

**Lorenzo Cazzulani**

**PENSARE LA REIFICAZIONE.**

**ALCUNE CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA MAX HORKHEIMER,  
THEODOR W. ADORNO E AXEL HONNETH**

**THINKING REIFICATION.**

**SOME CONSIDERATIONS ON THE TOPIC STARTING FROM MAX  
HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO AND AXEL HONNETH**

SINTESI. Il presente lavoro ha come scopo quello di indagare il concetto di reificazione così come è venuto formandosi all'interno delle ricerche di alcuni esponenti della Scuola di Francoforte. In particolare, vengono prese in analisi due concettualizzazioni di reificazione: le tesi della 'prima generazione' dell'Istituto, principalmente quelle relative a Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, e le tesi della 'terza generazione', esclusivamente legate alla figura di Axel Honneth. Le due prospettive sono poste una di fronte all'altra, al fine di indagarne le cesure e le coincidenze, e in tal modo lasciarne trasparire gli impianti teoretici: la 'prima generazione' muove sostanzialmente le sue analisi a partire da uno schema *descrittivo*, mentre Axel Honneth predilige un impianto *normativo*.

PAROLE CHIAVE: Reificazione. Ragione strumentale. Adorno. Horkheimer. Honneth.

ABSTRACT. The present work is aimed to better understand the concept of reification, according to the Frankfurt School research. This category is especially analyzed starting from two different perspectives: the former part will be dedicated to explaining the reification in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno's thought; the latter part of my paper will deal with Axel Honneth's perspective, which is related to the same concept. The two perspectives feature two different theoretical models: the 'former generation' starts from a descriptive perspective while Axel Honneth's thinking is based on a normative level. The two models of thought will be fully compared in the paper.

KEYWORDS: Reification. Instrumental reason. Adorno. Horkheimer. Honneth.

### *1. Che cos'è la reificazione?*

L'Istituto di ricerche sociali di Francoforte, fondato nel 1923, presenta una tradizione filosofica secolare, la quale si articola in un susseguirsi di 'generazioni', in cui i vari esponenti della Scuola, facendo proprie le ricerche di coloro che li hanno preceduti, si applicano nel tentativo di *conservare e distruggere*; nel tentativo, in altre parole, di costruire nuove prospettive di ricerca a partire dalla critica, talvolta anche tagliente, alle generazioni passate. È il caso, tra gli altri, di Axel Honneth, esponente di quella che viene definita la 'terza generazione' dell'Istituto, già direttore della Scuola e pensatore profondamente convinto di una revisione radicale delle teorie dei suoi predecessori – sia di coloro che hanno contribuito a imprimere all'Istituto la direzione *critica* così come oggi la conosciamo, ossia Adorno, Horkheimer e Marcuse, fino a proporre costruttivamente modelli alternativi a colui che risulta essere il suo vero e proprio maestro, Jürgen Habermas.

In questo breve lavoro cercherò di ricostruire la genesi del concetto di reificazione così come è andato configurandosi nella speculazione della prima generazione dell'Istituto, ovvero facendo riferimento alla teoria critica sviluppata da Adorno e Horkheimer; successivamente, tenterò di esporre come il concetto venga rielaborato nei testi di Honneth, filosofo pienamente iscritto nei

meccanismi teoretici elaborati attraverso le varie fasi di esistenza della Scuola, ma che, nel contempo, non si esime dal proporre consapevolmente modelli che manifestano in modo esplicito una rottura nei confronti dell'impostazione tradizionale francofortese<sup>1</sup>. Le coordinate teoriche che la reificazione assume nel pensiero di Axel Honneth saranno quindi alternative a quelle sviluppate dai primi esponenti della Scuola, nonostante portino con sé un enorme debito teorico che trova le sue fondamenta nelle radici stesse della teoria critica, soprattutto nei confronti delle prime riflessioni di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

Barbara Carnevali, redattrice dell'*Introduzione* alla raccolta di saggi intitolata *La libertà negli altri*, espone chiaramente l'assunto principale attorno a cui l'Istituto di ricerche sociali si è sviluppato; esposizione che prende le mosse dalla lettura di un classico della letteratura tedesca, la *Montagna incantata* di Thomas Mann, nel corso del quale uno dei personaggi, Lodovico Settembrini, redige un'opera enciclopedica volta a «sanare le miserie dell'umanità sulla base di due convinzioni: che il male possa essere affrontato e sconfitto attraverso il sapere [...]; e che le pene individuali siano per la maggior parte determinate

---

<sup>1</sup> «Personalmente appartengo a coloro i quali non vogliono lasciare dubbi a proposito del fatto che gli assunti storico-filosofici e sociologici di base della Scuola di Francoforte non possano più essere difesi a lungo» (A. Honneth, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2012, p. 77).

socialmente»<sup>2</sup>; così avanzando, Mann tematizza un concetto che già Jean-Jacques Rousseau aveva rilevato: ovvero che la fonte di disuguaglianza e infelicità umane sono da ricercarsi nella struttura stessa della società e nei modi in cui essa è configurata<sup>3</sup>. Il primo saggio del volume, a opera dello stesso Honneth, propone una panoramica generale della genesi e dei fini di quella disciplina che prende il nome di ‘filosofia sociale’, al cui interno rientra a pieno titolo la storia della Scuola di Francoforte. Rinviando l’analisi di essa a un secondo momento, il fondamento teorico della filosofia sociale consiste innanzitutto nel «determinare e interpretare certi processi di sviluppo della società che si possono intendere come derive o perturbazioni: come “patologie del sociale”, per l’appunto»<sup>4</sup>. È in seno alla società stessa, dunque, nel suo processo di civilizzazione e razionalizzazione, che vengono alla luce alcune perversioni della ragione, le quali ammalano dall’interno la vita degli individui. Ora è meglio comprensibile l’apporto teorico di Thomas Mann a questa argomentazione. Barbara Carnevali, infatti, insiste nel sostenere che «nel sistema simbolico della *Montagna incantata*

---

<sup>2</sup> B. Carnevali, *Introduzione. Miseria e grandezza del sociale*, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 7.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 2018.

<sup>4</sup> A. Honneth, *Patologie del sociale*, in Id., *La libertà negli altri*, cit., p. 38.

la nozione di “patologia sociologica”, che stringe in un nesso causale il concetto di *società* e quello di *malattia*, il pathos, rappresenta infatti lo spirito dell’*Aufklärung*, la figura della ragione occidentale con il suo progetto umanistico di emancipazione»<sup>5</sup>. La sostanza dell’argomento è che la socializzazione porta con sé il germe di una malattia; l’obiettivo che si apre innanzi a noi, ora, è dunque trovare le coordinate per effettuare una ‘diagnosi’, ossia descrivere fenomenologicamente gli aspetti ‘malati’ dell’organismo sociale. Al fine di giungere positivamente alla realizzazione di tale proposito, la teoria critica si avvale dell’ausilio delle discipline empiriche, dal momento che la filosofia, oggi, «come tutte le branche della conoscenza teorica, ha subito un processo di progressiva differenziazione che ha dato luogo a una pluralità di sottodiscipline e ambiti specializzati»<sup>6</sup>; per tale ragione, esimersi dall’utilizzare fonti empiriche nello sviluppo di un’argomentazione risulterebbe un’operazione priva di fondamento scientifico.

Accantonando per un momento le cause di tale malanno sociale, soffermiamoci sulle sue conseguenze. Una di queste – se non la principale – è senza dubbio la progressiva *reificazione* dei rapporti, dapprima, tra *uomo e*

---

<sup>5</sup> B. Carnevali, *Introduzione*, cit., p. 8.

<sup>6</sup> A. Honneth, *Patologie del sociale*, cit., p. 37.

*natura*, e, poi, tra *uomo e uomo*. La reificazione è, nell'interpretazione di Honneth, principalmente un modo di stare al mondo: un comportamento: reificato è, nella società moderna, l'atteggiamento con il quale l'individuo conosce e rappresenta il proprio mondo sociale, rapporti intersoggettivi inclusi. Scrive Honneth:

Durante gli anni Venti e Trenta del secolo scorso il concetto di "reificazione" costituì un Leitmotiv della critica sociale e culturale nell'area linguistica tedesca. In questo concetto o in nozioni a esso affini sembrarono concentrarsi, come riflesse in uno specchio concavo, le esperienze storiche che caratterizzarono la Repubblica di Weimar, sotto la spinta della crescente disoccupazione e delle crisi economiche: le relazioni sociali suscitavano sempre più l'impressione di una progettualità fredda e calcolatrice; la cura amorevole dell'artigiano per le sue creazioni sembrava avere lasciato il posto a un atteggiamento di mera disposizione strumentale e perfino dalle esperienze interiori dei soggetti sembrava spirare il soffio gelido della condotta calcolante<sup>7</sup>.

La reificazione, quindi, tocca ogni ambito della sfera sociale e individuale, plasmando le stesse relazioni intersoggettive umane, trasformandole in rapporti di forza, di utilità, di dominio. Come ebbe a scrivere Max Horkheimer nella prima parte di in un suo importante lavoro<sup>8</sup>, l'atteggiamento reificato è strutturalmente

---

<sup>7</sup> A. Honneth, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano, 2019, p. 11.

<sup>8</sup> Il capitolo a cui sto facendo riferimento in questa sede è "Mezzi e fini", primo capitolo di *Eclisse della ragione*, in cui Horkheimer getta le basi di tutta la seguente argomentazione dell'opera; la tesi di base è che la ragione "soggettiva" (strumentale, formalizzata) abbia, nella modernità, soppiantato quella "oggettiva", producendo la perdita di un sistema di valori intersoggettivamente condiviso, costituitosi proprio grazie a una tematizzazione oggettiva della realtà, la quale, dal momento che teneva insieme l'orizzonte culturale e sociale attraverso la condivisione simbolica, tendeva all'unità; di contro, la ragione soggettiva, rispondendo unicamente al criterio soggettivo dell'utilità e della conservazione di sé, tendeva inevitabilmente alla parcellizzazione, incapace, di conseguenza, di farsi carico dell'unità

connesso con il dilagare di quella che viene da lui definita *ragione strumentale*, ossia quella modalità di pensiero che perde di vista l'unità oggettiva della realtà per abbandonarsi completamente ai bisogni soggettivi degli individui, i quali rispondono unicamente al criterio dell'utilità; la ragione strumentale traduce in strumento, in 'mezzo-per', ogni 'fine': nessun aspetto della realtà sociale è ora compreso dal punto di vista del suo scopo, ma solo come strumento intermedio per giungere a uno stadio di utilità più elevato, ovvero come un elemento che è in potenza produttore di qualcosa che è utilitaristicamente superiore. La ragione strumentale – anche definita da Horkheimer *ragione formalizzata*, poiché riduce ogni aspetto del reale alla sua forma esteriore – produce solo mezzi; tutto diviene strumento intermedio e viene completamente annullata la dimensione teleologica.

Tuttavia, sostenere che un qualche tipo di atteggiamento (in questo caso il comportamento che abbiamo definito *reificato*) sia 'malato' e che, di conseguenza, abbia bisogno di una diagnosi, significa possedere una qualche opinione riguardo a cosa sia una società giusta, una società che racchiuda in sé atteggiamenti positivi; e significa, specularmente, avere un'idea di cosa sia una società malata, produttrice di forme sociali intersoggettivamente dannose.

---

simbolica di un sistema sociale (M. Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 2000).

Inevitabilmente, condannare la reificazione riducendola a male sociale significa proporre un modello di analisi *normativo* e non meramente descrittivo. Da questo appunto, non di poca rilevanza, discende necessariamente che la tematizzazione dei rapporti sociali come rapporti reificati si interseca con il piano dell'etica e con l'idea che essi non siano compatibili con una vita umana pienamente realizzata da un punto di vista morale. Parlare di reificazione in un senso normativo significa, in fondo, intendere «un tipo di comportamento umano che viola i nostri principi etici o morali in quanto tratta altri soggetti non in conformità alle loro caratteristiche umane, ma come oggetti privi di sensibilità e di vita, cioè come “cose” o come “merci”»<sup>9</sup>. Per Honneth la reificazione è normativamente dannosa poiché sgretola moralmente i rapporti intersoggettivi; questa posizione (per il momento solo accennata) è proprio il punto focale che segna una cesura netta tra la prima e la terza generazione della Scuola di Francoforte, relativamente alla tematizzazione del concetto che si sta analizzando; tuttavia, giudicare da un punto di vista normativo (e non ontologico<sup>10</sup>) la questione della reificazione significa

---

<sup>9</sup> A. Honneth, *Reificazione*, cit., p. 14.

<sup>10</sup> Prescindere da ogni contenuto morale per chiarificare il concetto di reificazione era il proposito di György Lukács, nonostante, secondo il parere di Honneth, non si possa prescindere da un modello normativo, dal momento che parlare di reificazione sottende la convinzione che i fenomeni da lui descritti siano delle «deviazioni» da un modello sociale più adeguato (Ivi, p. 15).



tracciare una direzione chiara che il modello filosofico honnethiano si prefigge di percorrere.

## *2. Genesi e centralità del concetto di reificazione in Adorno e Horkheimer*

Uno dei libri di Axel Honneth alla base delle analisi qui condotte si apre con un'epigrafe tagliente: «Ogni reificazione è un dimenticare»<sup>11</sup>; affermazione paradigmatica che porta la firma di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, autori di una delle opere più importanti del Novecento, *Dialettica dell'illuminismo*, scritta a quattro mani durante il loro soggiorno in California, negli anni Quaranta del secolo scorso.

Una caratteristica saliente del modo in cui si configura la reificazione è quello dell'assenza di processo, un *oblio del divenire*, un misconoscimento della storia. È un punto di partenza essenziale; su di esso concordano sia Horkheimer e Adorno che Honneth, sebbene sviluppino il «dimenticare» attraverso modelli esplicativi alternativi. Un secondo elemento strettamente connesso all'atteggiamento reificante è la *mercificazione*, concetto mutuato da Karl Marx e fondamentale al fine di comprendere la struttura della società capitalistica. Altro tema centrale è la convinzione che la reificazione produca una regressione

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 9.

all'interno delle psicologie individuali, poiché introduce una nuova forma di magia, più vicina ai bisogni umani primari; la reificazione, cioè, produce un nuovo 'incantamento' che ha un solo e unico principio: la conservazione di sé. Gli accenni appena enumerati sono solo alcuni dei temi legati al concetto di reificazione che qui tenterò di sviluppare.

L'Istituto di ricerche sociali prende un chiaro indirizzo filosofico quando nel 1931 Horkheimer ne assume la direzione. La teoria critica che inizia a svilupparsi in quegli anni ha come scopo la comprensione della realtà sociale nella modernità. Uno degli assunti di base del gruppo è che, nell'Occidente industriale, l'individuo è destinato alla decadenza, dovuta al progressivo processo di tecnicizzazione: il processo secondo cui la tecnica umana viene applicata ai modi di produzione, e, in ragione di ciò, viene assorbita dalla mentalità stessa della società, divenendo a essa strutturale; in più, come conseguenza, l'applicazione tecnica e standardizzata ai modi di produzione diviene anche applicazione tecnica alla vita degli individui: la tecnicizzazione, dunque, s'infiltra all'interno della società medesima e la pervade dall'interno. Il modo di produzione capitalistico è basato sul *principio di commensurabilità*, cioè sulla riduzione di ogni aspetto del reale a elementi di tipo quantitativo e sulla parcellizzazione del lavoro. L'individuo è svuotato di significato poiché l'azione della tecnica su di esso, ovvero l'applicazione del

principio di commensurabilità (tecnica, ragione strumentale) a ciò che per definizione è l'incommensurabile (individuo), produce una standardizzazione e omologazione tra gli individui. Il *principio di identità*, che pensa gli individui sotto il segno dell'uguaglianza, elimina la differenza tra di essi e li coglie esclusivamente sotto il segno di un unico principio: la ricerca dell'utile connesso con la conservazione di sé. Ma la promessa del progresso tecnico, tuttavia, era ben diversa, dal momento che mirava a un aumento della qualità della vita degli individui; lo sviluppo delle arti e delle scienze è stato accolto, infatti, con atteggiamento salvifico, poiché aveva come fine un miglioramento generale, su larga scala e in ogni ambito della vita, delle condizioni di esistenza individuale. Tuttavia, questa promessa viene disattesa: lo strumento tecnico necessita di comportamenti standardizzati per essere applicato all'interno del sistema nel quale è concepito. Di conseguenza, lungi dall'assumere quella carica liberatrice nei confronti della morsa naturale in cui l'uomo è stretto, la ragione strumentale comporta una passività sostanziale e una totale dipendenza dallo strumento stesso. Si accantona, dunque, la dimensione *qualitativa* legata al valore intrinseco dell'individuo, il quale viene ora concepito secondo la prospettiva *quantitativa*, ovvero secondo la capacità dell'individuo di sovrapporsi allo strumento. L'applicazione dei modi di produzione all'individuo, ovvero l'applicazione del

valore di scambio e del concetto di merce, produce sull'individuo una disumanizzazione, ovvero un allontanamento dalle sue caratteristiche proprie, uno svuotamento di valore 'in sé' in favore dell'acquisizione di valore 'per altro' – il soggetto non ha più in sé il proprio fine ma lo assume solo in funzione del valore applicabile ad altro. Posta in questi termini, la disumanizzazione prodotta dalla tecnicizzazione si configura come una prima forma di reificazione. L'individuo, divenendo il commensurabile e il quantificabile, va incontro a una irreversibile oggettivazione, cioè alla riduzione di sé a mero oggetto (e non più soggetto); l'individuo si funzionalizza: diviene servo di un sistema produttivo che lo assorbe in ogni sua parte e che gli impedisce di comprendersi al di fuori del principio dell'utilità.

Grado a grado l'uomo è diventato meno dipendente da norme assolute di condotta, da ideali vincolanti per tutti; è anzi considerato così completamente libero da non aver bisogno d'altra legge oltre la sua. Ma paradossalmente, di pari passo con l'indipendenza è cresciuta la passività. Mentre l'uomo è diventato abilissimo nei suoi calcoli finché è in gioco la scelta dei mezzi, la sua scelta dei fini – un tempo in rapporto con la fede in una verità oggettiva – è diventata priva d'intelligenza: purificato d'ogni residuo di mitologia, ivi compresa la mitologia della ragione oggettiva, l'individuo reagisce meccanicamente obbedendo a schemi generali di adattamento. [...] Come risultato finale del processo abbiamo da una parte l'io, l'astratto ego svuotato di ogni sostanza tranne che di questo tentativo di trasformare tutto quanto sta nel cielo e sulla terra in uno strumento della sua sopravvivenza, e dall'altro una natura anch'essa svuotata, degradata a pura materia, che

dev'essere dominata senz'altro fine fuorché quello appunto di dominarla<sup>12</sup>.

*Minima moralia*, un meraviglioso affresco di vita quotidiana nell'età della tecnica pubblicato da Adorno nel 1951, risolve poeticamente nei suoi 153 aforismi il concetto di reificazione che qui ho cercato di abbozzare prendendo le mosse dalle argomentazioni di Horkheimer. I temi, ovviamente, sono molteplici. Ma se, come si è detto in precedenza, la reificazione è una delle forme in cui è configurata la vita sociale della modernità, allora deve esserci, fuor di dubbio, una potente analisi della stessa anche nella raccolta adorniana.

L'aforisma *Asili per senzatetto* mette in luce la contraddizione interna al concetto di proprietà privata. Da una parte, essa non ci appartiene più, dal momento che con la proliferazione e la moltiplicazione dei beni di consumo e la standardizzazione della costruzione di abitazioni la proprietà privata non è più tale. Il pensiero consumista conduce al modo usa e getta di vivere, tale per cui la proprietà privata è solo uno strumento di transizione; essa non appartiene per davvero all'individuo che la possiede ma ne fruisce solo transitoriamente. In più, l'identità che nasce dal possedere un oggetto scompare quando la tecnica, pensiero che omologa e livella, produce in serie abitazioni identiche, le quali

---

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 87.

perdono quel carattere identitario che permetteva loro di essere ricondotte a un unico proprietario. Ma dove conduce, in sostanza, questa riconfigurazione dell'abitare?

La tesi di questo paradosso conduce alla distruzione, ad una fredda insensibilità per le cose, che non può non rivolgersi anche contro gli uomini, e l'antitesi è – nell'istante stesso in cui è formulata – un'ideologia per coloro che, con cattiva coscienza, vogliono conservare il proprio. Non si dà vera vita nella falsa<sup>13</sup>.

La reificazione sta proprio nell'appiattimento di ogni istanza umana in virtù di una disumanizzazione tecnica – essa non solo riduce e livella a sé ogni oggetto, ma anche l'uomo stesso e i rapporti che questo intrattiene con i suoi simili. Nell'aforisma successivo, *Non bussare*, sono descritte le conseguenze del livellamento sopra accennato, le quali si configurano come perdita di sentimenti ingenui e spontanei, anche di quelli imperfetti e incerti. Questi ultimi, infatti, si mostrano come ciò che di più umano possa esistere; mentre la tecnica, con i suoi meccanismi collaudati e standardizzati, elimina ogni stortura e imprecisione, lasciando il posto a una fredda e insensibile attività strutturata secondo le coordinate della catena di montaggio. Scrive Adorno: «La tecnicizzazione [...] rende le mosse brutali e precise, e così anche gli uomini. Elimina dai gesti ogni

---

<sup>13</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2015, p. 35.

esitazione, ogni prudenza, ogni garbo»<sup>14</sup>. L'esperienza umana stessa procede nella direzione di un inesorabile declino, a una regressione tecnicizzata:

Tra le cause del deperimento dell'esperienza c'è, non ultimo, il fatto che le cose, sottoposte alla legge della loro pura funzionalità, assumono una forma che riduce il contatto con esse alla pura manipolazione, senza tollerare quel *surplus* – sia in libertà del contegno che in indipendenza della cosa – che sopravvive come nocciolo dell'esperienza perché non è consumato dall'istante dell'azione<sup>15</sup>.

Avviene su larga scala una totale reificazione dei rapporti, che riduce a utilità e funzione i rapporti stessi, privando gli individui della libertà loro propria di decidere il contegno che più li rappresenta in una data situazione. In un altro aforisma<sup>16</sup>, anche la semplice domanda «*Come sta?*», formulata nel momento in cui ci si imbatte in un conoscente, diviene priva di ogni spontaneità e coinvolgimento sincero: essa risponde a un mero costume sociale omologato e spogliato di sensibilità individuale; più che lasciar trasparire l'attenzione rivolta all'attuale stato emotivo dell'amico, l'interrogativo presuppone una soggiacente indifferenza.

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Aforisma 16, *Per una dialettica del tatto* (Ivi, pp. 30-32).

Si comprende meglio, a questo punto, il sottotitolo che Adorno ha dato ai suoi *Minima moralia*, ovvero *Meditazioni della vita offesa*. L'apertura del testo di Adorno presenta una breve introduzione, attraverso cui il filosofo coglie l'occasione per dare conto al lettore della forma aforistica che la sua opera presenta e, non meno importante, per abbozzare le convinzioni che lo hanno spronato, da principio, nell'intento di scrivere il libro e che lo hanno guidato, successivamente, in tutte le fasi della gestazione e stesura.

La triste scienza [...] si riferisce ad un campo che passò per tempo immemorabile come il campo proprio della filosofia, ma che, dopo la trasformazione dei metodi di quest'ultima, è caduto in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, e infine all'oblio: la dottrina della retta vita. Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria<sup>17</sup>.

La «triste scienza» e la «retta vita» rimandano all'ambito dell'etica. La morale è oggi «triste» poiché ha perso la sua carica originaria, è ridotta a uno degli ingranaggi del sistema produttivo – il privato, il tempo libero, l'atto del consumare. Persino la morale ha subito una lenta e totale reificazione.

Entra in scena il filosofo, colui che, nelle parole di Horkheimer, ha il compito di «dare descrizioni adeguate, chiarendo fino in fondo il significato di quei

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 3.



concetti e illuminandone tutte le sfumature e i rapporti con altri concetti»<sup>18</sup>. Attraverso l'utilizzo della dialettica, cioè la forma di conoscenza che intende la verità dell'oggetto come sovrapponibile al processo di sviluppo dello stesso, Horkheimer – ma anche Adorno – intende dare conto delle contraddizioni sociali; contraddizioni che emergono solo nel momento in cui i vari aspetti della realtà entrano in relazione. Siamo di fronte alla tripartizione della dialettica hegeliana, in cui il movimento dialettico si configura in un primo momento positivo, passando per un secondo momento, definito 'negazione determinata', nel quale il momento positivo viene posto in relazione con altri elementi facendo emergere le proprie contraddizioni, cioè negando, in parte, sé stesso; la negazione, tuttavia, è 'determinata' poiché non è fine a sé stessa, non evapora indeterminatamente nel momento negativo<sup>19</sup>. La negazione, infatti, porta con sé anche il positivo antecedente, superandolo poi in un nuovo stadio, che si configura come nuovamente positivo. In sostanza, la negazione determinata produce una nuova positività.

---

<sup>18</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 143.

<sup>19</sup> L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Milano 2006.

L'argomentazione di Hegel, per i francofortesi, non è soddisfacente. Nonostante essi siano convinti della validità del metodo dialettico, ritengono la tripartizione hegeliana una filosofia 'conciliatoria', ovvero un pensiero che giustifica l'esistente in quanto tale, poiché, nonostante sia saldo il momento negativo, la dialettica è improntata a coglierne il superamento, e quindi un nuovo positivo, risolvendo ogni contraddizione esistente, sciogliendo ogni tensione conflittuale preta di sostanza storica e filosofica. Se invece è tenuta ferma la negazione determinata, senza il bisogno preconetto di risolverla necessariamente in una nuova positività, si elimina il rischio di cadere in una nuova mitologia, quella dell'assoluto, e si afferma invece una comprensione più adeguata della realtà. Una realtà che, infatti, manifesta sofferenza, povertà e angoscia non può di conseguenza trovare una risoluzione positiva che giustifichi l'attuale stato di cose che struttura la società. La critica dei francofortesi a Hegel, insomma, è che il filosofo di Jena non è stato in grado di cogliere la concretezza e sofferenza degli individui, facendoli evaporare nel suo bisogno di totalità. Il testo capitale *Dialettica dell'illuminismo* espone chiaramente questo concetto:

Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l'illuminismo dalla corruzione positivista a cui egli lo assegna. Ma in quanto finì per elevare ad assoluto il risultato conosciuto

di tutto il processo della negazione – la totalità sistematica e storica –, contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia<sup>20</sup>.

Alcuni anni dopo, in *Minima moralia*, Adorno ritorna sul problema dialettico e sui «limiti» dello stesso Hegel:

Il gesto sbrigativo con cui Hegel – in contrasto con la propria tesi – tratta sempre l'individuale, deriva – abbastanza paradossalmente – dal fatto che egli è rimasto, per forza di cose, nei limiti del pensiero liberale. [...] Il primato del tutto non è mai da lui messo in dubbio<sup>21</sup>.

Sostanzialmente, quindi, la dialettica fatta propria dalla Scuola di Francoforte è un generale hegelismo filtrato attraverso il marxismo: un pensiero che prende come punto di riferimento il movimento dialettico hegeliano ma che, avendo a cuore la lezione di Marx sulla concretezza dell'esistenza individuale, elimina il momento conciliatorio della dialettica per soffermarsi sul momento negativo. È la sofferenza concreta degli individui che dà prova di una contraddizione di fondo nella ragione occidentale, di una malattia latente, di una stortura morale di cui la società è afflitta. Infelicità e angoscia stridono con le promesse del progresso scientifico e tecnico; le prime sono andate aumentando piuttosto che arrestarsi a fronte dello strapotere dell'azione tecnica umana. Dimenticare il divenire sociale, ipostatizzare l'individuo come un assoluto, come

---

<sup>20</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 32.

<sup>21</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 5.

tendente unicamente all'utile e alla propria conservazione; dimenticare cioè di collocare quello stesso individuo all'interno di un processo storico che non si risolve sotto il segno della conciliazione (ovvero la giustificazione dell'esistente in quanto tale), ma che si arresta al momento negativo (la sofferenza concreta degli individui), con le sue contraddizioni, le sue storture e i suoi limiti; dimenticare questo divenire sociale, il divenire della ragione, il divenire dell'uomo stesso, è anch'esso una significativa forma di reificazione, che è in contrasto, nelle parole di Adorno, con la dialettica stessa. Un pensiero che assolutizza e concilia un aspetto del reale è un pensiero reificato. Nonostante Hegel giunga alla conciliazione dell'esistente attraverso un movimento dialettico, e quindi attraverso quel processo di comprensione della realtà tanto caro ai francofortesi, volendolo assolutizzare come atto di risoluzione del processo stesso, egli lo ipostatizza, lo riduce a dato storico. Per questo motivo è possibile avanzare l'ipotesi, attraverso l'argomentazione degli esponenti dell'Istituto di ricerche sociali, che il procedimento hegeliano sia macchiato alla radice da una qualche forma di reificazione – seppur non così evidente e dannosa come gli indirizzi di pensiero che saranno accennati a breve in questo lavoro. La forma di reificazione hegeliana emerge nel momento in cui Hegel pone come obiettivo la giustificazione del reale e non invece il movimento dialettico proprio, il quale si

articola a partire dalla negazione determinata. Pensare dialetticamente significa pensare innanzitutto la contraddizione; Hegel, dal canto suo, pensò innanzitutto la conciliazione, venendo meno alla struttura stessa della dialettica.

I nemici principali della prima generazione dell'Istituto sono essenzialmente due: la metafisica e il positivismo. Apparentemente possono sembrare agli antipodi, ma invece si configurano come facce opposte della stessa medaglia; indirizzi teorici divergenti ma partoriti dalla stessa stagnazione in cui il pensiero si è incagliato, cioè dall'appiattimento intellettuale a opera della ragione strumentale. La metafisica, dal canto suo, si perde in assunzioni e sistemi fissi, che, nell'età del trionfo del soggettivismo (ovvero l'età in cui la ragione abdica al proposito di indagare i fondamenti della vita e dell'essere) si presentano oramai come svuotati di significato. Il positivismo, invece, si volge esclusivamente al 'qui e ora' dell'utilità immediata; incapace di pensare mediatamente, ossia in modo relazionale (ovvero dialettico), il movimento positivista taglia ogni relazione e coglie i fenomeni come mere cosalità, come enti astratti privi del divenire storico a cui li aveva fortemente sospinti il pensiero dialettico. Positivismo e metafisica sono quindi pensieri reificati, accomunati dall'impostazione teorica di costruire oggetti, empirici o metafisici, dati per assoluti, sottratti al divenire e incapaci di costituire un pensiero che sia alternativo a quello della ragione strumentale. Così

Max Horkheimer, a proposito del positivismo e della fede cieca nel progresso della scienza moderna:

La scienza moderna, così come la concepivano i positivisti, si riferisce esclusivamente ad affermazioni riguardanti i fatti, e quindi presuppone la reificazione della vita in generale e della percezione in particolare. Essa guarda al mondo come a un mondo di fatti e di cose, e non vede alcun rapporto fra la trasformazione del mondo in fatti e cose e il processo sociale. Il concetto stesso di “fatto” è un prodotto dell’alienazione sociale; in esso, l’astratto oggetto di scambio è concepito come un modello per tutti gli oggetti dell’esperienza in quella data categoria<sup>22</sup>.

La metafisica non è risparmiata dai fendenti con cui Horkheimer affetta il positivismo. Questi scorgeva, al suo tempo, il concretizzarsi della metafisica nei movimenti che erano definiti neotomisti, i quali avevano l’ambizione di riproporre con forza la validità della filosofia e della teologia al tempo del dilagare tecnico-scientifico, il quale aveva rubato loro il campo, attraverso un modello nuovo. Il proposito generale era quello di gettare un ponte tra religione e scienza. Un tentativo che però si è rivelato fallimentare:

Mentre il tomismo originario poté conseguire lo scopo di adattare il cristianesimo alla scienza e alla politica contemporanea, il neotomismo si trova in una posizione precaria. Dato che nel medioevo lo sfruttamento della natura dipendeva da un’economia relativamente statica, in quel tempo la scienza era statica e dogmatica; i suoi rapporti con la teologia dogmatica potevano essere abbastanza pacifici, e per il tomismo fu facile assorbire l’aristotelismo. Ma un’armonia del genere è impossibile oggi, e nell’usare categorie come quelle di causa, effetto,

---

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 74.

anima, entità, i neotomisti devono necessariamente farlo in modo acritico [...]. Essi non sono in grado di integrare teologia e scienza naturale contemporanea in un sistema intellettuale gerarchico come Tommaso d'Aquino fece imitando Aristotele e Boezio, perché le scoperte della scienza moderna sono in troppo aperta contraddizione con l'*ordo* scolastico e con una metafisica aristotelica<sup>23</sup>.

La pietra tombale posta dall'illuminismo e dalla scienza moderna alla ragione oggettiva ha definitivamente fatto tramontare la coesistenza pacifica e complementare tra un pensiero che voglia indagare i fondamenti stessi dell'essere e dell'esistenza e l'empirismo positivista, metodo delle nuove scienze sperimentali. Il risultato di questo processo è la strumentalizzazione stessa della metafisica: se il pensiero tecnico ha soppiantato ogni altro tipo di pensiero, e se i pensieri residuali vogliono ancora trovare un loro spazio nella nuova struttura, allora essi devono necessariamente assoggettarsi alla ragione strumentale, piegarsi a essa piuttosto che comprendersi come alternativi. È esattamente il caso del neotomismo:

Come i neopagani tedeschi, i neotomisti stanno tentando di adattare le antiche ideologie a compiti moderni. Nel far questo [...] distruggono gli ultimi residui di quello spirito di fede cieca e assoluta che tentano di far rivivere. Per adattare alla realtà, formalizzano le loro idee religiose, inevitabilmente insistendo più sulla giustificazione astratta delle dottrine religiose che sul loro contenuto specifico<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>24</sup> Ivi, p. 61.

Il neotomismo, divenendo schiavo della logica dei mezzi e perdendo di conseguenza di vista quella dei fini, diviene l'altra faccia del positivismo. La metafisica neotomista è, in sostanza, un 'empirismo dell'interiorità': «I neotomisti pensano soprattutto a dimostrare perché nel mondo moderno sia bene avere una fede religiosa e vivere in modo conforme ad essa. [...] Il fine religioso è degradato a mezzo mondano<sup>25</sup>».

L'ultima forma di reificazione a cui accennerò in questo paragrafo è estrapolata direttamente dalle argomentazioni esposte in *Dialettica dell'illuminismo*<sup>26</sup>. Il testo è una grande autocritica della ragione occidentale. La ragione stessa nasce nel momento in cui essa si coglie come separata dalla natura, come qualcosa che si sottrae a essa, e, separandosi, la domina. Si distinguono quindi tre forme di dominio: (a) dominio dell'uomo sulla natura, (b) dominio dell'uomo sull'uomo, (c) dominio dell'uomo su sé stesso. Il convincimento dell'uomo che la natura si presenti a lui esclusivamente in forma di oggetto e non di soggetto, quindi passibile di dominio, è la prima forma di coercizione a opera del formarsi della ragione. La seconda forma di dominio è forse ancor più

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Come riferimenti generali per elaborare l'argomentazione ho utilizzato principalmente il primo capitolo del testo, *Il concetto di illuminismo*.



interessante: l'uomo, nonostante si ritenga un ente sottratto alla natura, è esso stesso natura; *egli è una parte di natura che ha dimenticato la propria origine*. Così facendo, egli si ritiene essere un ente a priori, una *ragione astratta*, e non una *ragione divenuta*, ipostatizzando di conseguenza sé stesso. Dimenticando la propria origine, la ragione la elimina definitivamente. La ragione diviene ingenerata; essa è colta sotto il profilo del pensiero occidentale moderno come qualcosa che è da sempre e per sempre, qualcosa di assoluto, e quindi manchevole di storia e di movimento dialettico. Ma questo non cambia affatto la verità del processo: l'uomo, che lo voglia o meno, è e rimane *natura*. Dal momento, quindi, che la natura è, con lo strutturarsi della ragione, un oggetto nelle mani dell'uomo e passibile di dominio, allora anche l'uomo stesso, in quanto natura che ha obliato la propria origine, sarà oggetto di dominazione. La terza forma coercitiva è la dominazione dell'interiorità dell'uomo medesimo, un dominio che si esprime come una feroce e tragica contraddizione che l'uomo vive nella propria interiorità. Da una parte i modi in cui la ragione ha strutturato il contesto sociale vanno tutti nella direzione del dominio e della violenza dell'uomo sulla natura, poiché la separazione da essa è il fondamento della ragione stessa. Dall'altra, però, l'uomo è *naturalmente* natura, trovandosi quindi a vivere tragicamente questa scissione alla quale è stato incatenato.

Il principio della ragione stessa è, in sostanza, la dimenticanza della propria origine naturale, la quale getta l'uomo nel turbine del dominio e della coercizione, pensando la realtà come oggetto e non come soggetto. Riprendendo l'epigrafe al testo di Honneth, citata in apertura del paragrafo, il modello di ragione espresso in *Dialettica dell'illuminismo* è necessariamente un modello reificato. Se la ragione è una forma di oblio, e se il germe della reificazione è la mancata tematizzazione di un processo, di una storia, e se essa trae il suo vigore da forme di ipostatizzazione di sé, concependosi come assoluta, allora anche il testo francofortese redatto a quattro mani è un grande racconto che indaga nel profondo le radici della reificazione moderna.

### ***3. La reificazione in Axel Honneth e le critiche mosse a Horkheimer e Adorno***

La teoria critica sviluppata da Horkheimer e Adorno giudica senza mezzi termini la società moderna: la malattia insediatasi nell'apparato sociale è scesa così in profondità da intaccare l'impalcatura stessa che lo sorregge. Non è qualcosa che può essere acceso o spento a piacimento, qualcosa che è possibile rimuovere con un'operazione chirurgica. La reificazione prodotta dall'applicazione della tecnica ai modi di produzione è diventata strutturale del

vivere sociale. Mediando teoria e storia, secondo Axel Honneth, la teoria critica ha proposto un concetto di ragione che sia socialmente effettivo, ovvero incarnato nella storia, e non astratto. Di conseguenza:

Con tale proposito pratico, il passato dovrebbe essere compreso alla stregua di un processo di composizione della deformazione patologica operata dal capitalismo, che è superabile soltanto dando il via a pratiche di rischiaramento [*Aufklärung*] tra i partecipanti<sup>27</sup>.

La conseguenza dell'applicazione del modello patologico descritto assume la forma della fine di una comunità etica; questa si configura come un'evocazione non troppo sfumata di una tesi sostenuta da Hegel:

La tesi che le patologie sociali devono essere comprese come il risultato di una razionalità deficitaria nella sostanza è debitrice nei confronti della filosofia politica hegeliana [...]. Il presupposto su cui poggiava la diagnosi hegeliana risiedeva in una concezione ampia di razionalità, al cui centro il filosofo di Stoccarda aveva piazzato il collegamento tra il progredire della storia e l'etica. La ragione si dispiegava nel processo storico in modo da rinnovarsi in generale a ogni nuovo stadio [del suo sviluppo], creando così istituzioni "etiche" universali che, se prese in considerazione dagli individui, consentono loro di progettare le proprie vite in base a scopi socialmente riconosciuti e quindi di esperirle in quanto sensate<sup>28</sup>.

Se, nella convinzione di Hegel, le patologie sociali altro non sono che il prodotto di un'incapacità della società di «portare a espressione, nella maniera più

---

<sup>27</sup> A. Honneth, *Un caso di patologia della ragione*, in Id., *Patologie della ragione*, cit., p. 49.

<sup>28</sup> Ivi, p. 51.

appropriata, il potenziale razionale già riposto nelle istituzioni», allora è fuor di dubbio che i residui concettuali di questa impostazione teorica siano stati assorbiti dagli esponenti della Scuola di Francoforte. Senza il presupposto etico di una irrazionalità di base a cui la moderna civiltà è andata incontro, presente nella progressione delle sfere di eticità tematizzate dallo Hegel<sup>29</sup>, non è possibile spiegare in termini adeguati la portata della teoria critica originale. La base di una società salda e non malata è la condivisione sociale di norme e valori; una società annichilita, invece, affonda le radici in una irrazionalità dei fini, cioè in un'incapacità di concepire e attuare scopi condivisi:

Per i membri della società si deve poter sostenere che, per condurre una vita in comune che sia prospera e non distorta, è indispensabile orientarsi secondo quei principi e quelle istituzioni che tengono conto della loro autorealizzazione come proprio fine razionale. Ogni deviazione dall'idea qui delineata non può che portare a patologie sociali, riconoscibili dalla sofferenza che i soggetti provano per la perdita di fini comuni, universali<sup>30</sup>.

Nonostante il programma di “rischiamento”, accennato da Honneth, in relazione alle tesi della prima generazione della Scuola, ovvero il convincimento che le storture operate dalla ragione soggettiva con l'avvento del capitalismo e

---

<sup>29</sup> L'argomentazione hegeliana riguardo alle sfere di eticità, in particolare del giovane Hegel, è stata affrontata da Axel Honneth in modo approfondito nella prima parte di uno dei suoi libri più celebri, cioè *Lotta per il riconoscimento* (Il Saggiatore, Milano 2002).

<sup>30</sup> A. Honneth, *Un caso di patologia della ragione*, cit., p. 52.

con l'applicazione della tecnica su larga scala possano essere superate attraverso un processo di autoconsapevolezza che l'illuminismo è obbligato ad affrontare se non vuole «firmare la propria condanna»<sup>31</sup>; nonostante questo programma, infatti, i due filosofi successivamente si convinsero (soprattutto Adorno), che la struttura stessa della ragione porta con sé la malattia della reificazione, ovvero quel modello sociale attraverso il quale vanno formandosi i rapporti tra uomo e natura; modello che oramai risulta intrinseco alla stessa ragione, e pertanto non più eliminabile. La reificazione è dunque il modo di rapportarsi dell'uomo moderno con sé medesimo, con l'alterità e con la natura.

È tutto qui il cuore della separazione tra le tesi di Axel Honneth e quelle dei suoi predecessori. Il punto di vista per così dire 'ontologico', 'strutturale', cui la prima generazione dell'Istituto fa riferimento per quanto riguarda la reificazione è totalmente respinto dal discepolo. Alla base del comportamento non ci può essere la reificazione, o almeno non può configurarsi nei termini radicali argomentati da Adorno e Horkheimer, dal momento che l'uomo è prima di tutto un essere di 'relazione'; il coinvolgimento partecipativo originario è

---

<sup>31</sup> «Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna» (M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 5). Commento che lascia supporre la possibilità futura di una inversione di marcia, nel momento in cui l'illuminismo sarà in grado di riflettere su di sé, compiendo una vera autocritica.

cognitivamente strutturale nell'essere umano, e pertanto non eliminabile. Facendo riferimento a un libro già citato<sup>32</sup>, si proverà a comprendere le ragioni di questa proposta.

Il testo *Reificazione* inizia con il definire il concetto di reificazione a partire da una ormai classica tematizzazione dello stesso, cioè quella riscontrabile in *Storia e coscienza di classe* di György Lukács. Richiamando Marx, il filosofo ungherese informa che «la reificazione non significa altro “che un rapporto, una relazione tra persone [che] riceve il carattere della cosalità”»<sup>33</sup>. Questo atteggiamento con cui i soggetti approcciano il mondo è riconducibile alle distorsioni operate dal capitalismo e dall'espansione dello scambio di merci. Lukács, infatti, sostiene che

Non appena gli attori sociali cominciano a regolare le loro relazioni reciproche attraverso lo scambio di merci equivalenti sono costretti a porsi in un rapporto reificante rispetto al loro ambiente, dal momento che non possono più fare a meno di percepire gli elementi di una data situazione soltanto in riferimento all'utilità che questi elementi possono avere per i loro calcoli egocentrici e utilitaristici<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> A. Honneth, *Reificazione*, cit.

<sup>33</sup> Ivi, p. 17.

<sup>34</sup> Ivi, p. 18.

La reificazione, in sostanza, diviene la «seconda natura» dell'uomo: «Tutti i soggetti che partecipano della forma di vita capitalistica acquisiscono inevitabilmente l'abitudine a percepire sé stessi e il mondo circostante come pure e semplici cose, come meri oggetti»<sup>35</sup>.

Lukács, tuttavia, pone delle difficoltà. Il punto di vista delle sue analisi non vuole essere normativo, cioè non vuole avere nulla a che fare con la dimensione morale. Ciò che Honneth rileva è la possibilità che la reificazione secondo Lukács, dal momento che si tratta di un approccio al mondo, si configuri come una forma «falsa» di atteggiamento che l'uomo intrattiene con l'esterno. Lukács tenta di argomentare questa tesi ponendosi come osservatore esterno, con un contegno meramente descrittivo, escludendo il più possibile il giudizio morale. Tuttavia, descrivere l'atteggiamento reificante come un falso approccio relazionale significa, inevitabilmente, possedere implicitamente una qualche idea di cosa sia una prassi «vera» e «autentica», contrapponendo a quella falsa l'esistenza di un modo *giusto* di relazionarsi al mondo, relativamente a quanto concerne l'essenza dell'uomo. La tesi esposta si distingue da una prospettiva morale classica poiché, secondo Honneth, Lukács non tenta di restituire la forma di una prassi 'buona', bensì quella di una prassi 'giusta', sostenendo implicitamente che l'uomo tenda

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 19.

naturalmente verso un tipo di comportamento, legittimato dalla stessa natura umana, e che ogni forma di atteggiamento che si allontani da esso sia dannoso o comunque errato, nel senso di una incompatibilità di fondo con l'essenza stessa dell'individuo umano.

A questo punto la domanda di Honneth sorge spontanea: quale forma di relazione è da considerarsi propriamente umana? Quale atteggiamento non prende le sembianze di una generale riduzione dei soggetti – e dei loro rapporti – a mere cosalità? Rispondendo alla domanda in questione, Honneth sembra suggerire, contro le convinzioni del filosofo ungherese, l'impossibilità di separare nettamente una impostazione morale da una, per così dire, descrittiva. Inevitabilmente, l'approccio adottato avrà un qualche tipo di ripercussione etica e normativa, dal momento che l'argomentazione è volta a dimostrare la presenza di una 'malattia' nella configurazione dei rapporti reificati. L'atteggiamento relazionale 'autentico', cioè la sua forma più vicina alla struttura ontologica umana, sarà necessariamente anche il rapporto più buono, dal momento che da esso conseguiranno positivamente rapporti intersoggettivi autentici, condizione necessaria per la piena realizzazione di una comunità civile.

Prima di esporre le tesi di Axel Honneth è necessario stabilire una relazione tra le menzionate argomentazioni di Lukács e quelle di Adorno e Horkheimer.



L'impostazione di base, per quanto mi sembra di vedere, risulta la medesima: descrivendo il problema in termini radicali, la prima generazione della Scuola di Francoforte si è principalmente premurata di stabilire in quali forme la reificazione opera e si diffonde, piuttosto che determinare i modi in cui essa può essere superata. Limitandosi a stabilire un compito ideale, non troppo definito, che la filosofia deve raggiungere, ovvero quello di un rischiaramento dell'illuminismo medesimo allo scopo di invertirne la deriva regressiva della civiltà occidentale, i francofortesi non si sono sufficientemente attivati nel tematizzare i modi concreti per invertire questo processo. Ci si è limitati dunque, come in Lukács, a una argomentazione generalissima e priva di fonti empiriche consolidate per dimostrare che (1) l'atteggiamento reificante è il modello comportamentale dell'età capitalistica e dello scambio di merci e che (2) il suddetto atteggiamento ha modificato strutturalmente la società e i rapporti che gli individui intrattengono tra loro al suo interno. Un'analisi di come sia possibile una eliminazione effettiva di quell'atteggiamento 'vero' e propriamente umano è inesistente sia in Lukács che in Horkheimer e Adorno. Di più: manca persino un'argomentazione precisa e puntuale relativa a cosa sia concretamente l'atteggiamento naturalmente umano che è implicitamente contrapposto a quello reificante, descritto come falso. La ragione di questa inspiegabile dimenticanza è,

per Honneth, legata all'approccio «forte» della teoria critica, troppo ancorata a valori che vogliono definirsi assoluti e non calati all'interno del paradigma sociale del quale tentano di sviluppare una critica:

Tirando le somme di questo genere di ragionamento, si può sostenere che solo una forma di critica «debole», attenta al contesto, rappresenti un'iniziativa politicamente e filosoficamente legittima; mentre un tipo di critica «forte», che trascende il contesto, come è inevitabile che sia, comporta il rischio di paternalismo, se non persino di dispotismo<sup>36</sup>.

Più oltre, in riferimento ai francofortesi:

Ciò che, a maggior ragione, fa significativamente la differenza è il fatto che molti degli scritti principali di questa scuola di pensiero suscitano in realtà l'impressione di essere così ampiamente distanti dall'ordinamento istituzionale di una data società, che la critica ivi contenuta perde qualsiasi punto di riferimento normativo, finendo, per questa ragione, per sistemarsi nei pressi di un sospetto totalizzante di ideologia<sup>37</sup>.

Rispondendo alla domanda «quale forma di relazione è propriamente umana, cioè coerente con la natura stessa dell'uomo?» Honneth giunge a una riconfigurazione del concetto di reificazione in Lukács; prendendo da esso le mosse, egli dimostra tutto il suo debito teorico nei confronti del filosofo ungherese. Nonostante Lukács parta dall'assunto di base secondo cui non vi è altra prassi se non quella della reificazione, Honneth sostiene che implicitamente

---

<sup>36</sup> A. Honneth, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva*, cit., p. 76.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

esiste una seconda lettura del testo di Lukács che potrebbe condurre a un'altra meta: «proprio perché il proletariato conduce un'esistenza profondamente svilita e reificata deve emergere in esso, come per un capovolgimento spontaneo, la consapevolezza “che gli oggetti non sono cose ma relazioni tra uomini”»<sup>38</sup>. Uno degli obiettivi polemici di Lukács era quello di decostruire l'impostazione generale della filosofia moderna che vedeva una netta separazione tra oggetto e soggetto, dovuta proprio a quell'annichilimento e a quella reificazione che aveva dilagato in seno al pensiero occidentale. Tematizzando l'idea che non è possibile esperire mere oggettualità (se così fosse non ci sarebbe via alternativa alla reificazione) ma esse sono per forza di cose filtrate dal soggetto e dai rapporti che questi intrattiene con gli altri simili, Lukács si pone l'obiettivo di denunciare la deriva reificante della filosofia. Per questa ragione Honneth sostiene dunque che, sebbene la versione 'ufficiale' di *Storia e coscienza di classe* sia quella della strutturale reificazione dei rapporti, in realtà ci sono passi del testo, a un livello più o meno implicito, che fanno intravedere la possibilità di una resistenza all'atteggiamento reificante, proprio perché condannato come falso e denunciato come errato. È proprio a questo livello di analisi che è stato rilevato un rapporto

---

<sup>38</sup> A. Honneth, *Reificazione*, cit., p. 30.

tra l'opera di Lukács ed *Essere e tempo* di Martin Heidegger, pubblicati tra l'altro a pochi anni di distanza<sup>39</sup>. Heidegger, infatti, persegue l'obiettivo di:

Un'analisi di fenomenologia esistenziale intesa dimostrare che il mondo è già sempre dischiuso agli esseri umani nella loro esistenza quotidiana [...]. Il concetto impiegato da Heidegger per caratterizzare la struttura di questo tipo di relazione pratica con il mondo è "cura" [...]. Infatti, in base al presupposto di una simile forma di agire il soggetto non si pone più in modo neutrale di fronte alla realtà da conoscere, ma è esistenzialmente interessato a essa, sicché essa è già sempre dischiusa in un significato qualitativo<sup>40</sup>.

L'uomo, pertanto, non si rapporta alla realtà in modo neutro, bensì nella forma del 'prendersi cura', di un coinvolgimento esistenziale di base. La neutralità dei rapporti aperta dalla filosofia moderna e concretizzata con la diffusione dello scambio di merci non rende conto dell'essenza umana perché è appunto falsa: al fondo di ogni rapporto umano sta la dimensione della cura, la dimensione dei fini e non dei mezzi, contrariamente a quanto affermato dalla forma reificante della relazione umana, che riduce ogni relazione a strumento. Sebbene quindi la reificazione abbia prodotto una cosalizzazione dei rapporti umani, essa non può essere strutturale e definitiva. La reificazione non può, in sostanza, aver sostituito totalmente la dimensione del prendersi cura che si configura invece come la forma

---

<sup>39</sup> Il libro di Lukács, *Storia e coscienza di classe*, è stato pubblicato nel 1923; *Essere e tempo* di Heidegger, invece, vede la luce nel 1927.

<sup>40</sup> A. Honneth, *Reificazione*, cit., p. 29.

propriamente umana di relazione. Tuttavia, la reificazione esiste, e Honneth è d'accordo nel sostenere, insieme a Horkheimer, Adorno e Lukács, che essa è la forma principale di comportamento umano della modernità. Come sostenere quindi la compatibilità tra la dimensione del “prendersi cura” e quella dell'atteggiamento reificato? Scrive Honneth:

A lungo andare l'abitudine, divenuta seconda natura, di concepire il rapporto con sé stessi e con il proprio ambiente in base al modello di una conoscenza neutrale di circostanze oggettive conferisce una forma reificata anche alla prassi umana, senza riuscire a cancellare l'originario carattere di cura di quella prassi. Anzi, questa caratteristica antecedente rimane inevitabilmente presente nella forma di un sapere preriflessivo o di elementari pratiche marginali, di modo che un'analisi critica potrebbe sempre restituirne la consapevolezza<sup>41</sup>.

Viene nuovamente evocata in queste righe l'epigrafe del testo che sto commentando. Il sentiero tracciato da Honneth va proprio nella direzione che «ogni reificazione è un dimenticare», poiché a questo punto dell'analisi essa si configura come un oblio, una dimenticanza dell'essenza originaria umana, del rapporto partecipativo che apre l'uomo ontologicamente ed esistenzialmente al mondo. La reificazione è una cattiva abitudine, un «*habitus*» di cui l'uomo si è rivestito, facendo cadere nella dimenticanza la sua vera essenza, ovvero la facoltà

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 32.

di aprirsi partecipativamente all'altro, cioè di poter assumere la prospettiva dell'altro.

A livello cognitivo, la *cooperazione* è l'asse portante attraverso cui l'uomo ha potuto compiere il cammino evolutivo che lo ha portato a essere quello che oggi è, riprendendo la formula teorica, ampiamente accettata, dello psicologo evoluzionista Michael Tomasello<sup>42</sup>. In principio vi è la cooperazione: l'essere umano si differenzia ontologicamente da ogni altro animale per via di una facoltà costitutiva che ha segnato la sua evoluzione, ovvero la capacità di progettare scopi comuni. L'uomo caccia in gruppo, non da solo; ogni individuo all'interno dell'azione condivisa del cacciare ha un ruolo da interpretare; egli non può agire confusamente e in modo arbitrario. Pensarsi attore all'interno di un fine condiviso non potrebbe avere cognitivamente luogo se l'uomo non potesse assumere, originariamente, 'la prospettiva dell'altro', ovvero quella facoltà che gli permette di figurarsi i desideri, le ambizioni, i progetti dell'altro, e dunque di comportarsi di conseguenza.

Le radici teoretiche del pensiero di Honneth, quindi, prendono le mosse dalla vasta letteratura empirica sviluppata dalle scienze psicosociali. Grazie a questa impostazione di metodo egli riesce a dare una spiegazione adeguata e

---

<sup>42</sup> M. Tomasello, *Diventare umani*, Cortina, Milano 2019.

soddisfacente di cosa sia un buon atteggiamento, in linea con la natura umana, e delle sue frizioni con quello cosiddetto ‘falso’, ossia il rapporto reificante.

L’atteggiamento ‘partecipante’ antecede quello ‘neutrale’ di relazione tra oggetti; e alla base di questo approccio sta la capacità umana di porsi nella prospettiva dell’altro. Assumere la prospettiva dell’altro implica necessariamente, secondo Honneth, un coinvolgimento emotivo. Trattando il tema dell’ontogenesi umana, ovvero del divenire uomo del bambino, Honneth sostiene che per assumere la prospettiva altrui il bambino deve intrattenere un rapporto affettivo forte con l’altro, principalmente i genitori. Il bambino inizia a ‘scoprire l’altro’ quando, intorno ai nove mesi di vita, condivide oggetti con la mamma. Inevitabilmente la mamma è per l’infante un significante emotivo particolare. Senza questo forte coinvolgimento emotivo di base non potrebbe schiudersi l’apertura all’altro che contraddistingue la fase di sviluppo del bambino, e di conseguenza non potrebbe avere luogo l’assunzione della prospettiva dell’altro. La base di ogni aspetto della vita sociale e interiore dell’uomo è dunque una forma emotiva che lo rapporta al mondo. Honneth la chiama «*riconoscimento*».

Concludendo, l’analisi di Axel Honneth conduce a un’idea di reificazione che è in sostanza l’oblio di una facoltà propriamente umana, ovvero il riconoscimento, cioè l’apertura emotiva originaria dell’uomo attraverso cui questi

si rapporta al mondo, a sé stesso e agli altri. Nonostante venga obliata, essa non può essere eliminata: il riconoscimento è infatti la struttura stessa dell'essenza umana, la condizione di possibilità dell'insorgenza di rapporti positivi con altri esseri umani; lo status medesimo della categoria del riconoscimento è sufficiente per dimostrare l'impossibilità di una cancellazione radicale dello stesso. La società occidentale moderna, introducendo un *habitus* negativo (la reificazione), ha prodotto una 'malattia' dei rapporti, in conseguenza allo scambio di merci e alla conseguente cosalizzazione dei rapporti intersoggettivi, che maschera e nasconde il riconoscimento originario. Solo una teoria critica che sia anche normativa e non meramente descrittiva ha la facoltà di tematizzare questa deriva sociale e riportare alla luce la forma di relazione positiva e coerente con la natura umana.



## BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor W.,

- *Minima Moralia*, tr. it. Einaudi, Torino 2015.
- con Horkheimer, Max, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. Einaudi, Torino 1966.

Cortella, Lucio,

- *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Milano 2006.

Honneth, Axel,

- *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 2002.
- *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, tr. it. Pensa MultiMedia, Lecce 2012.
- *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2017.
- *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, tr. it. Meltemi, Milano 2019.

Horkheimer, Max,

- *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, tr. it. Einaudi, Torino 2000.

Lukács, György,

- *Storia e coscienza di classe*, tr. it. Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973.

Rousseau, Jean-Jacques,

- *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 2018.

Tomasello, Michael,

- *Diventare umani*, tr. it. Cortina, Milano 2019.