-28.
- Burawoy, M. (2005a). The Critical Turn to Public Sociology. *Critical Sociology*, 3, pp. 313-326.
- Burawoy, M. (2005b). Rejoinder: Toward a Critical Public Sociology. *Critical Sociology*, 3, pp. 379-390.
- Camporesi, C. (1974). Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre. Firenze: Sansoni.

- Cingoli, M. (2018). La positività dell'alienazione. Nei Manoscritti economico-filosofici del 1844. *Società degli individui*, 62, 2, pp. 11-15.
- Fabro, C. (1943). Introduzione all'esistenzialismo. Milano: Vita e Pensiero.
- Fazio, G. (2020). Ritorno a Francoforte : le avventure della nuova teoria critica. Roma: Castelvecchi.
- Ferrarotti F. (1968). Max Weber e il destino della ragione. Bari: Laterza.
- Fineschi, R. (2018). Alienazione e processo storico in Marx. *Società degli individui*, 68, pp. 25-28.
- Goldthorpe, J. H. (2004). Sociology as Social Science and Cameral Sociology: Some Further Thoughts. *European Sociological Review*, 20, pp. 97-105.
- Hegel, G. W. F.. (2008). La fenomenologia dello spirito: sistema della scienza, parte prima: edizione del 1807. Torino: Einaudi.
- Heidegger, M., (2005) *Essere e tempo*. Edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi con le glosse a margine dell'autore. Milano: Longanesi.
- Honneth, A. (2017). La libertà negli altri: saggi di filosofia sociale. Bologna: Il Mulino.
- Horkheimer, M. (1981). Studi di filosofia della società. Torino: Einaudi.
- Jaeggi, R. (2014). Il punto di vista della teoria critica: riflessioni sulla rivendicazione di obiettività della teoria critica. *Consecutio Temporum*, 7, pp. 48-61.
- Jaeggi, R. (2017). Forme di vita e capitalismo. Rosenberg & Sellier.
- Jaeggi, R. (2017). Alienazione: attualità di un problema filosofico e sociale. Roma: Castelvecchi.

- Jaeggi, R., & Celikates, R. (2021). *Filosofia sociale: Una introduzione* (M. Solinas, Cur.). Le Monnier Università.
- Jaeggi, R., & Celikates, R. (2021). *Filosofia sociale: Una introduzione* (M. Solinas, Cur.). Le Monnier Università.
- Jung, W., & Infranca, A. (2023). Merce-corpo e corpo-merce. Sull'attualità del saggio di György Lukács sulla reificazione in *Storia e coscienza di classe. Giornale di Filosofia*, 5,1, pp. 119-135.
- Lévy, B.-H. (2004). *Il secolo di Sartre: l'uomo, il pensiero, l'impegno*. Milano: Il Saggiatore.
- Lee McClung, A. (1972). An Obituary for 'Alienation'. *Social Problems*, 20, 1, pp. 121-127.
- Lukács, G. (1991). *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugarco edizioni.
- Marcuse, H. (1999). *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi.
- Marx, K. (1976). *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica: "Grundrisse."* Torino: Einaudi.
- Marx, K. (2004). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi.
- Mead, G. H. (1986). *La filosofia del presente*. Napoli: Guida Editori.
- Mormino, G. (2020). *Storia della filosofia morale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Musto, M. (2010). Rivisitando la concezione dell'alienazione in Marx. *Studi filosofici: annali dell'Istituto universitario orientale [AION]*, XXXIII, pp. 113-134.
- Pacchi, A. (1995). Introduzione a Hobbes. 5. ed. Bari: Laterza.
- Paolucci, G. (2011). Introduzione a Bourdieu. Bari: Laterza.
- Piromalli, E. (2023). L'alienazione sociale oggi: una prospettiva teorico-critica. Roma: Carocci.
- Prini, P. (1971). Storia dell'esistenzialismo. Roma: Edizioni Studium.
- Rawls, J. (1989). Una teoria della giustizia. 3. ed. riveduta. Milano: Feltrinelli.
- Rosa, H. (2015). Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità. Torino: Einaudi.
- Rousseau, J.-J. (2012). Discorso sull'origine della disuguaglianza. Contratto sociale. Milano: Bompiani.
- Sartre, J.P. (1964). L'essere e il nulla. Milano: Il saggiatore.
- Sartre, J.P. (1984). L'esistenzialismo è un umanismo. Milano: Mursia.
- Sciolla, L. (2023). L'eredità di Max Weber. Cultura, diritto e realtà. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 64, 2, pp. 411-413.
- Schmidt, A. (1978). La scuola di Francoforte: origini e significato attuale. 3. ed, De Donato.
- Simone, A. (2023). Sociologia di posizione: prospettive teoriche e metodologiche. Sesto San Giovanni: Meltemi Editore.
- Vattimo, G. (1994). Introduzione a Heidegger. Bari: Laterza.
- Weber, M. (1968). Economia e società. (T. Mazzoni, Trad.). Milano: Edizioni di Comunità.

