

Pietro Carlo Lauro

L'oggettività e la reificazione

1. Un riduzionismo psicologico

Nel dibattito di fine Ottocento intorno allo statuto scientifico della sociologia spiccano le figure di John Stuart Mill e di Emile Durkheim. L'opinione di Mill è che la sociologia non possa avere lo statuto di una scienza, perché deve necessariamente derivare dalla psicologia. Cercherò di ricostruire il pensiero di Mill al riguardo, cercando di non semplificare troppo. Mill dice che la psicologia è lo studio della mente umana, ma, quale sia la natura della mente umana, spirituale o corporea, non lo interessa. Sono questioni "metafisiche" intorno alle quali preferisce non esprimersi. Per "leggi della mente" egli intende soltanto quelle dei "fenomeni" mentali cioè dei diversi sentimenti o stati di coscienza. A proposito di questi Mill adotta la classificazione seguente: pensieri, emozioni, volizioni – e sensazioni. Sui primi tre si è tutti d'accordo. Al contrario, se le sensazioni siano stati dello spirito, è controverso. Per alcuni sono stati del corpo. Mill non è d'accordo. L'antecedente di una sensazione, scrive, può essere sì uno stato del corpo, ma non la sensazione stessa. Comunque sia, i quattro su elencati sono i fenomeni dello spirito, le cui leggi regolano il modo in cui essi si generano gli uni dagli altri¹. Ma si può avere un esempio di una legge semplice della mente secondo Mill? Gli esempi si possono dare, ma si deve prima avvertire che le leggi psicologiche sono espressioni di una tendenza, non registrazione di fatti:

“È una proposizione scientifica che la forza fisica tende a rendere l'uomo coraggioso, non che lo rende sempre tale; che un interesse a un aspetto della questione tende a deviare il giudizio, non che invariabilmente lo devia; che l'esperienza tende a dare saggezza, non che è sempre il suo effetto”².

Le leggi semplici della mente in quanto espressione di una tendenza affermano quindi che il forte svilupperà un carattere coraggioso, l'interessato un carattere critico, l'esperto un carattere saggio, purché non intervengano cause particolari a ostacolare questa tendenza e a determinare quindi una variazione rispetto alla norma. Mentre le leggi generali sono leggi psicologiche, le leggi che presiedono alla formazione del carattere individuale, quindi quelle che considerano l'influsso di circostanze particolari sulle prime, vengono chiamate da Mill leggi "etologiche". Ma, se la mente umana è regolata dalle leggi psicologiche e dai principi della etologia, è possibile parlare allo stesso modo di una scienza sociale per i fenomeni sociali? Anticipiamo che qui la risposta di Mill è negativa. Non esiste per lui un analogo di una legge di natura riferito al terreno della società. Nella politica il numero delle cause concorrenti alla produzione di un effetto è assai più grande che nello studio sulla formazione del carattere individuale, già solo per il fatto che la superficie che una nazione espone all'operare di forze umane è assai più ampia di quella esposta da un singolo individuo. E questo complica notevolmente le cose. Se poi si guarda allo stato in cui si trovano le scienze sociali al tempo di Mill, questi non manca di osservare che esse stanno nelle mani degli empirici, i quali certamente, in termini baconiani, sono in grado di apparecchiare *experimenta fructifera*, ma non riescono a produrre *experimenta lucifera*, cioè manca la teoria. Estendendo l'analogia al campo medico Mill dice che come i medici conoscono l'effetto di certi farmaci, ma non sanno perché quella data sostanza ha un effetto benefico, così la sociologia può dire quale sarà l'effetto di una data causa su un determinato stato della società, ma non formulare una legge che regoli la successione di uno stato della società ad un altro. In assenza di una legge siffatta la successione di stati della società "deve dipendere dalle leggi psicologiche ed etologiche che governano l'azione delle circostanze sugli uomini e degli uomini sulle circostanze"³. Ma,

¹ J. STUART MILL, *Scritti scelti*, a cura di F. Restaino, Principato, Milano 1969, p. 101.

² Ivi, p.105.

³ Ivi, p.114.

anche ammettendo la dipendenza della sociologia dalla psicologia, non si possono in realtà secondo Mill produrre proposizioni scientifiche di carattere sociologico, perché manca l'equivalente dell'etologia, cioè quel termine medio che solo permetterebbe di collegare le universalità empiriche accertate dalla sociologia alle leggi della natura umana. In questo modo Mill nega lo statuto di scientificità alla sociologia.

Emile Durkheim, uno dei padri della sociologia moderna, riconosce a Mill, è vero, di essersi occupato a lungo della questione circa il metodo corretto da impiegare nello studio dei fenomeni sociali, ma gli rinfaccia di essersi limitato a ripetere le indicazioni di A. Comte, senza aggiungere nulla di veramente personale.⁴ Durkheim cita dal *Cours de philosophie positive* di Comte: "Nessuna legge di successione sociale..dovrà essere ammessa. Se non dopo essere stata ricondotta razionalmente...alla teoria positiva della natura umana".⁵ La "teoria positiva della natura umana" non è altro che la psicologia, da cui la sociologia, proprio come in Mill, viene a dipendere. Poiché nella società vi sarebbero soltanto coscienze particolari, in queste ultime si troverebbe la fonte di tutta l'evoluzione sociale. Di conseguenza le leggi sociologiche non "potranno essere altro che corollari delle leggi più generali della psicologia".⁶ Questa concezione, da Durkheim fortemente avversata, viene ritrovata da questi anche in un altro grande della sociologia inglese, H. Spencer. Questi ammette sì che una volta formata la società reagisce sugli individui, ma "da ciò non consegue che essa abbia il potere di generare direttamente il minimo fatto sociale"⁷. In breve anche per Spencer "gli scopi politici non sono nulla in se stessi, ma sono una semplice espressione degli scopi individuali"⁸.

1. Alla scoperta dei fatti sociali

Rispetto a tutto ciò qual è la via che percorre Durkheim, per garantire uno statuto di scientificità alla sociologia? Egli ritiene finalmente dopo un lungo lavoro di scavo di essere riuscito a eliminare le "preozioni", cioè le rappresentazioni soggettive che gli studiosi si fanno dei loro oggetti di indagine, che formano un velo tra il ricercatore e gli oggetti della disciplina. Eliminate queste preozioni, ritiene di potere affermare con sufficiente sicurezza che i fatti sociali hanno la caratteristica di esercitare una pressione (*contrainte*) irresistibile sulle coscienze individuali. Questa pressione o coercizione può essere neutralizzata, se gli uomini si conformano ad essa di loro spontanea volontà, ma si fa notare non appena si cerca di resisterele:

«Indubbiamente, quando mi conformo ad essi di mia spontanea volontà, questa coercizione non si fa sentire, o si fa sentire poco, perché è inutile. Ma essa rimane tuttavia un carattere intrinseco di tali fatti; lo dimostra il suo affermarsi nel momento stesso in cui tento di resisterele. Se cerco di violare le regole del diritto, esse reagiscono contro di me in modo da impedire il mio atto...»⁹

Accertata la presenza di norme collettive, siano esse giuridiche, religiose, o di costume, che esercitano una pressione sugli uomini, Durkheim si chiede se queste norme abbiano un'origine esterna o interna agli uomini. Certamente la coscienza è in grado di esercitare una inibizione sui suoi impulsi, quindi di esercitare una coercizione interna, ma la caratteristica della coercizione esercitata dalle norme collettive è appunto quella di essere indipendente dalla nostra volontà. Prova ne è il fatto, che noi andiamo a urtare contro di esse e che esse reagiscono, se facciamo diversamente da come è prescritto. Dunque riconosciamo di essere in presenza di un fatto sociale, quando esso esercita sull'individuo una coercizione che non proviene da lui, cioè che gli è esterna. Per Durkheim, come più tardi per Max Weber, le norme collettive, quale può essere ad es. un codice religioso di comportamento, esercitano un controllo puramente esteriore,

⁴ E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di comunità 1996, p. 23.

⁵ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris 1830-42, vol. IV, p. 355.

⁶ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 97.

⁷ *Ivi*, p. 99.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 26.

nel senso almeno che questi, in quanto sistemi codificati di regole, di fatto plasmano la vita degli individui, indipendentemente dal loro valore di verità. Se le cose stanno così, cioè se è vero che i fatti sociali esercitano dall'esterno una coercizione irresistibile sugli uomini, allora è vano il tentativo di ricondurli alle leggi generali della psicologia. Essi costituiscono in realtà un dominio eterogeneo, *sui generis*, rispetto a quello della coscienza individuale e questa è, propriamente, la grande scoperta di Durkheim. Per questo dominio eterogeneo di fatti devono trovarsi leggi proprie, che non vengono escogitate dalla mente di un qualche giurista, ma nascono dalla coscienza collettiva degli uomini al fine di rendere possibile attraverso l'uso di regole la loro vita associata. Durkheim sa bene che questo nuovo modo di intendere la sociologia va incontro a svariate resistenze, in primo luogo di ordine psicologico, ma non solo. Infatti qualcuno potrebbe continuare a dire che, dal momento che i soli elementi di cui è formata la società sono gli individui, l'origine prima dei fenomeni sociologici non può essere che psicologica. Eppure per Durkheim le cose non possono stare così. Dopo essersi formati, i gruppi, le associazioni, le istituzioni ragionano secondo una logica, che non è quella degli individui che li compongono. Questo è il senso della famosa frase che “un tutto non è identico alla somma delle sue parti”:

«Un tutto non è identico alla somma delle sue parti, ma è qualcosa d'altro, le cui proprietà differiscono da quelle che presentano le parti dalle quali è composto. L'associazione non è – come si è talvolta ritenuto – un fenomeno per se stesso infecondo, che consisterebbe semplicemente nel porre in rapporti esteriori certi fatti acquisiti e certe proprietà costituite. Al contrario essa costituisce la fonte di tutte le novità che si sono successivamente prodotte nel corso dell'evoluzione generale delle cose».¹⁰

In fondo, dice Durkheim, anche il vivente è composto di materia inorganica, ma non per questo può essere spiegato con le leggi della chimica. Infatti la vita non sta negli atomi che la compongono, ma nella particolare aggregazione di questi, da cui nasce una nuova qualità; perciò la biologia sta alla chimica come la sociologia sta alla psicologia.

2. Nessun ritorno in sé dall'alienazione

Vi è comunque un'altra obiezione, di cui possiamo solo vagamente sospettare la fonte, e che però potrebbe essere attribuita alla dialettica. Scrive il nostro: “Qualcuno obietterà che, essendo i fatti sociali opera nostra, ci basta divenire coscienti di noi stessi per sapere che cosa vi abbiamo messo e come li abbiamo formati”¹¹.

Che i fatti sociali siano esterni al soggetto che fa la storia, sarebbe secondo questa obiezione un'apparenza, giacché i fatti sociali sono “opera nostra”. Ma questa che in termini dialettici sarebbe un ritorno in sé della soggettività dall'alienazione, è una via che la sociologia non può percorrere. Infatti, scrive il nostro, “la maggior parte delle istituzioni sociali ci vengono trasmesse già costituite dalle generazioni precedenti”,¹² cioè noi non si era lì al momento della loro formazione. Ma anche se ci fossimo stati, non saremmo stati soli, sicché avremmo potuto vedere “a malapena e nella maniera più confusa, spesso anche inesatta, i veri motivi che ci hanno spinto ad agire e la natura della nostra azione”.¹³ Se abbiamo già difficoltà a individuare con esattezza “i moventi relativamente semplici che ci guidano...Come potremmo quindi avere la facoltà di discernere con maggiore chiarezza le cause ben più complesse da cui procedono le condotte della collettività?”¹⁴ Dunque la via del ritorno a sé dall'alienazione a Durkheim, in pieno spirito positivista, è preclusa. Le istituzioni preesistono all'individuo e sopravvivono alla sua morte, perciò è vano il pensiero che l'individuo singolo possa trovare una via per riconciliarsi con esse. La loro oggettività “spettrale”, fuori controllo, è destinata a rimanere tale. Questo è il responso del sociologo positivista che ha sì scoperto la supremazia dell'universale sociale

¹⁰ Ivi, p. 101.

¹¹ Ivi, p. 11.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, pp. 11 e ss.

¹⁴ Ivi, p. 12.

sull'individuo, ma si è negato alla dialettica. Per questo Adorno nella *Dialettica negativa* può chiosare così: “Certo l'antipsicologismo hegeliano nasce dalla consapevolezza di quella supremazia empirica dell'universale sociale, che poi Durkheim ha espresso concretamente senza sfiorare la riflessione dialettica”.¹⁵

Eppure con la riflessione dialettica Durkheim qualcosa in comune ce l'ha. Ha trovato la supremazia empirica dell'universale sociale sui singoli individui e questo non è poco. Infatti questo universale sociale, che poi, come sappiamo, non sono altro che le norme collettive che tengono assieme una società, corrisponde nella filosofia hegeliana alla contemplazione di quelle idee storiche nella quali si realizza la conoscenza del proprio tempo e che precedono l'epoca secondo la forma. Solo che queste norme o idee non devono essere bloccate o isolate rispetto al *continuum* della storia. Esse modificano la realtà, ma ne vengono a loro volta modificate nel fluire degli eventi. A questo proposito si può citare il seguente passo:

«Proprio la tesi di quest'autonomia degli spiriti nazionali legalizza in Hegel, come poi le norme collettive in Durkheim e le rispettive anime culturali in Spengler, il dominio della violenza sui singoli uomini. Quanto più un universale è ammantato con le insegne del soggetto collettivo, tanto più i soggetti vi scompaiono senza lasciar traccia».¹⁶

Certo dal punto di vista di Adorno c'è poco da essere allegri per questa supremazia delle strutture. I singoli soggetti scompaiono quasi al loro interno. L'unico modo per proteggersi da esse è di farne parte e di partecipare alle loro decisioni da cui gli uomini prima o poi saranno raggiunti. Se questo non accade, cioè se non si riescono a orientare in favore dei singoli uomini le strutture sociali, che oggi a ben vedere sono macrostrutture, se si pensa ad es. alle dimensioni della comunità europea, allora gli uomini o subiranno queste strutture, come quando si dice ad es. che certe decisioni prese a Bruxelles penalizzano alcuni paesi, piuttosto che altri, oppure, e anche questo accade, saranno gli uomini ad approfittare delle istituzioni, come quando si organizzano dei raggiri a danno della comunità europea o nazionale. Probabilmente l'idea di potere governare queste macrostrutture è un'idea ingenua o soltanto propagandistica. Adorno certo non ci ha creduto. Egli si è limitato, anche con l'aiuto della letteratura, a misurare la sproporzione, la dismisura tra la vita del singolo e i rapporti strapotenti e ha parlato, come Lukàcs, di un'oggettività spettrale delle istituzioni. Se ci sarà un giorno una qualche forma, che possa permettere un ritorno, anche solo parziale, da questa condizione di alienazione, che caratterizza il rapporto del singolo con le strutture, non è dato sapere. Nel frattempo l'individuo singolo, non turbato da *ukase*, – ed è a lui, solo a lui che Adorno si rivolge nella sua opera – può soltanto sopportare, resistere. Non gli sono concesse secondo l'etica dei *Minima moralia* né fughe in avanti verso una spiritualità *new age* o settaria, né un'acclimatazione all'interno del cattivo esistente, cosa che per lui rientrerebbe in quel tipo di meccanismo psicologico di difesa che Anna Freud¹⁷ ha chiamato “identificazione con l'aggressore”. Durkheim è uno di quegli autori che appartengono a questo secondo gruppo. Essi fondamentalmente negano vuoi per miopia, vuoi per interesse la presenza dell'alienazione o vengono a patti con essa. Per loro lo stato di alienazione semplicemente coincide con lo stato umano. Adorno invece è uno di quelli che ritengono transitoria la condizione di alienazione in cui l'uomo vive, ma non possiede gli strumenti concettuali per costruire quella nuova sintesi che sarebbe richiesta, per poterne uscire. E questo non per limiti propri, ma perché non ci sono realmente le condizioni sociali di essa. Le sintesi di forma hegel-marxista di una volta gli appaiono solo come una copertura di quella alienazione, che viene resa eterna da coloro, come Durkheim, che si negano alla dialettica: “Con il nome di spirito universale lo spirito viene affermato ed ipostatizzato solo per quel che in sé è già sempre

¹⁵ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt GS Vol.VI, p.344; trad. it., *Dialettica negativa*, Torino 2004, p. 315.

¹⁶ Ivi, pp. 321e ss.; trad. it., p. 303.

¹⁷ A. FREUD, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Fischer, Frankfurt 1989, pp. 85-94.

stato; in esso la società come riconobbe Durkheim, accusato per questo di metafisica, venera se stessa, l'onnipotenza della sua coazione".¹⁸

3. La dialettica e la non identità

Fin qui il nostro rapporto con Durkheim è stato ambivalente: gli abbiamo riconosciuto il grande merito di avere definito l'oggettività dei fatti sociali, tuttavia gli abbiamo rinfacciato al tempo stesso di non avere reso dinamica questa oggettività, essendo rimasto vittima di un pensiero adialettico. Gli è mancata la dialettica come dottrina dell'identità di soggetto-oggetto, che permette di passare dal soggetto all'oggetto e viceversa, essendo queste due facce della stessa medaglia, due lati di un'unica totalità. L'idea, cioè l'oggetto, è passione cristallizzata; la passione, cioè il soggetto, è ciò che rinasce dopo ogni cristallizzazione, per una nuova cristallizzazione di grado più elevato. È questo il soggetto-oggetto identico della storia, di cui parlano Ernst Bloch e G. Lukàcs. Durkheim è estraneo a questa tradizione di pensiero, che ovviamente risale a Hegel. Dunque è rimasto vittima della reificazione nel senso che, giustamente, ha definito le istituzioni come un'oggettività *sui generis*, ma non ne ha scorto il carattere apparente, la loro origine nei rapporti degli uomini con la natura e tra di loro. Però, se ci dovessimo chiedere da un punto di vista filosofico, se ha più peso nei testi di Adorno la critica di Durkheim allo psicologismo della tradizione liberale oppure la critica alla reificazione, non c'è dubbio che la critica allo psicologismo di Mill pesa di più. Quindi Durkheim ha più ragione di Lukàcs. Allora, non che Lukàcs abbia torto, tutt'altro, però, all'interno della identità soggetto-oggetto, al non identico deve essere concesso il primato. Vediamo perché:

«Su ciò per cui gli uomini soffrono, glissa via nel frattempo il *lamento** sulla reificazione, anziché denunciarlo. Il male sta in quei rapporti che condannano gli uomini all'apatia e all'impotenza e che essi però potrebbero modificare; non in primo luogo negli uomini e nel modo in cui i rapporti appaiono loro. Di fronte alla possibilità della catastrofe totale la reificazione è un epifenomeno; tanto più l'estraniamento che le è collegata, il corrispettivo stato soggettivo della coscienza».¹⁹

Il primato va concesso al non identico, cioè alla struttura, perché qui è vista la causa della sofferenza umana. Il male per Adorno non sta nell'uomo, ma nei rapporti che li condannano all'impotenza e che essi potrebbero modificare. La reificazione, in quanto forma di riflessione della falsa oggettività, è un fenomeno di superficie e perciò non deve essere scambiata con una causa. Questo lo hanno capito, paradossalmente, proprio quei funzionari del regime sovietico che meno s'intendevano di dialettica:

«Non manca d'ironia che siano stati gli stessi funzionari brutali e primitivi, che più di quarant'anni or sono scomunicarono Lukàcs a causa del capitolo sulla reificazione nell'importante libro *Storia e coscienza di classe*, ad aver fiutato l'aspetto idealistico della sua concezione. La dialettica non è riducibile alla reificazione come a nessun'altra categoria isolata, anche se fosse così polemica».²⁰

Giustamente, dice Adorno, i funzionari del *Diamat* hanno fiutato l'aspetto idealistico insito nel saggio di Lukàcs *La reificazione e la coscienza del proletariato*.²¹ Questo aspetto idealistico diviene palese anche nella ricezione che gli scritti giovanili di Marx hanno avuto negli anni sessanta del secolo scorso in ambienti teologici, dove la critica alla falsa oggettività, veniva scambiata con una critica alla oggettività *tout court*.

¹⁸ Ivi, p. 310; trad. it. p., 283.

* [In italiano nel testo]

¹⁹ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op.cit. p.191; trad. it., cit., p. 171.

²⁰ *Ibidem*

²¹ G. LUKÀCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di Giovanni Piana, Sugar, Milano 1974, pp.107-275. L'importanza del saggio sulla reificazione per la *Dialettica negativa* non sarà mai sottolineata abbastanza.

“Lo strapotere dei rapporti ha, come quello mitico, anche qualcosa di feticistico e apparente. Se però l'essere in sé delle istituzioni, che rispecchia i rapporti umani pietrificati, è solo apparente, altrettanto è reale il dominio di questa apparenza sugli uomini. Ciò degrada a menzogna il riferimento all'inalienabile e da tempo alienata essenza dell'uomo. Non fu “l'uomo” a creare le istituzioni, ma determinati uomini in una determinata costellazione con la natura e tra di loro: la natura impose loro le istituzioni proprio come essi inconsapevolmente le edificarono. Tutto ciò fu formulato incisivamente durante il *Vormärz*, in particolare da Marx contro l'antropologia di Feuerbach e i giovani hegeliani. Apparenza e necessità sono entrambi momenti del mondo delle merci; non appena la conoscenza ne isola uno, fallisce. Chi accetta il mondo delle merci come quell'in sé che pretende di essere viene ingannato dai meccanismi analizzati da Marx nel capitolo sul feticismo; chi invece non si cura di quell'in sé, del valore di scambio, considerandolo una mera finzione, accondiscende all'ideologia dell'umanità universale e si aggrappa a forme immediate di convivenza storicamente irriproducibili, ammesso che siano mai esistite”²².

In questa accettazione entusiastica in ambienti teologici del giovane Marx e della sua critica alla reificazione si comincia, secondo Adorno, con la critica al carattere di merce, ma si finisce con “l'ideologia dell'umano” che lascia immutati i rapporti economici. È giusto demistificare l'apparenza di oggettività delle istituzioni²³, riconducendole all'uomo che inconsapevolmente le ha prodotte, ma questo non deve far dimenticare quanto sia reale quell'apparenza, ovvero, quanto incidano le strutture sulla vita degli uomini. La giusta critica della reificazione diventa un alibi, per non parlare delle strutture e della possibilità di cambiarle. Bisogna guardarsi dal pensare che supremo obiettivo del pensiero sia la dissoluzione della reificazione. Questo è un obiettivo facilmente raggiungibile, anzi raggiunto, da quelle filosofie dell'atto, alle quali le cose si trasformano solo in un pretesto per l'azione dell'io. Ma questa per Adorno è soltanto una forma sublimata dell'ingordigia umana. Il vero obiettivo sarebbe liberare la non identità, cioè quel residuo che non trova posto nella rete adamantina dei concetti di sistema, non per la coscienza, ma per l'intera umanità:

«Chi considera il cosale come il radicalmente cattivo; chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità, è tendenzialmente ostile all'Altro, all'Estraneo (-s *Fremde*), il cui nome non per caso risuona nella parola estraneazione (*Entfremdung*); in quella non identità per la quale potrebbe essere liberata non solo la coscienza, ma un'umanità conciliata»²⁴.

4. La coscienza reificata

Vorremmo chiudere queste riflessioni con qualche cenno al pensiero e alla coscienza reificata. Ma prima di far questo dobbiamo ritornare un attimo sul feticismo delle merci. Noi abbiamo scritto sopra, riportando Adorno, che la reificazione è una “forma di riflessione della falsa oggettività”. La falsa oggettività è costituita dall'idea che le cose abbiano di per sé un valore, così come hanno altre qualità. Il “feticismo” è credere che le cose siano di per sé portatrici di un valore, prescindendo dal rapporto sociale entro il quale il valore si crea. Ma le cose non stanno così. Come Marx ha insegnato, è soltanto all'interno di un sistema di “produzione di merci a mezzo di merci”²⁵ che si crea quella cosa misteriosa, per cui certi oggetti fisici oltre a essere portatrici di determinate qualità diventano anche portatori di un valore. Esattamente questa è la conoscenza che è preclusa alla coscienza reificata:

“Nonostante il primato dell'oggetto la cosalità del mondo è anche apparenza. Essa fuorvia i soggetti ad ascrivere alle cose in sé il rapporto sociale della loro produzione. Ciò viene

²² TH. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt GS Vol.VI, p.545s; tr.it. *Gergo dell'autenticità*, Bollati-Boringhieri, Torino 1988, p. 46.

²³ Mi permetto di citare il mio breve saggio *Istituzione sociale e movimento storico* in “Segno”, Palermo 2014, n.351, pp.33-38. È un saggio che sento molto affine al presente articolo.

²⁴ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p.191; trad. it., cit., pp. 171e ss.

²⁵ Se non ricordo male, è il titolo di un lavoro di Piero Sraffa.

spiegato da Marx nel capitolo sul feticismo, davvero un pezzo d'eredità della filosofia classica tedesca. Persino il suo motivo sistematico sopravvive in essa. Infatti il carattere di feticcio della merce non è addebitato ad una coscienza falsa soggettivamente, bensì dedotto oggettivamente dall'apriori sociale, dal processo di scambio".²⁶

La coscienza reificata accoglie il mondo per quel che esso si dà, senza risalire al processo di produzione del valore, che le resta nascosto. Lo scambio ineguale è l'essenza di questa società, che restando nascosta dietro i presunti fatti li fa diventare ciò che essi sono.²⁷ Così possiamo affermare, che la coscienza reificata è quella che si arresta alla superficie dei fenomeni o, come anche Lukàcs dice, quella che non ha la visione della totalità.²⁸ Da un punto di vista psicologico essa è quella che ha interiorizzato la illibertà, è una coscienza non libera. Si può stare al vertice della gerarchia sociale, godere di tutti i privilegi, ed essere, ciò non ostante, non liberi mentalmente, perché incapaci di riflettere la riflessione, cioè di individuare nella forma di una determinata società il soggetto che crea valore, profitto. Oltre a questo l'idea che si ha volgarmente della coscienza reificata è quella di chi s'informa se "il prezzo è giusto". Ma al di là di questo, al di là del fenomeno del consumismo, oggi onnipervasivo, tanto che "si paga anche l'acqua", la reificazione investe, ed è una cosa che Lukàcs ha osservato per primo, anche le relazioni umane. Quando l'agenda degli appuntamenti viene fissata secondo un ordine di priorità relativo all'acquisizione di potere o di denaro, sui rapporti tra gli uomini cade il gelo e l'indifferenza. E questo avviene non soltanto tra i ceti più agiati della popolazione, ma si è diffuso come un virus proprio tra i ceti meno abbienti. È il fenomeno, che Pasolini ha descritto come "l'imborghesimento" del sottoproletariato urbano e che, già nel '700, Rousseau deprecava come una perdita di libertà.

²⁶ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, cit., p. 190; trad. it., cit., pp. 170 e ss.

²⁷ Ivi, p.169; trad. it., cit. p. 151.

²⁸ G. LUKÀCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 201 e ss.