



Coscienza e alienazione. La “politica del capitalismo” sulla soglia del sé

Authors Emilio Gardini

emilio.gardini@gmail.com

Dipartimento di Giurisprudenza, Economia, Sociologia | Università Magna Græcia di Catanzaro

Abstract *Consciousness and estrangement. The politics of capitalism on the threshold of self.* The turning towards the “psychic dimension” is a characteristic of late capitalism that projects a specific cultural logic on the “self” and on the “isolated individual”. It is necessary, therefore, to rethink the idea of consciousness - a prerequisite for the marxian analysis - that in past years didn't have the due attention in social studies, while it obtained in other fields (in the field of neuroscience for example). The aim of the article, therefore, is to investigate, at what level, in advanced capitalism, the attention that in fordism was oriented to the politics of the body, is oriented towards the psyche and the consciousness in late capitalism, reducing the “collective to the individual” and to the “internal resources” of the subjects. This paper moves from these assumptions to re-interpret the concept of estrangement in advanced capitalism.

Keywords Capitalism | Self | Consciousness | Estrangement | Neuroscience





Introduzione

Il parco a tema di *Westworld*¹, la serie tv ispirata al film degli anni settanta *Il mondo dei robot* (1973) di Michael Crichton, è progettato per soddisfare i desideri più perversi dei ricchi turisti che vi si recano. I residenti del parco sono robot androidi indistinguibili dagli esseri umani, programmati per interagire con i visitatori ma senza nuocere loro in nessun modo. In uno scenario da selvaggio west, i ricchi turisti, per la gran parte maschi, possono uccidere, stuprare e vivere avventure esaltanti e pericolose senza correre rischi, violando quel confine sottile che li separa dai loro istinti più violenti che il mondo fuori dal parco reprime. L'esperienza trasgressiva e feroce dell'umano, per realizzarsi, passa attraverso il corpo del non-umano che è oltraggiabile perché rappresenta una simulazione, una replica. Il confine tra umano e non umano si sovrappone alla soglia che separa la vita dalla morte. Il corpo del non umano rimane la superficie sulla quale si esercita il potere dell'umano, ma esso non è più l'oggetto di pratiche di normalizzazione del potere disciplinare che descrive Michel Foucault (2014), non è più l'oggetto dell'anatomia politica correttiva che si esercitava nelle istituzioni come la scuola, la fabbrica o il manicomio tra Ottocento e Novecento per asservirlo agli apparati di produzione². Il corpo dei robot di *Westworld* è uguale in tutto a quello dell'umano, può essere addirittura potenziato ed essere migliore del corpo umano. Ciò che li rende "inferiori" agli umani, e quindi violabili, è la mente, l'incapacità "di avere rimembranze"³ se non programmate, l'incapacità di pensarsi, e così di amare e di odiare in autonomia, di ribellarsi, di avere coscienza. Come per gli androidi di *Blade Runner*⁴ - che sono addirittura organici⁵ ma prodotti in laboratorio (e capaci di riprodursi come si vede in *Blade Runner 2049* di Denis Villeneuve girato 35 anni dopo) - il loro corpo è pensato unicamente per le funzioni che deve assolvere (forza, abilità, bellezza, sottomissione) come è nella logica biopolitica fordista.

Diversamente dalla società disciplinare, le "società di controllo" che descrive Gilles Deleuze (1990) ci pongono di fronte ad altri scenari: il controllo sociale si realizza "attraverso il sé", non necessariamente attraverso il corpo degli individui ma per mezzo della loro coscienza, ciò che essi sono, il modo in cui comunicano e pensano. Uno slittamento importante questo, nel corso della storia del capitalismo, che rimette in discussione il principio dell'alienazione in termini marxiani, come si discuterà nell'ultimo paragrafo di questo articolo, le cui implicazioni si riflettono sull'identità del

¹ *Westworld* di Jonathan Nolan e Lisa Loy (2 stagioni, dal 2016 in corso).

² È opportuno evidenziare che il potere disciplinare rappresenta per Michel Foucault una forma del controllo e in quanto tale non rimane circoscritto necessariamente ad una fase storica ma, in quanto potere che "forma" entro spazi diversi, rimane fortemente vincolato alle istituzioni della società.

³ Il termine "rimembranze" viene utilizzato nella serie tv dai progettisti dei robot.

⁴ *Blade Runner*, film di Ridley Scott (1985).

⁵ "More human than human" dice il capo della Tyrrell Corporation, l'azienda che produce androidi nel film di Ridley Scott.



singolo nel mondo sociale de-collettivizzato (Castel 2011). L'obiettivo di questo scritto, quindi, è rintracciare a quale livello nel capitalismo avanzato, l'attenzione che fino al fordismo era dedicata al corpo, ripieghi nel tardo capitalismo verso la psiche e la coscienza, riducendo, al contempo, l'ordine sociale all'individuale e alle "risorse interne" (Ehrenberg 1999; 2010).

L'articolo è così strutturato: nel primo paragrafo proviamo a delineare il rapporto tra corpo e coscienza attraverso le letture speculari di Michel Foucault e di Karl Marx. Di qui, nel secondo paragrafo, analizziamo l'idea di coscienza nel campo delle neuroscienze che aprono a nuove riflessioni sul rapporto tra "sé e società". Nel terzo paragrafo affrontiamo il "problema del sé" (e della coscienza) come oggetto di investimento, presupposto di fondo dell'ideologia neoliberista. In ultimo, nel quarto paragrafo, si ritorna all'assunto di partenza - il ripiegarsi sulla psiche della politica del tardo capitalismo - attraverso una analisi che lega la "resa" di coscienza con l'alienazione di formulazione marxiana.

1. Del corpo, della coscienza

La consapevolezza del corpo come insieme di significati simbolici e culturali segna il parziale affrancamento dell'umano dalla "natura", dall'idea cioè che esso rappresenti unicamente la forma esteriore dell'esistenza biologica. Lo studio del corpo si colloca, fino al Settecento, nel campo degli studi della natura e nel campo medico, la cui principale attenzione è per il "corpo vitale" espressione della biologia umana. Tuttavia, seppur il corpo rappresenti in questi studi un ambito di interesse, esso entra nel pieno della "Storia" quando i "saperi" umanistici e scientifici ne fanno la soglia sulla quale leggere il rapporto dell'uomo con la società⁶.

Nel corso della storia del capitalismo industriale il corpo viene considerato "materia" dalla quale estrarre forza-lavoro - il "corpo" asservito alla produzione è un corpo disumanizzato scrive Karl Marx nei manoscritti parigini (1974b) - e, successivamente, come emerge dagli studi di Michel Foucault, esso diviene l'oggetto di microfisiche del potere che hanno il fine di salvaguardarne l'esistenza: la biopolitica si realizza infatti nel pieno dello stato sociale, nel momento in cui la preservazione della vita diviene funzionale al controllo sociale. L'analisi di Michel Foucault, debitrice verso gli studi di Georges Canguilhem - il quale evidenzia il legame tra "sociale e vitale" nella sua riflessione sulla "normatività" della vita⁷ - riconduce la problematica della

⁶ Nel campo della medicina, per esempio, intorno alla metà del Settecento, uno "sguardo" diverso esplora il corpo umano, scrive Michel Foucault (1998), "investendolo" di un potere espressione di nuove forme di conoscenza che determinano la nascita della medicina clinica.

⁷ Per Georges Canguilhem la vita è di per sé un' "attività normativa" e non è possibile scindere le condizioni che ne garantiscono l'esistenza. Scrive a riguardo: «Non attribuiamo contenuto umano alle norme vitali, ma ci domandiamo come la normatività essenziale alla vita umana si svilupperebbe se non fosse in qualche modo contenuta in germe nella vita umana» (Canguilhem 1998: 97).



vita umana e del corpo, al modo in cui essi vengono “governati”. L’idea di fare della vita oggetto di sapere va fatto risalire, scrive Michel Foucault, al XVIII secolo, quando ci si rende conto della capacità di tenere lontana la morte⁸ attraverso quelle disposizioni sull’igiene e sulla salute che le diverse unità della società, dalla famiglia fino alla scuola e alla polizia, attuano per governare la propria esistenza (Foucault 2017: 122). Dunque, se da una parte l’idea di “corpo produttivo” descrive un corpo “consumato” dal lavoro ma che al contempo “consuma”⁹, dall’altra essa descrive quella di un “corpo politico” da preservare, governare, disciplinare. I “corpi docili” sono corpi manipolabili e modellabili attraverso il “sistema delle discipline”, sistema che «verte sulle forze piuttosto che sui segni» (Foucault 2014: 149). L’esercizio del potere disciplinare “costringe” lo spazio vitale mediante la logica delle ripartizioni all’interno delle istituzioni: «ad ogni individuo il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo» (ivi, p. 155).

Gli studi di Michel Foucault spostano l’attenzione del controllo e del potere dalla “coscienza” – presupposto fondante dell’analisi marxiana – al corpo. In Marx, come si legge già negli scritti giovanili (Marx 1974b; Marx, Engels 1975), il processo di disumanizzazione prodotto dalla società capitalista dominata dalle logiche dello scambio e dell’economia politica rende il soggetto alieno da sé, si realizza, ovvero, mediante la scissione del corpo dalla coscienza. Riprendendo da Hegel le riflessioni sull’estraneazione dell’individuo di fronte al proprio mondo, per Marx è la coscienza ad essere soggetta al potere del capitale e a diventare per questo riproduzione dell’ideologia dominante¹⁰. Così, seppure è dal corpo che si estrae forza-lavoro per produrre valore, è sull’anima dell’uomo che se ne osservano gli effetti¹¹. Questo avviene perché, scrive Marx, la forza-lavoro, insita nella corporeità umana, nel divenire merce espropria i soggetti della loro stessa vitalità. Questa lettura viene successivamente estesa alla società tecnologica dai francofortesi, in particolare da Herbert Marcuse che rilegge in chiave ancora più critica l’alienazione marxiana. Se in Marx l’oggettivazione rappresenta il materializzarsi dell’attività umana, ovvero della

⁸ Si veda a riguardo il corso al collège de France 1977-1978 (Foucault 2005) nel quale Foucault tratta del passaggio dal dominio del sovrano al “governo” della vita.

⁹ Nella teoria marxiana è centrale il rapporto tra produzione e consumo. Si producono e consumano beni e si “produce il soggetto” che consuma se stesso e le sue forze nell’atto produttivo. Si legge, a riguardo, nell’introduzione del ’57 a *Per la critica dell’economia politica*: «Il consumo è immediatamente anche produzione, come nella natura il consumo degli elementi e delle sostanze chimiche è produzione della pianta. Che nell’alimentazione per es., che è una forma di consumo, l’uomo produca il proprio corpo, è chiaro. Ma ciò vale egualmente per ogni altro tipo di consumo, che in un modo o nell’altro produce l’uomo» (Marx 1974a: 178).

¹⁰ Cfr. Marx, Engels (1975: 35-36).

¹¹ Occorre precisare che il corpo, in quanto strumento di produzione di valore, non è affatto secondario nella sociologia marxiana. Come scrive nel I libro de *Il Capitale* «La forza-lavoro rappresenta l’insieme delle capacità fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente di un uomo, e che egli mette in movimento ogni volta che produce valori d’uso di qualsiasi genere» (Marx 1980: 200). Cfr. anche il VI capitolo (inedito) del *Capitale* (Marx 1971: 8).



produzione in tutte le sue forme – e quindi l’alienazione non è che lo straniamento che gli individui vivono nei confronti di ciò che essi producono – per Marcuse l’alienazione diventa “la condizione unica” del capitalismo tecnologico nel quale le coscienze si assoggettano totalmente alla “cosalità” dei rapporti sociali. (Marcuse 1967; 1969).

2. Neuro-umano: una diversa idea di coscienza.

Il corpo, una macchina abitata dalla mente; il cervello un organo la cui forma esteriore è la coscienza. Per le scienze della mente, la coscienza è una questione soprattutto “scientifica” e molto meno un problema filosofico (Noë 2010). L’idea di coscienza come ancoraggio alla realtà materiale che risponde al rapporto tra azione sociale e determinanti storiche gode oggi di poca attenzione, mentre sembra prevalere l’idea che siano i processi neuronali a produrne gli effetti mediante il cervello, l’organo che la attiva¹². Scrivono Nikolas Rose e Joelle M. Abi-Rached (2013) che nel nostro mondo, in particolare negli ultimi trent’anni, il cervello è diventato fondamentale per comprendere che tipo di esseri umani siamo. Le neuroscienze, i cui primi studi prendono avvio negli anni sessanta, si iscrivono a pieno in questo campo di ricerca che – come è stato per le discipline “psi” fino agli anni settanta¹³ – offre oggi un’interpretazione dell’“individuo in società” ripiegata sulla sua “interiorità” (Noë 2010).

La filosofa Catherine Malabou ritiene che gli studiosi di scienze sociali dedichino troppo poca attenzione al campo delle neuroscienze (se si escludono i cognitivisti naturalmente), verso le quali essi non nutrono affatto fiducia. Non v’è fenomeno sociale e politico, scrive Catherine Malabou, che non passi per una lettura del fenomeno “neuronale” (Malabou 2007: 20). La domanda che ella pone è singolare se letta alla luce di una sociologia orientata a lavorare sulla dimensione storica della “coscienza”: «cosa fare affinché la coscienza del cervello non coincida unicamente e semplicemente con lo spirito del capitalismo?» (ivi: 21). È difficile non leggere in questa domanda una immagine dell’umano che – seppur dotato di un cervello “libero”, in grado di differenziarsi e di formarsi nel tempo per mezzo delle interazioni con l’ambiente – rimane sottomesso allo spirito del capitalismo. L’organizzazione neuronale, scrive la Malabou, almeno formalmente, opera allo stesso modo in cui opera

¹² Uno dei testi particolarmente significativi è stato *L’uomo neuronale* di Jean-Pierre Changeux (1983) che, già negli anni ottanta, apriva a nuove riflessioni sui “meccanismi del cervello” con l’intenzione di trovare connessioni tra la neuro-biologia e le scienze umane. Per quanto concerne gli studi più recenti, è opportuno considerare, anche per la portata divulgativa, la letteratura di Antonio Damasio, in particolare le sue riflessioni su “coscienza, emozioni e circuiti neurali” (Damasio 2003; 2007).

¹³ Nikolas Rose (1999) scrive che i saperi “psi” hanno avuto un ruolo significativo in molti campi (lavoro, benessere, salute e educazione) già intorno alla metà del XIX secolo, fornendo risposte sul “governo delle condotte umane” e portando avanti l’imperativo dell’auto-disciplinamento e dell’autonomia.



il capitalismo post fordista, le cui peculiarità rispetto al capitalismo industriale sono date dalle “perdita del centro di controllo”, dalla delocalizzazione, dall’auto-controllo, dalla gestione reticolare che punta sul management più che sulla direzione¹⁴. Allo stesso modo, il cervello è un organo dotato di “plasticità” – capacità di adattamento che nel linguaggio del capitalismo viene tradotta in “flessibilità” – che non ha la funzione di governo centrale, come normalmente si immagina, ma che “funziona” attraverso la connessione dei neuroni in rete (ivi: 60) che mettono in comunicazione centri mobili. Come il capitalismo «Il sistema nervoso è organizzato secondo spazi multipli, interconnessi sempre in movimento e suscettibili di essere modificati» (ivi: 61).

Nei termini della rappresentazione, questa lettura funziona perfettamente per descrivere l’identità tra “cervello e mondo sociale” dove l’uno riproduce l’altro in un ordine non necessariamente unidirezionale. D’altronde, l’incorporazione del mondo sociale attraverso gli schemi di pensiero – che si dà per mezzo del rapporto tra mondo oggettivo e mondo soggettivo e che configura quello che Pierre Bourdieu chiama *habitus* (2013) – è un passo interpretativo che ha permesso, nel campo della sociologia, soprattutto in chiave critica, di osservare il modo in cui gli individui si percepiscono come soggetti di conoscenza. Qualche riflessione in più però è necessaria quando l’identità “cervello e mondo sociale” diventa rappresentazione di un modo di concepire l’umano, orientando quello che Rose e Abi-Rached chiamano *neuromolecular gaze* (2010). Naturalmente la ricerca nel campo delle neuroscienze offre il suo contributo anche e soprattutto sui problemi delle malattie neurodegenerative come l’alzheimer che rappresenta un disagio i cui effetti drammatici sono proprio lo spaesamento e la mancanza di coscienza delle esperienze ordinarie. Ma, come è stato per la psicologia, le neuroscienze estendono il loro campo di ricerca verso altri orizzonti; neuroeconomia, neuromarketing, neuromanagement diventano nuove discipline che, con l’utilizzo di tecniche come il *brain imaging*, che permettono di osservare il cervello “dal di dentro”, aprono a differenti letture su mente, emozione e coscienza¹⁵. La neuroeconomia, ad esempio, si propone di indagare, attraverso un approccio che coniuga neuroscienze e psicologia, le modalità di scelta degli individui e il grado di “razionalità” del loro comportamento nelle scelte economiche¹⁶. In breve, ha come obiettivo quello di svelare la separazione tra i processi cognitivi di cui ci si immagina essere coscienti, la scelta razionale, dalla loro dimensione nascosta, non conscia, che determina i comportamenti irrazionali (in finanza e in economia soprattutto). Un presupposto, questo, che inevitabilmente può far convergere verso una (neuro)-biologizzazione del sociale, mettendo in secondo piano l’influenza delle

¹⁴ L’autrice fa riferimento qui all’opera di Luc Boltanski e Eve Chiappello (2014).

¹⁵ Sulle questioni etiche che concernono gli studi delle neuroscienze applicate alla spiegazione dei comportamenti si veda il volume curato da Vittorio A. Sironi e Michele Di Francesco (2011).

¹⁶ Moltissima letteratura è stata prodotta sul tema, in Italia e soprattutto nei paesi anglofoni; si veda, tra i tanti, il lavoro curato da M. Reuter e C. Montag (2016). Una sintesi di quanto riportato in questa sede la si ritrova anche in (Babiloni, Meroni, Soranzo 2007).



strutture materiali e oggettive della società. In che misura questo nuovo sguardo ha impatto sul sé (Rose, Abi-Rached 2010b; 2013)? Esiste il rischio di immaginare la coscienza come il risultato unicamente della struttura neuronale tenendo da parte le implicazioni sociali e politiche? È pensabile l'attenzione "al cervello" come l'attenzione ad una risorsa che guida lo sviluppo della coscienza al fine di rispondere alle domande di competitività, flessibilità e velocità della società del capitalismo avanzato? È difficile risolvere questi interrogativi, ma appare evidente che le neuroscienze restituiscono una diversa immagine dell'umano e della sua coscienza, rispetto alla quale sistema nervoso e sistema sociale si compenetrano in linea con i presupposti del "capitalismo cognitivo" dove anche la mente e il sé diventano "oggetto di investimento".

3. Capitale-umano: l'investimento sul sé

Nell'opera di Erving Goffman troviamo la più nota e brillante analisi sulla "presentazione del sé" (2013). Secondo questa lettura, la vita sociale nella quale gli individui si trovano ad interagire si basa su poche certezze, così che essi hanno necessità di mettere in atto strategie che gli permettano di avere il pieno controllo della situazione. Per Goffman, nessuno, nella vita ordinaria, sa realmente cosa aspettarsi dagli altri, di conseguenza è sul sé che "investe" per governare al meglio le situazioni. L'opera di Goffman sottende una forte critica alla società nordamericana degli anni cinquanta, dell'"*american way of life*", immersa nel pieno del capitalismo dei consumi, dove prende forma lo stile di vita dell'uomo di successo che "usa" se stesso e le sue abilità per cavarsela negli incontri quotidiani.

Sulla base di presupposti evidentemente diversi, l'investimento sul sé e sulle capacità individuali trova attenzione nel campo dell'economia tra gli studiosi della scuola di economia di Chicago. Secondo questi studiosi, il "capitale umano"¹⁷ si forma attraverso l'investimento che ogni individuo riesce a fare su se stesso, accumulando conoscenze, esperienze, capacità che gli permetteranno successivamente di riuscire nella vita. Questi studi prendono avvio negli anni cinquanta del Novecento e affascinano Henri Lepage (1978), economista francese liberista che guarda con ammirazione ai "nuovi economisti americani"¹⁸. Quella che Henri Lepage immagina è un'economia che considera l'individuo un soggetto libero, capace di autogestirsi, non sottomesso ai "falsi bisogni" della società dei consumi, anzi capace di gestirli razionalmente. Secondo l'autore questa idea di economia aiuta a comprendere che «(...) nella sfera dei comportamenti e delle decisioni umane la componente irrazionale

¹⁷ Il lavoro più noto in questo campo è senza dubbio quello di Gary Becker (2008).

¹⁸ L'opera prima di Henri Lepage rappresenta un tentativo di riconoscimento dei presupposti del neoliberalismo utile, nel quadro dell'analisi che egli propone, al consolidarsi della "cultura" del capitalismo nella società contemporanea.



è enormemente più ridotta di quanto generalmente si creda, o di quanto ci lascino pensare i cultori di altre scienze sociali (Lepage 1978: 21)».

Il motore di una società basata sul capitale umano non può che essere meritocratico e innescare processi di selezione e di competitività in relazione ai quali si determina la lotta per le classificazioni (Bourdieu 2001), per le posizioni che si andranno ad occupare nella società. Questi processi sono fortemente incoraggiati dal modello culturale dominante sostenuto dall'ideologia neoliberista che vede nel singolo, con le sue forze e le sue capacità, il soggetto in grado di competere nell'arena sociale¹⁹. Questo è vero soprattutto nel tardo capitalismo che opera per "estrazione" di valore più che per produzione: ognuno, in questo paradigma ideologico, deve essere in grado di scegliere quanto intende investire e quanto intende ricavare nel processo di autogestione²⁰.

L'individuo non è, però, solo risorsa materiale, non è solo dal suo corpo che si estrae valore, ma dalla sua coscienza, dalle sue "aspirazioni" cui l'ideologia liberista ha dato linfa, liberandolo dalla coercizione disciplinare. Se la fabbrica e tutte le altre istituzioni della società moderna, scrive Gilles Deleuze, costituiscono gli individui in un "corpo sociale" (l'organico disciplinabile), l'impresa, organizzazione de-gerarchizzata per natura, rappresenta la forma più adeguata a fondersi con la destrutturazione istituzionale e politica del tardo capitalismo. Il cuore dell'impresa è sì il lavoro condiviso, ma è anche la forza del singolo che realizza se stesso in autonomia (Boltanski, Chiappello 2014: 119). Di converso, nella "società d'impresa", l'altra faccia della motivazione è la rivalità. La rivalità orizzontale soprattutto, tra pari. Le nuove frontiere del controllo (Deleuze 1990) sostituiscono al conflitto verticale interno alla società strutturata in classi, la capacità di iniziativa e "l'intraprendenza mentale" come scrive Alain Ehrenberg (1999: 52) necessaria per sopportare il peso della "sovranità individuale" (ivi: 53).

4. Sulla soglia del sé (alienato).

È la coscienza a ritornare oggetto della science fiction più recente. L'opera *noir* di Richard K. Morgan *Altered Carbon* (2018) trasposta in una serie tv recentemente, racconta di un futuro nel quale la memoria e la coscienza non muoiono insieme al corpo ma vengono immagazzinate in un dispositivo impiantato nella colonna vertebrale che può essere reinnestato in un nuovo corpo. Ciò garantisce la vita eterna ai potenti e ai ricchi che in caso di morte possono scegliersi un corpo nel quale tornare a

¹⁹ Lo psicologo Oliver James (2009) ritiene che il capitalismo, soprattutto negli Stati Uniti, sia per definizione "egoista" perché la logica politica sulla quale si basa impone la competizione ad ogni costo incoraggiando i valori dell'individualismo contro l'impegno collettivo.

²⁰ Si vedano a riguardo le analisi, da una prospettiva foucaultiana, di Nicoli M., Paltrinieri L. (2014) e Nicoli M. (2015).



vivere; mentre la punizione per coloro che devono scontare una pena dopo la morte del corpo (come avviene al protagonista Takeshi Kovacs) è rimanere sospesi in una prigione immateriale che “sorveglia” l’anima e la coscienza. La punizione consiste nello stato di alienazione.

L’alienazione, che nel pensiero filosofico ha rappresentato un tema importante nelle riflessioni sul sé, diventa nell’analisi della società borghese e capitalistica di Karl Marx, una questione pienamente inscritta nei processi storici. Per Marx il modo di produzione capitalistico produce alienazione perché il capitale si appropria del lavoro materiale rendendo gli individui estranei al prodotto che lavorano e al mondo che vivono. L’alienazione è perdita della “presenza storica” e riduce gli individui a soggetti espropriati di parte del proprio sé. Perdendo la sua unità, l’essere umano si “scorpora” e rimane “altro” (per Marx rimane solo un “lavoratore sfruttabile”). Così traduce Eric Fromm il senso dell’alienazione della filosofia marxiana

Per alienazione si intende una forma di esperienza per la quale la persona conosce se stessa come uno straniero. L’uomo è diventato, per così dire, estraneo a se stesso. Egli non riconosce se stesso come il centro del suo mondo, come il creatore dei suoi propri atti, ma i suoi atti e la loro conseguenza sono diventati i suoi padroni, cui egli obbedisce e cui può persino tributare venerazione. La persona alienata ha perduto contatto con se stessa, così come è anche esclusa dal contatto con ogni altra persona (Fromm 1964: 230)

Come nella narrativa *sci-fi*, l’alienazione come processo e condizione storica, lascia l’individuo sospeso al di fuori del proprio corpo che rimane utile solo allo “sfruttamento” (Marx 1971: 21). Questa “crisi della presenza” assume nel tardo capitalismo forme che proiettano sul sé lo spaesamento e la perdita di significato della consapevolezza storica. Il teorico marxista Fredric Jameson (2007) già negli anni ottanta evidenzia come, di fatto, ciò descriva la difficoltà di rappresentarsi in una società il cui presente si realizza nello “storicismo” che risponde “all’assenza di un grande progetto collettivo” nel presente (ivi: 34). Non c’è oggi una classe in grado di percepire la propria immagine nel futuro, né di descriversi come soggetto guida; c’è l’enorme fetta del “ceto medio” il cui unico futuro è il presente²¹. Il costituirsi della società di massa, che aveva solo apparentemente annientato le differenze tra classi dominanti e classi subalterne, ha contribuito alla reale omologazione del soggetto monade dipendente solo da se stesso. Marcuse ne identificava i presupposti nella crisi ideologica della società industriale dove lo stato di soggezione è espressione, paradossalmente, di una società di individui liberi (Marcuse 1967).

Dunque, il capitalismo si nutre del sé perché riduce il collettivo all’individuale (Han 2014) trasformando così il conflitto in “rischio” da correre in solitudine, di cui si è

²¹ Con specifica attenzione per quanto concerne gli stili culturali, l’arte e la musica, il “ripescaggio” continuo dal passato, è oggetto delle analisi di Mark Fisher (2014), il cui presupposto di fondo, riprendendo le tesi precedenti di F. Jameson (2007), è che ciò descriva l’erosione dell’idea di futuro nel capitalismo avanzato.



artefici e responsabili. Robert Castel ha mostrato come ciò generi disaffiliazione (2007), uno stato di isolamento determinato dalla rottura delle reti di sostegno della società. Nella società de-collettivizzata, evidenzia Castel (2011; 2007), una gran massa di individui, appartenenti a diverse categorie sociali, non riconosce più "il proprio posto". E la reazione a ciò è la rivendicazione di diritti civili più che di diritti sociali perché il capitalismo ha colonizzato il desiderio di libertà tanto che è difficile immaginarne un'alternativa (Fisher 2009). «In quanto ideologia dominante – scrivono Boltanski e Chiappello – lo spirito del capitalismo ha teoricamente la capacità di penetrare l'insieme delle rappresentazioni mentali tipiche di un'epoca, di infiltrare i discorsi politici e sindacali, da fornire rappresentazioni legittime e schemi di pensiero ai giornalisti e ai ricercatori, così che la sua presenza è nel contempo diffusa e generalizzata» (Boltanski, Chiappello 2014: 111). Il penetrare pervasivo nelle coscienze di un'ideologia dominante è possibile quando un potere "estraneo" – lo stato di alienazione che descrive Marx – lo sovrasta. Il dominio cui sono soggetti gli operai nel pieno del capitalismo industriale è il dominio dell'inumano sull'umano, scrive Marx; nel processo di alienazione del lavoro gli sfruttati si asserviscono al Capitale che attraverso i mezzi per la produzione "succhia e assorbe" la loro vitalità (Marx 1971: 18) : «Il dominio del capitalista sull'operaio è il dominio della cosa sull'uomo» (ivi: 21). Dallo stato di alienazione, i capitalisti, anch'essi de-umanizzati – Marx li definisce "capitale personificato" – trovano "appagamento assoluto" (ivi: 21), mentre gli operai non possono che riconoscere il proprio stato di servitù e ribellarsi attraverso la presa di coscienza determinata dall'appartenenza alla classe (Lukàcs 1973).

La politica del tardo capitalismo produce forme di alienazione la cui "liberazione" non poggia sulla necessità di "consapevolezza collettiva" ma sul desiderio inappagato di libertà individuale; il capitalismo non rende soddisfatti altrimenti impedirebbe l'impiego di forze psichiche utili a perseguire la realizzazione individuale (James 2009). Lo scotto da pagare è la "resa di coscienza". Quanto riporta Mark Fisher nel descrivere lo "stato emotivo" dei ragazzi della scuola inglese è pertinente:

Depression is usually characterized as a state of anhedonia, but the condition I'm referring to is constituted not by an inability to get pleasure so much as it by an inability to do anything else except pursue pleasure. There is a sense that "something is missing" - but no appreciation that this mysterious, missing enjoyment can only be accessed beyond the pleasure principle (Fisher 2009: 21-22)

Fisher parla di "edonia depressa", una forma di depressione determinata dalla necessità di raggiungere piacere, l'unico stato che garantisce la presenza all'interno della matrice del conosciuto. Per questi ragazzi, scrive Fisher, non esiste "coscienza" di altri obiettivi.

Dunque, come i replicanti di Philip Dick (2000), l'individuo della società tardo capitalistica vive sulla soglia del sé incapace di "prendere coscienza"? Incapace di rendere la coscienza mezzo di emancipazione collettiva? Karl Marx, ancorato al mondo materiale prodotto della storia, scrive che «Non è la coscienza degli uomini che



determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (Marx 1974a: 5).

Bibliografia

Babironi F., Meroni V. M., Soranzo R. (2007) *Neuroeconomia, Neuromarketing e processi decisionali. Le evidenze di un test di memorizzazione condotto per la prima volta in Italia*, Milano, Springer-Verlag.

Becker G. S. (2008), *Il capitale umano*, Roma-Bari, Laterza

Boltanski L., Chiappello E. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine, Mimesis (ed. or. 1999).

Bourdieu P. (2001), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1979).

Id. (2013), *Il senso pratico*, Roma, Armando editore (ed. or. 1980).

Canguilhem G. (1998), *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi.

Castel R. (2007), *La metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Avellino, Sellino.

Id. (2011), *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi.

Damasio R. A. (2003), *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimento e cervello*, Milano, Adelphi.

Id. (2007), *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi (ed. or. 1999)

Deleuze J. (1990), *Poscritto sulle società di controllo* in *Pourparler*, Macerata, Quodlibet.

Dick P. (2000), *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, Roma, Fanucci.

Fisher M. (2009), *Capitalist realism. Is there no alternative?*, Zero books.

Id. (2014), *Ghost of my life. Writings on depression, hauntology and lost futures*, Zero Books, Winchester-Washington.

Ehrenberg A. (2010), *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Torino, Einaudi.



- Id (1999), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1998). *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi.
- Id. (2005). *Nascita della biopolitica. Corso al collège de France 1978-1979*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2014), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi (ed. or. 1975).
- Id. (2010). *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al collège de France (1977-1978)*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2017), *La volontà di sapere. La storia della sessualità vol. 1*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1976)
- Fromm E. (1964) *Psicanalisi della società contemporanea*, Torino, Edizioni di Comunità.
- Goffman E. (2013), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1959).
- Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolitica*, Roma, Figure Nottetempo (ed. or. 2014).
- Lepage H. (1978), *Domani il capitalismo*, Roma, L'Opinione.
- Lukàcs G. (1973). *Storia e coscienza di classe*, Milano, Arnoldo Mondadori.
- Marcuse H. (1967), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi (ed. or. 1964)
- Id. (1969) *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino, Einaudi.
- Marx K. (1971). *Il Capitale: Libro I, capitolo VI, inedito*, Firenze, La Nuova Italia.
- Marx K. (1974a), *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.
- Id. (1974b), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx K. (1980) *Il Capitale. libro I*, Roma, Editori Riuniti.



- Marx K.; Engels F. (1975) *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.
- Malabou C. (2007), *Cosa fare del nostro cervello*, Roma, Armando (ed. or. 2004).
- Morgan R. (2018), *Altered carbon*, Milano, Tea (2002).
- Nicoli M., Paltrinieri L. (2014) Il management di sé e degli altri, *Aut Aut*, N. 362: 49-74.
- Nicoli M. (2015) *Le risorse umane*, Roma, Ediesse.
- Noë A. (2010), *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano.
- Rose N. (1999), *Governing the soul. The shaping of private self*, London, Free Association Books (1989).
- Id. (2008), *La politica della vita*, Torino, Einaudi (ed. or. 2007).
- Rose N., Abi Rached J. M. (2013), *Neuro. The new brain sciences and the managment of the mind*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Rose N., Abi Rached J. M. (2010a), The birth of the neuromolecular gaze, *History of Human Sciences*, vol. 23, N. 1: 11-36.
- Id. (2010b), Governing through the Brain. Neuropolitics, Neuroscience and Subjectivity, *Cambridge Anthropology* 32 (1), Spring 2014: 3-23 (doi:10.3167/ca.2014.320102)
- Reuter M., Montag C. (2016) *Neuroeconomics*, (eds.) Berlin-Heidelberg, Springer-Vernag.
- Sironi V. A., Di Francesco M. (2011), *Neuroetica. La sfida delle neuroscienze*, (a cura di) Roma-Bari, Laterza.
- James O. (2009), *Il capitalista egoista*, Torino, Codice edizioni (ed. or. 2008).
- Jameson F., (2007). *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Roma, Fazi editore (ed. ro. 1984).