

LUCIO CORTELLA

FORMAZIONE E SCOMPOSIZIONE
DI UNA TEORIA.
STORIA E PROSPETTIVE
DEL CONCETTO DI REIFICAZIONE

Le relazioni umane assumono la parvenza di relazioni fra cose, i soggetti viventi diventano oggetti inanimati, il nostro mondo sociale si manifesta come un ambiente naturale, in cui motivazioni, sentimenti e impegni morali prendono la forma di rapporti meccanici e causali, gli automatismi si sostituiscono alle volontà e alle intenzioni, l'insieme delle qualità viene ridotto a quantità calcolabili e manipolabili. Questa è la forma che ha assunto la società moderna, spinta dall'espansione illimitata dell'universo economico-finanziario e dal crescente processo di tecnicizzazione delle relazioni umane. A questo complesso di fenomeni la filosofia e la teoria sociale contemporanea hanno dato il nome di *reificazione*. Diventa cosa ciò che non è cosa e non *deve* diventare cosa, perché è ciò che conferisce senso alle cose, perché la soggettività – comunque la si intenda –, la natura normativa e comunicativa delle relazioni intersoggettive, il carattere qualitativo della nostra esperienza, costituiscono la specifica forma umana di esistenza. La reificazione totale della società significherebbe il tramonto definitivo di quella forma di vita, la trasformazione deformante dell'umano.

L'analisi della reificazione si accompagna perciò al compito filosofico di delineare ciò che ad essa si oppone, ciò che dev'essere salvato, fino all'impegnativa delineazione di quella che potrebbe essere una società finalmente libera dal dominio delle cose sulle relazioni umane. Questo è apparso fin da subito come l'aspetto più problematico e complesso della teoria: che cos'è propriamente l'«umano»? qual è lo specifico delle relazioni intersoggettive? non è forse illusoria un'idea di società in cui i soggetti siano com-

pletamente emancipati dalla natura e controllino «con volontà e coscienza» le loro pratiche individuali e sociali?

Attorno a questo nodo e, di conseguenza, attorno alla questione di che cosa sia propriamente il processo che trasforma l'umano nel cosale si è formata, sviluppata, scomposta e ricomposta la teoria della reificazione lungo 150 anni di pensiero filosofico e sociale. Com'è noto, il suo atto ufficiale di nascita è strettamente legato all'esposizione della critica dell'economia politica elaborata da Marx. Si tratta della nascita «ufficiale», perché se è vero che solo con Marx il concetto – e la parola *Verdinglichung* – vengono definiti in maniera precisa e sostenuti da una teoria consistente, è altrettanto vero che l'elaborazione marxiana sarebbe stata impossibile senza la filosofia di Hegel e in particolare senza quelle nozioni di oggettivazione, alienazione, estraniamento, spirito oggettivo, seconda natura, che costituiscono la radice teorica ineliminabile del concetto di reificazione. Tuttavia, prima che il marxismo nella sua versione «eterodossa», elaborata da Lukács con *Storia e coscienza di classe* nel 1923, la riprendesse in mano e la riproponesse in grande stile, essa si è ripresentata a inizio Novecento con la teoria sociale di Simmel e con la riflessione fenomenologica di Husserl e Heidegger. Questa versione non-marxista della reificazione ha consentito un effettivo «sdoganamento» della teoria e il suo imporsi come una delle questioni più discusse dalla cultura contemporanea. Ma è soprattutto con la Scuola di Francoforte, e in primo luogo con le figure di Benjamin e Adorno, che il fenomeno della reificazione ha assunto un posto preminente nella diagnosi sociale. La tecnicizzazione dei rapporti sociali e la naturalizzazione dell'umano sono fra i temi più ricorrenti nelle opere dei francofortesi sin dagli anni trenta e fino a tutti gli anni sessanta. A quel punto però la sua fecondità sembra interrompersi. È Habermas allora che, a partire dagli anni settanta torna a riprendere in mano il tema, riformulandolo dentro le nuove categorie del «sistema» e del «mondo vitale». In realtà quel tentativo finisce di fatto per affossarlo, proprio a causa del proposito habermasiano di svincolare la reificazione da quella sfera economica in relazione alla quale era stata pensata fin dalle sue origini marxiane. Sarà

Axel Honneth, ultimo erede di quella tradizione francofortese, a riportarla nuovamente all'interno del dibattito filosofico attuale, quando ormai sembrava una parola dimenticata e fuori moda. Ed è soprattutto con la sua proposta che una rinnovata teoria della reificazione deve ora fare i conti.

1. *Da Marx a Lukács (e l'ombra lunga di Hegel)*

Il contesto in cui collocare la prima formulazione della reificazione sociale è la *teoria marxiana del valore*. Per **KARL MARX** la trasformazione dei prodotti del lavoro in valori, cioè in entità quantificabili, e perciò scambiabili con altre, è la modalità specifica con cui nelle società mercantili viene organizzata la divisione del lavoro, cioè la divisione di compiti fra i diversi produttori. Invece che decidere *coscientemente e volontariamente* una tale divisione di compiti e la successiva assegnazione dei prodotti fra i diversi produttori, nella società mercantile ciò è determinato *in modo automatico* dal «valore» dei prodotti. Ogni produttore avrà in cambio tanti prodotti quanto sarà il valore complessivo attribuito alle merci da lui prodotte. Senza quella trasformazione dei prodotti in merci sarebbe impossibile lo scambio e quindi la divisione automatica del lavoro. Ne deriva che le relazioni sociali fra i produttori vengono mascherate dietro la relazione fra le merci e che quindi le interazioni pratiche fra gli esseri umani appaiono come una relazione meccanica, calcolabile, automatica, fra le cose da loro prodotte. Si tratta per Marx di un errore prospettico, di una *deformazione cognitiva*, perché alla base di quel rapporto fra valori c'è l'attività umana. Eppure quell'attività umana viene «nascosta» dietro l'apparenza cosale.

La reificazione è dunque in Marx, prima di tutto, un *errore epistemologico*, in forza del quale «vediamo» le cose rapportarsi fra loro invece di riconoscere le relazioni sociali, un errore – è bene esser chiari su questo punto – presente non solo nella teoria economica ma anche nel modo in cui gli stessi produttori si vedono reciprocamente e si rapportano fra di loro. Non è solo l'economia

politica a essere «naturalistica» e a nascondere dietro rapporti cosali i rapporti sociali, ma è la stessa immagine che i produttori hanno di loro stessi e dei loro rapporti. La reificazione si accompagna perciò a un'*ideologia sociale*, a un'immagine deformante della società e delle relazioni intersoggettive, che ci rende ciechi nei confronti di noi stessi.

Com'è noto, Marx qualifica come «feticista» questa immagine sociale, perché attribuisce a prodotti che si presentano con determinate qualità sensibili, un «valore», cioè una proprietà numerica che non appare dal loro aspetto, vale a dire una proprietà «sovrasensibile», un «feticcio» appunto, che occulta la vera natura della cosa. Come abbiamo visto, questa etichetta feticista consente di «trasformare» i prodotti in merci e consente quindi di scambiarli. Ma, al tempo stesso, finisce per nascondere dietro quel carattere sovrasensibile l'attività umana che l'ha prodotta e i rapporti sociali di produzione che l'hanno resa possibile. La reificazione perciò consiste nel considerare la merce come una cosa mentre invece è una relazione sociale. Una falsa naturalità (falsa anche perché in realtà è «soprannaturale») entra al posto della socialità.

Tuttavia non possiamo dire che per Marx la reificazione sia solo un abbaglio cognitivo, un errore prospettico, una distorsione del nostro modo di guardare la società. Quell'errore è infatti reso *necessario* dalla realtà delle cose. Noi siamo costretti a vedere cose là dove ci sono relazioni sociali perché effettivamente gli esseri umani sono stati ridotti a cose dal modo di produzione capitalistico. In quel contesto infatti anche il lavoro diventa una merce e lo stesso vale per il lavoratore. La loro umanità e socialità sono state cancellate e sostituite da un'apparenza cosale e quantitativa. La reificazione si rivela perciò non solo un'*ideologia* ma anche una *realtà pratica* che trasforma le condizioni sociali dell'esistenza.

È in questo contesto che nasce il *problema centrale della teoria della reificazione*, un problema che finirà per riproporsi a ogni nuova riformulazione di essa. Nel criticare la riduzione delle relazioni umane a relazioni naturali Marx evidentemente

fa riferimento a uno *sfondo normativo*, vale a dire a un'idea di come *dovrebbero* essere le interazioni pratiche fra gli individui. Si tratta di un riferimento per lo più implicito, ma che talvolta emerge in modo manifesto, come nell'idea di una «associazione di uomini liberi», nella quale la divisione del lavoro e lo scambio dei prodotti viene deciso e controllato dalla «volontà e coscienza» dei produttori. Insomma è la volontà e coscienza a caratterizzare l'umano e a renderlo diverso dal cosale-naturale. Una relazione intersoggettiva si sottrae alla reificazione quando viene «controllata» e «consaputa»: l'ideale normativo è perciò costituito da una *società trasparente* in cui i prodotti sociali non sfuggono al controllo cosciente degli individui. Certo, Marx sta al di là del paradigma romantico che vedeva in ogni oggettività una perdita e una sofferenza per la soggettività umana. È lontana da lui l'idea di una conciliazione finale tra soggetto e oggetto, in cui la natura si risolve in spirito e coscienza. Il senso del «materialismo» marxiano sta anche in una nozione positiva della naturalità e nell'idea che le radici della nostra coscienza affondano nella natura. Tuttavia nell'idea di un controllo cosciente sui rapporti di produzione, e quindi sulle relazioni umane, quella lontana concezione romantica torna a presentarsi. A partire da qui ogni futura teoria della reificazione si dovrà porre il problema se tutte le relazioni intersoggettive divenute oggettivanti debbano essere condannate in quanto reificate, o se, invece, siano ammissibili relazioni intersoggettive che presentino dei tratti «intrasparenti».

Con la pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* di GYÖRGY LUKÁCS questa problematica assume una rilevanza ancor più marcata. Lukács infatti interseca le analisi marxiane sul feticismo delle merci (e sulla reificazione che ne consegue) con la nuova concettualità che emerge dalle diagnosi storico-sociali di Weber e Simmel. La riduzione delle relazioni umane a relazioni fra cose, analizzata da Marx, trova una straordinaria conferma nella *tesi weberiana* che interpreta la modernità come l'affermarsi di una razionalità quantitativa, misurabile in termini matematici, e nella quale le relazioni intersoggettive vengono considerate razionali nella misura in cui possono essere calcolate e ridotte ad

azioni strumentali orientate a un fine. L'affermarsi di questo tipo di razionalità trasforma le relazioni pratiche in relazioni tecniche e le interazioni umane in rapporti di tipo naturalistico, in cui il calcolo «razionale» mezzi-fini si rivela come la ripresentazione a livello sociale del nesso «naturale» causa-effetto. Lukács assume gli esiti della diagnosi weberiana, radicandoli nella dinamica del modo capitalistico di produzione, già analizzata da Marx. In tal modo egli può estendere l'analisi del fenomeno della reificazione a tutto lo spettro delle manifestazioni sociali.

Accanto a Weber, l'altra componente della teoria lukácsiana è la *teoria simmeliana* del processo di oggettivazione (*Vergegenständlichung*). Secondo GEORG SIMMEL le istituzioni sociali non sono altro che il risultato di un processo di oggettivazione della vita, un processo *necessario*, dato che senza di esso la vita non potrebbe progredire né svilupparsi. In questa dinamica processuale le cose assumono una loro esistenza autonoma di fronte agli uomini: prodotte da essi finiscono per ergersi al di sopra di essi. Non c'è più bisogno di un soggetto che le governi e le controlli perché esse si muovono ormai in modo indipendente. Questo «spossessamento» dell'umano viene ulteriormente accentuato dal fatto che l'oggettivazione presenta i tratti della differenziazione e della specializzazione. La divisione del lavoro non è altro che una delle manifestazioni più evidenti di questo processo. La vita, per realizzare se stessa, deve determinarsi e individualizzarsi, cioè «specializzarsi», ma in tal modo è costretta a separarsi dai suoi prodotti. Da ciò la percezione di una «perdita» e di una «sottrazione», perché ormai quelle oggettivazioni disperse e frammentate non possono più essere ricondotte alla totalità sociale e all'unità originaria della vita. Non c'è però modo di interrompere o di invertire questo processo: quella «perdita» è il prezzo che bisogna pagare per consentire alla vita di svilupparsi. Perciò quello che per Marx era un elemento di impoverimento dell'umano, una forma di spogliazione e di irrigidimento, è per Simmel un ulteriore arricchimento della vita, dato che l'oggettivazione è un progresso della vita e una componente essenziale dell'esistenza umana. Dunque il processo di oggettivazione non va criticato

ma, semmai, favorito, criticandolo solo là dove esso diventi un ostacolo allo svilupparsi del processo di razionalizzazione.

LUKÁCS, congiungendo Weber e Simmel con Marx, giunge a una conclusione completamente diversa, presentando *il processo di razionalizzazione weberiano e quello di oggettivazione simmeliano come un gigantesco processo di reificazione*. La razionalizzazione dei processi economici (che in Weber era solo una parte del processo di razionalizzazione moderno) diventa qui la chiave per spiegare l'intero processo in tutte le sue manifestazioni. La forma-merce viene indicata come la radice di ogni altra oggettivazione: la sua oggettività, lungi dal favorire lo sviluppo dell'umano, è in realtà l'occultamento originario con cui la dimensione soggettiva e sociale, che sta alla base di quell'oggettivazione, viene fatta scomparire. Qui Lukács introduce, nei confronti dei processi di oggettivazione, un elemento di *valutazione normativa* che era evidentemente assente in Simmel. Questi processi non sono per Lukács neutrali manifestazioni dell'originaria vitalità ma si dimostrano contrari a essa, occultamenti distorsivi e mistificatori.

Nel condannare come essenzialmente negativi i processi di oggettivazione della società moderna Lukács mostra di presupporre un'idea dell'umano intesa essenzialmente come soggettività e di immaginare una fuoriuscita dalla condizione di reificazione nei termini di una «soggettivizzazione» dell'oggettivo. In questa direzione si muove, com'è noto, la celebre «soluzione» lukácsiana al problema della reificazione capitalistica, prospettando un'«autoconoscenza» della merce, cioè un'autoriflessione da parte del proletariato ridotto a cosa (in quanto sottoposto al processo di generale mercificazione), grazie alla quale si genera la «coscienza di classe» e quindi il diventar soggettivo da parte dell'oggetto. È evidente il problema sotteso a una tale prospettiva: l'assunzione dell'oggettività come una degenerazione della soggettività e della socialità, all'interno delle quali essa dovrebbe essere ricondotta e risolta. Non si tratta, come potrebbe sembrare a un primo approccio, di una contaminazione idealistica del marxismo da parte di Lukács, dato che era lontana da Hegel una

tale critica radicale dell'oggettività. Del resto, lo stesso Lukács lo ammetterà nella celebre autocritica del 1967, qualificando il suo punto di vista come «un hegelismo più hegeliano di Hegel»: come egli stesso riconosce, una tale identità di soggetto e oggetto era stata il bersaglio polemico di Hegel sin dai tempi della *Fenomenologia dello spirito*.

In effetti questa assunzione lukácsiana di ogni oggettivazione come reificazione sembra aver dimenticato proprio la lezione di **HEGEL**. Ne è decisiva testimonianza l'uso da parte di Lukács di un importante concetto hegeliano, quello di «seconda natura», un concetto che gli serve proprio per illustrare il carattere della reificazione. Essa infatti viene intesa come l'installarsi di elementi naturali all'interno della soggettività, cioè come la trasformazione dello spirituale in cosale. Si tratta appunto di una *seconda* natura, perché, a differenza della *prima*, si tratta di una natura «prodotta» e «artificiale», che si introduce là dove non dovrebbe, cioè all'interno di quella libertà soggettiva che è l'esatto opposto dei meccanismi naturali. Per questo motivo la *seconda* natura non ha più la neutralità della *prima*, manifestandosi come natura maligna e cattiva. Trattandosi di una cosalità alienata essa finisce per perdere anche i tratti della vera naturalità.

Emerge qui una radicale opera di *trasformazione del concetto hegeliano di seconda natura*, anzi un vero e proprio ribaltamento. Il formarsi di una seconda natura all'interno dello spirito per Hegel non è affatto una reificazione in senso lukácsiano, non è l'imporsi della naturalità sulla soggettività, ma è il modo specifico con cui la libertà riesce ad affermarsi all'interno del contesto rappresentato dalla natura umana. Il primato della libertà sulla natura non avviene nella forma della spiritualizzazione dell'oggettivo o della dissoluzione della cosa nel soggetto ma è ottenuto grazie al costituirsi di una natura umana che segue le leggi della libertà e della normatività morale. Il concetto chiave usato da Hegel è quello di «abitudine»: la seconda natura è il farsi abitudine da parte della legge della libertà, il suo farsi ripetizione, il progressivo affrancarsi dal carattere impositivo, per diventare libera consuetudine. Insomma, con il formarsi della seconda natura la

libertà si stabilizza, diventando e presentandosi come oggettiva e reale. L'idea di Hegel è quella che la libertà non possa essere solo interiorità e autotrasparenza ma che debba farsi natura oggettiva. E ciò avviene con un processo grazie al quale la libertà finisce per *accogliere* elementi di ciò da cui vuole emanciparsi, *imitando* la natura, al fine di averne ragione e *usandola* al di là della sua logica coattiva.

In definitiva, la prospettiva hegeliana, pur presentando una sua complessa articolazione, non raffigura la seconda natura, per il fatto di essere oggettiva e cosale, come una perdita di libertà o una distorsione della spiritualità. In ciò si manifesta l'avanzamento hegeliano rispetto al punto di vista romantico, che pensava l'oggettività come regressione ed estraniamento dello spirito. Lontanissima è da Hegel l'idea – spesso riportata da una cattiva manualistica – che l'oggettività debba essere risolta nella soggettività e che la libertà sia tale solo nella dimensione extra-naturale del puro spirito. La sua tesi non è il ritorno dell'oggetto nel soggetto ma *il primato dell'oggettività*: la libertà e la soggettività per essere reali devono oggettivarsi. Senza oggettivazione l'Io rimarrebbe vuoto (la pura identità dell'Io=Io, tanto criticata nelle opere hegeliane), con la conseguente contrapposizione fra la soggettività astratta da un lato e la natura opaca dall'altro.

Una tale comprensione dell'oggettività sembra del tutto dimenticata nell'impianto di fondo di *Storia e coscienza di classe*, dove il superamento della condizione reificata risulta ispirato da una prospettiva di soggettivizzazione dell'oggetto. Ovviamente possiamo sempre interpretare l'idea lukácsiana dell'identità di soggetto e oggetto in termini di filosofia della comunicazione e dell'intersoggettività. In tale mutato quadro concettuale l'alternativa rispetto al dominio capitalistico dei rapporti oggettivi potrebbe configurarsi come la realizzazione di rapporti intersoggettivi non deformati dai rapporti di scambio. Poiché nelle oggettivazioni sociali si sono «incarnate» le relazioni fra gli individui, la fuoriuscita dalle reificazione consisterebbe nel ripristinare questa originaria relazionalità. Tuttavia, anche in questo caso, verrebbe a riproporsi la questione già emersa in Marx, vale a dire l'illuso-

rietà di una concezione in cui dai rapporti sociali venga bandita ogni traccia di oggettivazione, al fine di risolverla nella completa trasparenza alle volontà consapevoli degli attori sociali.

Questa seconda possibilità, una volta depurata da tali esiti marcatamente utopistici, consente di aprire un nuovo scenario per la teoria della reificazione, mettendola in relazione con quelle linee del pensiero contemporaneo, che hanno conferito centralità al paradigma intersoggettivo. Insomma la reificazione, in questo contesto, appare sempre più come quel fenomeno sociale che impedisce autentiche relazioni umane. Ciò viene confermato dal progressivo affermarsi di nuove teorie della reificazione che prescindono esplicitamente dalla teoria marxiana del valore e che fondano la loro critica su basi completamente diverse.

2. Dalla reificazione della coscienza alla colonizzazione del sistema: Husserl, Heidegger, Adorno, Habermas

Nel caso della filosofia di **EDMUND HUSSERL** la critica della reificazione nasce ancora in un contesto di filosofia della coscienza. Reificante viene considerata quella prospettiva naturalistica della scienza obiettiva che tratta come cosa ciò che non è cosa, e non può essere ridotto a cosa, vale a dire il soggetto. La reificazione è dunque in Husserl essenzialmente un «errore» epistemologico: non riconoscere la coscienza per come essa è realmente. Non è però in nome di una metafisica dello spirito che una tale reificazione della coscienza viene criticata. Secondo Husserl l'errore delle scienze obietive consiste nella loro strutturale impossibilità di spiegare in termini naturalistici le dimensioni dell'intenzionalità e della motivazione che caratterizzano la vita della coscienza.

La critica husserliana della reificazione sembra dunque condurre alla riproposizione del primato del soggetto sull'oggetto. In realtà ciò che per Husserl viene sottoposto al processo di reificazione non è solo la dimensione della coscienza ma quella che egli definisce come «persona». E la nozione fenomenologica di «persona» va ben al di là del concetto solipsistico di «coscien-

za», dato che persona è chi si dimostra capace di relazionarsi a un ambiente *condiviso* da altre persone. La reificazione consiste perciò nel non vedere questa rete di relazioni intersoggettive e nel trattare i soggetti come cose collocate in uno spazio naturale. È dunque questo orizzonte intersoggettivo ciò che alla fine non può essere cosalizzato, ed è questa appartenenza dell'uomo a un ambiente relazionale ciò che non può essere obiettivizzato.

Anche nella prospettiva fenomenologica la critica della reificazione apre perciò a una dimensione intersoggettiva, come ciò che va preservato. È da notare tuttavia che anche in questa prospettiva l'intersoggettività resta ancora connotata monologicamente: non è la condivisione di pratiche e di relazioni comunicative ciò che la fonda ma il senso che i singoli soggetti, nella solitudine delle loro coscienze, attribuiscono al loro ambiente. Nella prospettiva husserliana è sempre la coscienza a fondare l'intersoggettività e non viceversa. Questa rimane una dimensione «costituita» a partire da una coscienza, la cui originarietà non viene mai messa in discussione.

A esiti diversi perviene la riflessione filosofica di **MARTIN HEIDEGGER**, benché il suo punto di partenza sia comune a quello di Husserl. Anche Heidegger infatti prosegue la critica fenomenologica alla reificazione e anche per lui quest'ultima consiste essenzialmente nella riduzione della coscienza a cosa. Diversa è però secondo Heidegger la responsabilità di un tale atteggiamento: esso viene fatto risalire ben più in là rispetto alla scienza obiettiva, per individuarlo in quell'ontologia della presenza, che, secondo l'autore di *Essere e tempo*, affonda le sue radici nell'ontologia greca. Infatti intendere l'essere come *Vorhandenheit* comporta anche la riduzione della coscienza a sostanza presente, cosa, oggetto manipolabile. Ma se questo sembra circoscrivere la diagnosi heideggeriana della reificazione all'interno dell'impostazione soggettivistica husserliana, proprio l'approfondimento della dimensione ontologica pone le basi per un'estensione della critica della reificazione a tutto l'insieme degli effetti derivanti dall'ontologia della presenza: reificante è l'atteggiamento che tratta non solo l'umano ma il mondo nel suo complesso come cosa. E il

mondo non è una cosa, non sta di fronte a noi come un oggetto: al contrario, tra *Dasein* e mondo c'è un rapporto di appartenenza reciproca e di familiarità che ci dispone in un atteggiamento di «cura» verso gli enti mondani. La reificazione cancella tutto questo, irrigidisce la separazione soggetto-oggetto, ossifica le cose del mondo, trasforma il rapporto pratico di cura familiare verso il mondo in un rapporto teoretico di mera osservazione.

La radice di tutto ciò è ontologica: la metafisica occidentale ha «obliato» l'essenziale natura «altra» degli enti mondani rispetto alla loro dimensione *vorhanden* e ne ha fatto qualcosa di disponibile e di manipolabile. Alla reificazione è perciò legata, secondo Heidegger, l'*estraniazione* (*Entfremdung*), vale a dire quella condizione in cui il *Dasein*, sopraffatto dalla dimensione ontica e dalle occupazioni mondane, finisce per dimenticarsi di sé, perdendosi fra le cose del mondo. Certo, questa conseguenza è radicata nella struttura del *Dasein*, nel suo prendersi cura degli enti, nel suo costitutivo «essere-presso», ma non vi è dubbio che in questa immersione intramondana giochi un ruolo decisivo proprio quell'atteggiamento obiettivistico-reificante che vede solo cose e oggetti da manipolare e di cui impadronirsi. Lo «stare-presso» diventa estraniiazione quando la cura per le cose del mondo si trasforma in dominio di queste stesse cose sul *Dasein*. È la condizione che Heidegger chiama *Verfallen*, un decadimento che è al tempo stesso una caduta fuori di sé e uno smarrimento della propria autenticità.

Più complessa è la delineazione, intrapresa da Heidegger, del «contromovimento» rispetto al *Verfallen* intramondano. Mentre la prima sezione di *Essere e tempo* sembrava indicare, come alternativa alla reificazione presentificante, un atteggiamento di «cura» per le cose del mondo (*besorgen*) e per gli altri soggetti (*Fürsorge*), non è in questa direzione che Heidegger sviluppa, nella seconda sezione, la sua difesa dell'autenticità. Infatti anche quell'atteggiamento pratico-esistenziale di presa in carico e di cura, proprio per la inevitabile vicinanza con gli enti intramondani, finisce, secondo Heidegger, per ricadere nell'inautentico. Perciò, invece di indicare nel ricupero di un rapporto pratico-

affettivo con le cose e con gli uomini l'alternativa rispetto all'atteggiamento teoretico-obiettivistico che privilegia la *Vorhandenheit*, Heidegger individua nell'isolamento esistenziale dal mondo (l'essere-per-la-morte e la *Entschlossenheit*) la sua soluzione alla «caduta» nel mondo delle cose. Nel mentre egli fa il passo decisivo rispetto a Husserl caratterizzando il rapporto primario fra *Dasein* e mondo in termini di cura, esclude tuttavia che questa possa essere la modalità autentica del rapporto con gli altri. Heidegger infatti individua proprio nella relazione intersoggettiva e nella sfera pubblica il rischio esiziale della spersonalizzazione e dell'anonimità estraniante. Com'è noto, il tema dell'intersoggettività rimane una delle grandi questioni controverse di *Essere e tempo*: se, da un lato, Heidegger individua nel *Mit-Sein* una condizione essenziale del nostro Esserci, ovvero quello spazio comunitario fatto di pratiche e di cure in cui ognuno di noi «convive» esistenzialmente assieme agli altri, dall'altro egli mostra come ogni forma dello stare assieme sia origine di decadimento e di sottomissione alla medietà.

Uno dei tratti singolari della storia delle teorie della reificazione è costituito dal fatto che la critica al dominio degli oggetti non sembra condurre con altrettanta efficacia a una soddisfacente teoria delle relazioni sociali alternativa rispetto a quel dominio. Neppure la filosofia di **THEODOR W. ADORNO** sembra sottrarsi a un tale esito. Per certi versi la sua critica alla reificazione muove da premesse molto simili a quelle di Husserl e Heidegger. Il tema fenomenologico dell'obiettivismo e quello heideggeriano della critica all'ontologia della presenza viene infatti ripreso e riformulato nella *critica adorniana del concetto*. Secondo Adorno il carattere fondamentale del concetto è l'istanza dell'*identificazione*: identificare significa «definire», fissare, circoscrivere oggetti, relazioni, istituzioni sociali, organismi, rappresentazioni, significa cioè irrigidire ciò che per sua natura sfugge alla definizione e alla delimitazione. Non è possibile, secondo Adorno, una conoscenza che non avvenga attraverso i concetti, ma pensare per concetti vuol dire identificare, cioè reificare, cristallizzare ciò che sta di fronte a noi: in definitiva falsificare.

La *Dialettica dell'illuminismo*, scritta da Adorno assieme a Horkheimer, illustra la genesi del processo di identificazione concettuale. Le sue origini vanno ricercate nel rapporto antagonista, ma segretamente affine, della razionalità umana con la natura: per vincere l'ostilità naturale la civiltà umana ha dovuto irrigidirsi di fronte ad essa, ha dovuto distanziarsi per dominarla e controllarla. Ma nel fare questo è stata costretta a negare la sotterranea parentela con quella natura che vedeva come altra da sé: la razionalità umana nasce dall'interno della natura, ma nasce come ciò che ne è radicalmente opposto. Adorno e Horkheimer smascherano la ragione come un pezzo di natura che ha voluto differenziarsi da essa e farsi spirito per controllare e dominare l'altro da sé. Ma di tutto ciò la civiltà occidentale ha perso il ricordo, anzi essa continua a oggettivare il mondo naturale (quello esterno ma anche quello all'interno di noi stessi) proprio perché ha rimosso il legame che la tiene legata a ciò contro cui combatte. La reificazione genera perciò il conflitto contro l'altro ma genera anche la reificazione dello spirito. Nell'istanza fondamentale dello spirito, nel concetto, rivive infatti la stessa natura, ripresentata in forma degenerata, alienata, capovolta. I rapporti sociali ne escono sconvolti, presentando ancora una volta i tratti della naturalità e della cosificazione. Adorno e Horkheimer riprendono qui le analisi di Lukács, mostrando la formazione di una *seconda natura* negativa e minacciosa. Solo che la loro diagnosi non individua nel meccanismo capitalistico della produzione delle merci l'origine della reificazione, bensì nella genesi della stessa civiltà umana. All'interno di questo quadro la reificazione si mostra con i tratti di una rinnovata mitologia: al pari del mito che si affermava come ritorno dell'uguale, ripetizione incessante di una condanna destinale, anche nella civiltà contemporanea l'illuminismo si manifesta come meccanismo inesorabile, regolazione delle relazioni umane secondo i ritmi sempre uguali della natura.

Nuova è la soluzione che Adorno e Horkheimer individuano come via d'uscita da questo meccanismo incessante. Il superamento della reificazione non viene ravvisato nella riaffermazione del primato del soggetto sull'oggetto o in una generale spiritua-

lizzazione dei rapporti sociali diventati cose, bensì nel riconoscimento dell'origine naturale dello spirito, della ragione e dell'intero processo illuministico. La rammemorazione della natura *nello* spirito è la vera via d'uscita dalla dialettica dell'illuminismo: non dunque una soggettivizzazione dell'oggettivo ma l'abbattimento della rimozione originaria e il definitivo riconoscimento della radice naturalistica del processo di civilizzazione. L'utopia della *Dialettica dell'Illuminismo* è l'idea di una società pacificata con la natura, in cui l'autoriflessione dell'illuminismo su se stesso, sulla sua natura e le sue origini, trasformi radicalmente il carattere della civiltà umana.

Ritroviamo un'eco di questa fuoriuscita "naturalistica" dalla condizione reificata nella tarda critica adorniana alle teorie della reificazione. Nella *Dialettica negativa* Adorno mette sotto accusa quelle teorie che criticano l'oggetto in quanto oggetto e che ritengono l'oggettività fonte di disagio e sofferenza per il soggetto. Una teoria della reificazione pensata in quei termini si dimostra ancora prigioniera dell'idea romantica secondo cui il soggetto si trova «a casa propria» solo là dove si sia dissolta ogni traccia di oggettività e alterità. Contro di essa Adorno ricorda la parola di Eichendorff «bella estraneità»: in essa vive l'idea secondo cui la condizione conciliata non sarebbe raggiunta grazie all'annessione dell'estraneo ma, al contrario, nell'accettazione pacificata dell'oggettività, una condizione in cui il conflitto con la natura viene sostituito dalla convivenza.

Resta tuttavia in sospeso il problema di come dovrebbe essere intesa propriamente questa vicinanza con l'oggetto. Certamente Adorno non pensa a una ri-naturalizzazione della civiltà: è lontanissima da lui l'idea di un «ritorno» alla natura primigenia. Altrettanto esclusa rimane l'accettazione del carattere cosale dei rapporti sociali: il primato adorniano dell'oggettività non significa l'assoluzione della condizione reificata. La via d'uscita immaginata da Adorno potrebbe invece essere individuata nell'atto di autoriflessione con cui lo spirito riconosce la propria radice riscoprendo la naturalità dell'umano: come sembrano indicare anche le riflessioni adorniane sulla filosofia di Kant, la libertà

umana non dovrebbe essere intesa in contrapposizione alla natura e all'oggettività ma andrebbe compresa nelle sue radici naturali. E la nostra natura si caratterizza eminentemente per i suoi tratti relazionali e comunicativi. Sono proprio questi caratteri a esser deformati con l'imporsi della razionalità strumentale che domina la nostra civiltà. Una cosalità perversa si è introdotta all'interno della nostra vera natura oggettiva capovolgendola. La via d'uscita dalla reificazione consisterebbe perciò nella ricostituzione dell'integralità della natura umana nella sua piena dimensione intersoggettiva. Questo punto di vista che, pur presente in Adorno, non viene da lui sufficientemente sviluppato, diventa con **JÜRGEN HABERMAS** il nodo attorno a cui ruota il suo tentativo di rinnovamento della teoria della reificazione.

Innanzitutto la sua tesi consiste in un'ulteriore presa di distanza dalla teoria classica della reificazione: non più solo – adornianamente – l'accettazione pacificata dell'oggettività, ma – ancor più radicalmente – l'assunzione dell'irreversibilità del processo di razionalizzazione, cioè l'accettazione che i rapporti intersoggettivi possano essere regolati anche secondo una logica strategico-strumentale. Tutto ciò diventa, secondo Habermas, un necessario prezzo da pagare al fine di razionalizzare le interazioni sociali (pensiamo, ad esempio, all'uso del denaro per regolare gli scambi dei beni), le quali altrimenti soffrirebbero di una costante precarietà, dovendo in continuazione essere regolate da una logica esclusivamente discorsivo-comunicativa. La novità introdotta dalla *Teoria dell'agire comunicativo* consiste perciò nella tesi secondo cui la regolazione sistemica dei rapporti sociali non può essere automaticamente assunta come reificante.

Il problema sollevato da Habermas diventa perciò quello del *criterio* in grado di distinguere fra *oggettivazione* e *reificazione*, fra *strumentalizzazione* e *asservimento*. La sua risposta è che la soglia in grado di trasformare un necessario rapporto di oggettivazione in un distorto rapporto di reificazione consiste nell'espansione illegittima degli – in sé legittimi – sistemi d'azione al di fuori del loro proprio ambito, cioè nell'asservimento del nostro mondo vitale quotidiano ai loro imperativi. È la nota tesi haber-

masiana sulla «colonizzazione» della *Lebenswelt* da parte della logica sistemica.

In realtà l'individuazione di questo nuovo criterio normativo non fa che spostare il problema: quando una razionalizzazione oggettivante può essere considerata legittima e quando invece colonizzante? Un esempio paradigmatico è quello rappresentato dal sistema giuridico. È infatti evidente l'effetto oggettivante del diritto nei confronti dei rapporti comunicativi, così come è evidente la sua «invasione di campo» nei confronti del nostro mondo vitale primario che subisce inevitabilmente un processo di giuridificazione. La stessa nozione di «persona giuridica» è il risultato di un processo di oggettivazione nei confronti della persona concreta, di un'opera di astrazione rispetto alle concrete proprietà di quell'individuo. Tuttavia questo non significa la riduzione di quell'intero essere umano a persona astratta. Ciò che viene oggettivato è solo quella parte di lui che può essere oggetto di considerazione giuridica, ma proprio una tale tutela rappresenta la migliore garanzia per la sua libertà concreta. L'oggettivazione diventa qui risorsa decisiva per la libertà e l'uguaglianza delle persone: garantendo le basi giuridiche del rispetto di sé, consente loro di svilupparsi in modo più autonomo di quanto sarebbe possibile senza la protezione della legge. Insomma una tale invasione del «sistema» dentro i confini dei «mondi vitali», invece che limitare la libertà comunicativa finisce per espanderla. E la «colonizzazione» lungi dal produrre reificazione crea, in questo caso, le condizioni per rapporti intersoggettivi più autentici.

Il *secondo limite* della teoria habermasiana è speculare al primo: perché, se, da un lato Habermas attribuisce all'espansione dei sistemi d'agire razionale la causa della reificazione, dall'altro li assolve totalmente quando questi si dispongono a regolare i rapporti intersoggettivi nel loro proprio ambito. Nella sfera economica (mercato, rapporti di lavoro, produzione di merci) non si può parlare, a suo avviso, di reificazione, nonostante che, proprio in quella sfera, assistiamo alla sistematica riduzione degli esseri umani a merce di scambio. Insomma quello della colonizzazione si dimostra un criterio insufficiente per distinguere fra oggettivi-

vazione e reificazione: non sempre la colonizzazione dei nostri mondi vitali si rivela reificante, mentre, dall'altro, sistemi d'azione che non superino i loro confini finiscono per avere effetti oggettivamente reificanti.

Ma c'è un *terzo limite* in questa teoria: pensando la reificazione esclusivamente nei termini della colonizzazione sistemica si finisce per sottrarla al contesto della comunicazione, attribuendola esclusivamente all'espansione dei sistemi di agire razionale rispetto allo scopo. In realtà la reificazione ha la sua genesi nei contesti comunicativi, è cioè una patologia delle interazioni pratiche che a causa di un meccanismo perverso finiscono per trasformarsi in relazioni oggettuali. È all'interno delle distorsioni comunicative che va rinvenuta la causa del loro sottomettersi a una logica di cose. Quello che alla fine risulta mancare in Habermas è invece uno sviluppo della teoria della reificazione che ne mostri la degenerazione a partire dai contesti dell'interazione.

Quindici anni prima, in *Conoscenza e interesse*, Habermas aveva elaborato un'interpretazione alternativa del fenomeno della reificazione, in cui essa veniva illustrata proprio come una patologia dei contesti pratici dell'agire, ovvero come una distorsione delle interazioni che si verifica quando un ambito della comunicazione venga sottratto alla volontà e coscienza dei soggetti comunicanti. La reificazione sociale veniva perciò assunta come qualcosa di analogo agli effetti della rimozione psicoanalitica: lì la sottrazione alla coscienza di certi elementi simbolici provoca nevrosi, cioè la dipendenza della coscienza da una coattività naturale non controllata né dominabile dal soggetto, qui la sottrazione alla comunicazione di motivi, argomenti, simboli pubblici, produce un effetto distorsivo sulla comunicazione stessa trasformandola in un meccanismo naturale sottratto al controllo sociale. La reificazione consiste perciò in un vero e proprio blocco della comunicazione, in seguito al quale rapporti naturalistici vengono a sostituire i rapporti comunicativi.

Con questa operazione Habermas eredita, rinnovandola, la tesi centrale della *Dialettica dell'Illuminismo*, vale a dire l'idea secondo cui la reificazione consiste nell'imporsi della logica naturale

dentro la ragione umana, nella trasformazione dell'illuminismo in mito arcaico, in natura coattiva. Al tempo stesso, a differenza della *Dialettica dell'Illuminismo*, Habermas assume la reificazione non già come la conseguenza di un rapporto antagonistico nei confronti della natura, ma come una patologia comunicativa che affonda le sue radici in un rapporto conflittuale e di dominio fra gli esseri umani. Del resto l'idea di fondo di quell'opera intende operare una correzione di rotta rispetto alle tesi classiche della Scuola di Francoforte, mostrando la genesi del dominio non già all'interno di un rapporto distorto con la natura ma all'interno di una deformazione delle interazioni pratiche. *Conoscenza e interesse* avrebbe dunque potuto aprire una direzione nuova all'interno della storia delle teorie della reificazione, ma quell'intuizione non ha trovato nel cammino successivo di Habermas alcuna reale prosecuzione.

3. *Reificazione vs. riconoscimento: la nuova teoria della reificazione di Axel Honneth*

In una linea per certi versi anticipatrice delle tesi di *Conoscenza e interesse* si era mossa, con un contributo originale, la riflessione di **JEAN-PAUL SARTRE**. Nell'*Essere e il Nulla* egli aveva mostrato come le relazioni intersoggettive generassero dal loro interno una deformazione dei soggetti. La reificazione viene qui intesa come l'esito dell'inevitabile rapporto di oggettivazione che si viene a instaurare nell'incontro fra due individualità. Il riconoscimento di un altro come soggetto non è per Sartre – come invece era per Hegel – il riconoscimento della sua libertà e autonomia, ma – al contrario – il «rinchiudimento» di quel soggetto nell'immagine creata dallo sguardo di colui che lo riconosce. Riconoscere è conferire un'identità, un ruolo, un'etichetta, è ridurre la molteplicità dell'altro a un'unica dimensione. Perciò la reificazione, la riduzione del soggetto a cosa, ha nello sguardo dell'altro la sua origine prima. Nei rapporti intersoggettivi va dunque rinvenuta, secondo Sartre, la radice non solo della

reificazione ma anche della dominazione nei confronti dell'altro: una volta ridotto a oggetto dallo sguardo, l'altro sarà facilmente manipolabile e dominabile.

Nell'individuare questo elemento patologico della comunicazione intersoggettiva sta l'innegabile contributo di Sartre alla teoria della reificazione, elemento spesso trascurato nella tradizione del marxismo occidentale e in quella francofortese, dove invece era la sfera economica o quella dell'agire strumentale ad assumere rilievo centrale. Nel mentre coglie questa fondamentale componente comunicativa, Sartre, però, finisce per assolutizzarla, riducendo la totalità dei rapporti intersoggettivi a relazioni reificanti e alienanti.

In una direzione opposta si è mosso invece il più recente tentativo di attualizzare la teoria della reificazione, quello di **AXEL HONNETH**. La sua tesi consiste nell'affermare che la reificazione non origina dal riconoscimento, ma – all'opposto – proprio dalla sua rimozione, o meglio – per dirla con le parole di Honneth – dal suo «*oblio*». In effetti il merito della proposta teorica honnethiana nel suo complesso è quello di aver posto la centralità della relazione di riconoscimento come elemento costitutivo della nostra umanità. Assumendo quel concetto dagli scritti hegeliani del periodo jenese, egli ne ha progressivamente esteso la validità e l'implicazione, finché con la pubblicazione del suo volume su *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, ha posto quella relazione alla base non solo dei rapporti intersoggettivi ma anche di quelli soggetto-oggetto. Ciò significa che la verità degli oggetti sta nella relazionalità sociale che li ha resi possibili. «In sé» essi non sono oggetti ma relazioni. Non già perché (come sostenevano prima Marx e poi Lukács) in essi si sia «oggettivato» il lavoro, ma perché non si darebbero oggetti alla nostra coscienza se noi non fossimo dapprima entrati in rapporto con altri soggetti attraverso relazioni di riconoscimento reciproco.

L'acquisizione dell'indipendenza del mondo e della sua oggettività dipende da quello che Honneth chiama, habermasianamente, il passaggio dal «punto di vista della *prima persona*» al

«punto di vista della *seconda persona*». Questo passaggio (in cui propriamente consiste la specifica forma umana di esistenza) avviene grazie a una facoltà che è particolarmente sviluppata nella specie umana, la capacità di imitazione, la facoltà della *mimesis*. Attraverso l'imitazione si fa proprio il comportamento dell'altro, cioè la modalità con cui l'altro si rapporta alle cose che lo circondano. In tal modo si entra nel punto di vista dell'altro sul mondo, osservando gli oggetti circostanti con gli occhi dell'altro (ad es. imitandone lo sguardo e volgendolo nella stessa direzione).

Già Adorno nei *Minima Moralia* aveva scritto che «l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini». Per questo egli definisce la *mimesis* come «la forma elementare dell'amore», in quanto essa rivela una intima partecipazione al comportamento dell'altro, al suo essere, al suo modo di rapportarsi alle cose. Essa è perciò non solo un atteggiamento cognitivo (con cui si conosce il mondo dell'altro dal suo interno) ma anche e soprattutto un *atteggiamento affettivo*, grazie al quale la prima persona viene coinvolta emotivamente dalla seconda.

Questa affinità emotiva con la seconda persona è condizione indispensabile per far propria la sua prospettiva. Honneth scrive che il soggetto viene letteralmente «trascinato» dall'altro nel suo mondo. Questa «simpatia» nei confronti dell'altro, questa condivisione delle sue stesse emozioni, diventa la condizione per comprenderlo e per capire il senso delle sue espressioni linguistiche (oltre che – come sostiene Cavell – per accedere ai suoi stati mentali, dato che gli stati mentali non sono oggetti da descrivere ma emozioni da condividere).

Il «riconoscimento» (concetto in cui Honneth ritraduce la nozione adorniana di *mimesis*) è questo complesso di strutture cognitivo-affettivo-emozionali che ci danno accesso al mondo dell'altro. Ed è grazie a questo accesso che noi facciamo esperienza di oggetti. Infatti l'irruzione della seconda persona nel punto di vista della prima comporta la messa in discussione del nostro punto di vista, una presa di distanza da noi stessi. È quello che Honneth chiama «decentramento del soggetto», ovvero la capacità di guardare alla propria soggettività da un punto di

vista esterno. L'acquisizione del punto di vista dell'altro segna la fine dell'atteggiamento egocentrico in cui tutto viene fagocitato dal sé e perde ogni tratto di indipendenza. Qui invece gli oggetti della mia esperienza cessano di essere solo dei meri stati di coscienza e, proprio in quanto vengono visti da un altro, diventano *oggetti indipendenti* da me. Prende forma ora la fondamentale differenza tra la mia percezione degli oggetti e gli oggetti stessi (differenza sconosciuta prima del riconoscimento dell'altro). E si fa strada l'idea che un oggetto possa essere diverso da come viene osservato da me. Insomma si forma l'idea dell'*indipendenza del mondo*. Nasce qui la prospettiva della *terza persona*, cioè lo sguardo impersonale sugli oggetti (Honneth fa qui il contro-esempio dell'autismo, in cui l'assenza del coinvolgimento emotivo con un partner si accompagna a un deficit cognitivo, cioè all'impossibilità di trascendere la prospettiva della prima persona e all'incapacità di distinguere se stessi dal mondo oggettivo).

A questo punto Honneth, dopo aver ricostruito così bene le basi normative per una teoria della reificazione, ne rende però complicata l'esecuzione. Da quanto è stato detto finora, la reificazione è venuta infatti configurandosi come l'antagonista del riconoscimento, come la negazione di quel rapporto emozionale-affettivo che ci apre al mondo degli altri soggetti e degli stessi oggetti. Tuttavia non è ancora emerso con chiarezza che cosa sia propriamente questa negazione del riconoscimento.

Certamente l'oggettivazione non può essere considerata una tale negazione. La costituzione dell'oggettività non si è mostrata come uno stravolgimento delle originarie relazioni di riconoscimento ma come il loro prodotto specifico. La prospettiva impersonale della terza persona è la conseguenza delle relazioni intersoggettive, ovvero il risultato dell'incrociarsi fra la prospettiva della prima persona e la prospettiva della seconda. Questa conclusione evita a Honneth di cadere nell'equivalenza lukácsiana di oggettivazione e reificazione.

D'altra parte egli non può accettare neppure la soluzione habermasiana, che forte della distinzione tra oggettivazione e reificazione, vede realizzarsi quest'ultima solo a causa dell'irruzione

dell'agire strumentale all'interno della sfera del mondo vitale. Quella soluzione, sottraendo alla critica sociale ciò che accade all'interno della sfera dell'agire strumentale, finisce per confinare il fenomeno della reificazione alla disfunzionalità del sistema, cioè a quegli effetti dell'azione sistemica che eccedono rispetto ai propri limiti. Honneth non può accettare l'immunizzazione delle sfere sistemiche dalla reificazione, perché anche quelle sfere sono attraversate da rapporti di riconoscimento, e perciò anche dalla loro negazione. In sostanza non solo le questioni relative ai diritti ma anche quelle che hanno a che vedere con la distribuzione dei beni e con le ineguaglianze derivanti dai meccanismi del mercato possono essere interpretate come negazioni del principio del riconoscimento e perciò criticate come manifestazioni sociali soggette al fenomeno della reificazione.

Ora, nel tentativo di esplicitare in che cosa propriamente consista quella specifica negazione del riconoscimento che conduce alla reificazione, Honneth la individua in quell'atteggiamento individuale e sociale che «dimentica» l'originarietà del riconoscimento. *La reificazione è «oblio del riconoscimento (Anerkennungsvergessenheit)»*. Di questa tesi Honneth vede le radici nel pensiero di Adorno, secondo il quale l'insufficienza del pensiero concettuale e la sua tendenza immanente a «identificare» (cioè a reificare) starebbe nella rimozione del legame pulsionale con le cose. «Ogni reificazione è un oblio», scrivono Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'Illuminismo*. In sostanza, secondo Honneth, la reificazione sarebbe una sorta di rapporto autistico con il mondo e con gli altri, in forza del quale verrebbe rimossa l'originaria affettività emotiva che rende possibile un rapporto autentico. Di questo genere sarebbero tutte quelle pratiche sociali che dimenticano i legami di riconoscimento come pure quelle ideologie accecanti (razzismo, sessismo, antisemitismo, etc.) che alla fine pregiudicano la nostra stessa capacità di conoscere.

Questa soluzione non risolve il problema di fondo che – come abbiamo visto – attraversa, fin dal suo sorgere, la teoria della reificazione, vale a dire la necessità di introdurre un chiaro criterio in grado di distinguere gli inevitabili processi di oggettivazione

individuale e sociale dai patologici processi di reificazione. Ora, introdurre l'oblio come elemento discriminante finisce per rendere evanescente proprio quel criterio. Infatti condizione di ogni conoscenza oggettiva è proprio la rimozione dell'originario rapporto emotivo con le cose. Senza quell'irriflessività non sarebbe possibile alcuna oggettività. E questo vale sia per gli oggetti sia per i soggetti conosciuti. Con essi è necessario quel legame emozionale ma è altrettanto necessaria una impersonale presa di distanza.

Se quindi dobbiamo convenire con Honneth (e con Horkheimer-Adorno) che alla base della reificazione vi sia indubbiamente un processo di rimozione e di irriflessività, siamo contemporaneamente costretti a constatare come quel processo sia un elemento *necessario ma non sufficiente* a produrre fenomeni reificanti. La dimenticanza nei confronti dell'umanità di fondo che attraversa le nostre relazioni sociali e il prevalere della dimensione oggettivante sono «riduzioni dell'attenzione» che in molti casi devono essere considerate come una vera e propria *necessità sociale*. Il funzionamento di una società complessa richiede la meccanizzazione di molte relazioni sociali, ma tutto ciò non può essere evidentemente considerato reificante.

Dobbiamo tuttavia rilevare come, al di là di queste insufficienze, la riattualizzazione honnethiana abbia il grande merito di aver fissato alcuni *punti fermi*, necessari a ogni teoria della reificazione, e di aver posto le basi, al tempo stesso, per il suo rinnovamento. Esponiamo perciò, sinteticamente, sia il terreno consolidato di questa teoria sia le prospettive per una sua rideterminazione futura: se la reificazione non è solo oblio, ma *più che oblio*, ciò che resta ancora aperto è la determinazione di quel «più».

A. In primo luogo va confermata la tesi di Lukács, secondo cui la reificazione non è un atto volontario, non è un'offesa morale, non è una mancanza addebitabile a qualcuno, ma è *una natura*, un carattere dell'essere sociale che attraversa la società moderna, anche se si tratta di un essere distorto e capovolto.

B. Poiché i soggetti sociali si dimostrano incapaci di individuare la deformazione di questo carattere sociale, la reificazione si

accompagna necessariamente a un'*ideologia* in grado di rendere ciechi quei soggetti riguardo a loro stessi. Chi reifica non è certo colpevole di farlo, né gli può essere additata una qualche responsabilità sociale. Ciò non significa che nella società non esistano comportamenti lesivi dell'umanità e della dignità degli individui, ma in quanto quei comportamenti sono attribuibili a precise responsabilità morali, non possono rientrare tra i fenomeni della reificazione. Habermas ha ben messo in luce questo nesso tra reificazione e ideologia. E la teorizzazione adorniana dell'oblio lo conferma: *dimenticanza e cecità* sono costituenti indispensabili. Si rimuove l'umanità dei rapporti, l'affettività che ci lega, le pratiche che stanno sullo sfondo, e non si vede altro che l'esito oggettivato. La cecità nei confronti dello sfondo pratico-comunicativo si converte qui nella fissazione dello sguardo.

C. Quella che viene dimenticata e rimossa è propriamente la *natura comunicativa* dei rapporti intersoggettivi e dei rapporti soggetto-oggetto. È questo il senso principale della tesi honnethiana che caratterizza tale oblio come *oblio del riconoscimento*. Non si tratta evidentemente di un errore psicologico o di una distrazione individuale (come talvolta sembra intenderla Honneth) ma di una «riduzione dell'attenzione» socialmente indotta, un *oblio sociale* «incorporato» nelle strutture della nostra società.

D. Quella «dimenticanza» determina una *trasformazione nella natura dei rapporti intersoggettivi*. Relazioni pratico-affettive vengono ridotte a relazioni oggettuali e la natura meccanica subentra all'interazione comunicativa. In ciò sta la parte di verità della tesi sostenuta da Habermas nella *Teoria dell'agire comunicativo*: la reificazione consiste anche in una colonizzazione sistemica della *Lebenswelt*, ma non nel senso di una «invasione» di territorio da parte di un estraneo, bensì nel senso che è la comunicazione stessa a farsi meccanismo, a farsi natura. Più che di colonizzazione del mondo vitale dovremmo perciò parlare di una «trasformazione-deformazione» della prassi. Coglieva nel segno il giovane Habermas quando, in *Conoscenza e interesse*, mostrava come la comunicazione distorta diventasse alla fine causalità naturale.

E. Non ogni oggettivazione dei rapporti intersoggettivi è reificazione, non ogni oblio del riconoscimento, ma solo quell'oggettivazione e quell'oblio che conducono alla *negazione dell'umanità*, cioè alla *negazione delle basi fondamentali del rispetto di sé*: ciò che viene misconosciuta e ripudiata è la normatività che caratterizza e attraversa i nostri reciproci rapporti di riconoscimento. Quella normatività ha un incompressibile carattere morale che certamente non sta all'interno della nostra biologia ma che si forma dentro e grazie a quei rapporti: anche in questo caso è lecito parlare di una «seconda natura», dal momento che quella normatività morale è certamente il risultato di un processo di formazione, ma, alla fine, viene a far parte costitutiva della nostra «natura umana». Quando si manifesta la reificazione sociale assistiamo perciò al conflitto di due nature «seconde», di due nature «costituite» grazie a un'attività pratica: una seconda natura normativa, formata da rapporti riusciti di riconoscimento viene aggredita da una seconda natura reificata, costituitasi in seguito alla deformazione dei rapporti comunicativi. Possiamo perciò parlare di reificazione quando si costituiscono delle pratiche sociali oggettivate che negano l'umanità di fondo dei soggetti sociali e che impediscono a quegli stessi soggetti (attraverso uno specifico accecamento) di percepire la negazione di quell'umanità: dalle forme occulte di razzismo e schiavismo alla riduzione dei soggetti sociali a merce e a oggetti di scambio economico, fino alla strumentalizzazione degli esseri umani a fini di esperimenti scientifici.

F. Non possono essere sottratte alla critica sociale e all'accusa di reificazione quelle sfere che si basano su una logica economica o giuridico-politica e che vengono regolate sistemicamente da media non comunicativi (come il denaro o il potere). Una teoria critica della reificazione deve saper *distinguere* tra fenomeni di *oggettivazione sociale*, necessari all'affermazione dell'autonomia individuale e all'emancipazione collettiva, e fenomeni di *reificazione*, nei quali vengono negate le basi fondamentali del rispetto di sé. La sfera della produzione delle merci, del mercato e dello scambio non è priva di componenti normative e sono

proprio queste componenti essenziali a esser messe radicalmente in discussione quando le relazioni sociali vengono cristallizzate e sottratte alla logica dell'interazione e della normatività. Nelle mercificazione totale degli esseri umani viene negata proprio l'umanità di quei rapporti attraverso un meccanismo che sembra inattaccabile: da un lato fa apparire inevitabile (e quindi naturale) una tale oggettivazione in nome dello sviluppo economico e, dall'altro, acceca gli stessi soggetti sociali, impedendo loro di riconoscere la violazione della loro umanità. Compito di una rinnovata teoria critica è svelare ciò che risulta socialmente invisibile e mettere quei soggetti nelle condizioni di riconoscere le deformazioni da cui vengono inconsapevolmente colpiti.