

Pio Colonnello, *Sinestesie e anamorfismi. Tra filosofia e letteratura*, Mimesis, Milano 2021, pp. 145, ISBN 9788857572604 [Leonardo Distaso]

L'intento dell'autore di questo prezioso volume è quello di utilizzare alcune figure retoriche "di mezzo" per approfondirne la valenza speculativa, al di là della loro specificità semantica. Il titolo indica chiaramente quali figure siano oggetto del testo. Ma perché sono figure "di mezzo"? Perché sia la sinestesia che l'anamorfose attraversano territori senza soffermarsi su ciò che è saldo e sicuro; lasciano i punti fermi per inoltrarsi nelle pieghe degli incroci, delle vie di mezzo, degli spazi ambigui e multiformi. Le sinestesie lavorano sulle similitudini, abbracciano l'ambito del simile che non si riduce all'uguale, mettono alla prova la facoltà mimetica rafforzandola nel suo potere trasformativo. Tuttavia esse non devono perdere mai il contatto con il sensibile se vogliono raggiungere quell'altezza speculativa che non si areni nell'astratto e che risulti in grado di rendere conto dell'ambito a cui l'autore rimanda con convinzione: la poesia. D'altra parte, anche l'anamorfose diventa per Colonnello uno strumento speculativo: anche con essa egli si avventura nei sentieri delle "terre di mezzo", negli interstizi che si frappongono tra le immagini, nelle deformazioni che gettano luce sulle formazioni. Seguendo le indicazioni proprie dell'indirizzo fenomenologico, Colonnello prende le distanze da ogni prospettiva naturalistica, ancora una volta per non assecondare una banale interpretazione "a prima vista" di ciò che nasconde e poi rivela la sua trascendenza. Tutto il libro è la ricerca di quel giusto punto di vista in grado di vedere l'oggetto (poetico) nonostante la deformazione prospettica propria dell'anamorfose, per poi scoprire, nel reiterato incontro con il sorprendente, che proprio quelle deformazioni anamorfiche formano sempre di nuovo ciò che si lascia in eredità alla trascendenza e ciò che questa lascia in eredità.

Per sviluppare queste trame Colonnello si lascia guidare da una costellazione di figure che diventano tracce da seguire più che capitoli di storia. Il percorso somiglia a un itinerario di detection. In primis si parte da Borges e dalla figura del labirinto borgesiano. Il labirinto è associato alla danza e ai possibili: il movimento circolare della danza accompagna quello del vagare nel labirinto, e il vago cammino nel labirinto rappresenta l'illimitato orizzonte dei possibili, sconosciuti e non conoscibili, che solo nell'incrocio eventuale del tempo diventano realtà che viene incontro. La sorpresa è dietro l'angolo e vaga è l'intenzione di prepararsi ad accoglierla. Da Eleusi a Omero, da Cnosso fino a Zarathustra, il labirinto è il luogo della danza circolare, della danza eternamente narrata in un tempo vivamente vissuto. In Borges ciò finisce per assumere la forma del tango, nel *volver* e nel *de*

*nuevo* del tango milonga, del tornare e ritornare del tempo nello spazio estatico della calda attesa. Il tango diventa la lingua del labirinto. Il percorso attraverso gli scritti di Borges compiuto da Colonnello somiglia a quello labirintico di Borges stesso. Tocca le insidie dello scetticismo humiano e berkeleyano e approda alla husserliana coscienza interna del tempo: l'esito sempre anamorfico non si discosta dalla verità che il possibile è sempre e solo temporale, e che solo la temporalità racchiude in sé l'orizzonte dei possibili. La ricerca della temporalità fa tutt'uno con l'incontro con i possibili. La dimostrazione avviene quasi per assurdo grazie al richiamo all'idea borgesiana di reversibilità del tempo vissuta dal protagonista de *El milagro secreto*, Jadomir Hladik, e presente anche in *Examen de la obra de Herbert Quain*. Certo, nell'enigmatico intreccio tra "futuri possibili" e "passati possibili" precipita l'eventuale definizione di un ontologico presente che oscilla tra realtà e simulacro, ma sappiamo che a Borges questo precipitato non va vissuto come un lutto, bensì come un'ulteriore apertura di possibilità verso un eterno come illimitato dilatarsi dell'istante che non teme i simulacri e non cade sulle rocce ontologiche. Come ci ricorda Colonnello, Borges nella *Historia del la eternidad* concepisce una visione poetica e profetica del tempo presente in cui si raccoglie la memoria attualizzata del passato: una rammemorazione illuminante del passato vissuta nel presente di due istanti lontani temporalmente e uniti nella visione.

Non poteva mancare un riferimento all'*Unheimliche*, questa volta giocato nel confronto tra lo Heidegger delle *Vorlesungen* e il Freud del *Perturbante*. Qui Colonnello ripercorre esiti e prospettive di questo confronto sottolineando come proprio nel cammino verso l'estranea terra del tramonto compiuto dallo straniero (*das Fremde*) si apre la prospettiva dell'abitare in quanto migrare, del divenire-casa nell'estraneità e nel dovere dell'ospitalità. Qui i riferimenti sono molteplici: oltre i due autori suddetti, attraversando studi recenti, si risale fino a Arendt, Kant e su, fino ai modelli di cittadinanza ebraici e romani. Colonnello insiste su un punto: abitare non è avere ma essere, essere ospite straniero e ospitare lo straniero per ritrovare la comune parola poetica amica. Abitare non è un possesso, ma il suo contrario; non è un errare senza prospettiva, ma un peregrinare la cui prospettiva è il cammino che non arriva mai.

Altro passo verso il riscatto della parola poetica è quello seguito sulle tracce di Catherine Pozzi, lette attraverso la lente di Michel De Certeau. Qui il racconto di Colonnello si rivolge alla dimensione mistica del corpo: la danza mistica trova corpo nel poema che dà forma anamorfica all'identificazione di corpo e linguaggio. Il sensibile diventa fondamento del concettuale e la metafora del viaggio invita a percorrere una strada senza fine dove

la mèta è il perdersi per ritrovarsi in seno alla parola. Certo, è una parola muta che sostiene la traccia della perdita e sopporta il lutto della perdita di sé, una parola che si lascia essere preda di un'esperienza impossibile al di là di ogni conflitto e di ogni bisogno. Dalla mistica non possiamo pretendere che essa spieghi le cose del mondo: essa le lascia essere per rifugiarsi nella sparizione dell'anonimo e per morire lentamente estinguendosi pian piano in una vita falsa che pensa di essere quella autentica entro i confini di una *pietas* tutta interiore.

Diverso il tenore della lettura di *A Liuba che parte*, lirica di Eugenio Montale da *Le occasioni*. La chiave è la relazione necessità-miracolo, immanenza-trascendenza. Il momento del miracolo, come apertura alla trascendenza, non ha qui carattere mistico: i temi già affrontati dello spaesamento, del migrare, della perdita, si riannodano in quella che Colonnello ipotizza essere una trascendenza di salvezza custodita nella leggerezza di fronte all'abisso. Liuba abita il luogo dei suoi ricordi con la leggerezza di chi incontra nell'istante il "non ancora" provenendo dal "non più"; il suo ritratto anamorfico è illuminato dalla luce obliqua di chi è consapevole della tragedia del tempo e, insieme, porta con sé il desiderio di vivere passi ulteriori, ciò che chiamiamo futuro. Rispetto alla scomparsa di sé nel mistico ed evanescente paesaggio della Pozzi, questa di Montale appare una dimensione più vitale e, forse per questo, più sincera, a patto che il miracolo non venga visto come un'insincera rottura della necessità, ma come un'aurorale forma di scetticismo nei confronti proprio di ogni pretesa di necessità che chiuderebbe la vita in una spirale senza via d'uscita. L'unica necessità rimane, appunto, quella della trascendenza.

I passi ulteriori affrontano il tema del corpo glorioso della tradizione cristiana, la cui bellezza è racchiusa nel rapimento e nell'estasi. Qui Colonnello passa in rassegna l'esperienza mistica di Gertrude di Helfta, Ildegarda di Bingen, Teresa D'Avila, per soffermarsi sulla riflessione di Unamuno, di Dostoevskij e di Simone Weil alla ricerca del senso della bellezza della sofferenza scaturita da una *pietas* che riabilita il passato nel kairotico momento della *parousia*. La lezione di Camus è appresa per intero: la profonda tristezza è vinta attraverso la "vittoria della pietra" che si tramuta in soffio leggero del vento inafferrabile che coltiva di nuovo la speranza che un giorno la bellezza potrà ancora salvare il mondo.

La seconda parte del testo raccoglie una serie di letture fenomenologiche. Le lezioni husserliane del 1906-07 sulla coscienza interna del tempo sono il faro che indica la rotta. Colonnello insegue le tracce lasciate da Husserl riguardo alla costituzione della temporalità attraverso gli atti percettivi o, meglio, nella continuità che intercorre tra questi e il ricordo e l'a-

spettativa. Il tempo come possibilità che rende possibile è l'esito cui giunge l'autore: nel flusso delle ritenzioni si costituisce l'oggetto insieme col soggetto, l'uno e l'altro come flusso di coscienza e come unità immanente dell'oggetto. Non è una scoperta, ma la sottolineatura di come sia doverosa un'ulteriore indagine sull'*Ur-Ich* come enigma di ogni cominciamento, enigma a suo modo anamorfico. I successivi passaggi dedicati a Jaspers indicano nella strada dell'immedesimazione il percorso verso l'individualità singolare, quelli dedicati a Zubiri rimarcano l'unità di sensibile e intelligibile nell'intelligenza senziente messa in rapporto stretto e articolato con la facoltà di immaginazione. Colonnello ricostruisce il ponte tra Kant e Zubiri utilizzando infine di nuovo Borges: in lui la conferma che tra il sentire e il comprendere la strada verso le aperture possibili passa attraverso la fecondità di una biforcazione presente.

Chiude il testo una lettera mai scritta di Dante Gabriel Rossetti alla sua amata Jane Morris, una lettera che scrive Colonnello immedesimandosi nella figura di Rossetti e nella sua capacità di trasfondere la sua visione poetica in immagine pittorica. L'esercizio serve a mostrare proprio questa sinestesica capacità dell'immagine di restituire la potenza della parola poetica spinta alla ricerca dell'età dell'oro evocata dall'associazione tra Prosperina e Matelda, tra la regina degli inferi che ritorna nel risveglio primaverile della natura e colei che riconduce alla felicità primigenia dell'uomo prima del peccato. Colonnello fa scrivere a Rossetti che nelle due figure femminili è racchiuso il mistero del passaggio a una bellezza superiore, la bellezza che salva nel rapimento e nell'estasi di un tempo che illumina l'avvenire.

Axel Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano, 2018, pp. 184, ISBN:8807105438 [Giovanni Andreozzi]

Quali sono le condizioni genetiche della formazione dell'individuo e della consapevolezza della sua autonomia? Quando assumiamo delle norme e/o valori e agiamo nelle varie sfere della nostra forma di vita, quali condizioni incontriamo affinché possiamo definire caratterizzare quell'assunzione come "autonoma"? Anche se autonomia e soggettività sono intrinsecamente correlate, la riflessione su di esse non si è svolta in modo parallelo. Anzi, ci sono voluti diversi secoli dalla svolta moderna del soggetto prima che ci si ponesse il problema della sua genesi. Il soggetto, del resto, è stato inizialmente pensato come qualcosa di assolutamente primo, qualcosa di originario e di massimamente evidente. A partire dal Settecento e soprattutto

to con il cosiddetto “idealismo tedesco” questa concezione viene decostruita, attraverso l’esame delle condizioni che stanno alla base del sorgere del soggetto: esso è essenzialmente processo di soggettivazione. In tale processo assumono un certo rilievo le dinamiche sociali e relazionali in cui ogni individualità si trova e a partire dalle quali forma la propria identità.

Axel Honneth, filosofo di fama mondiale appartenente alla cosiddetta “terza generazione” della Scuola di Francoforte, ha inserito nel programma della teoria critica la ricerca specifica sul riconoscimento, tema da lui introdotto in modo esemplare nel celebre testo degli anni Novanta *Kampf um Anerkennung*. Nel suo recente libro, *Riconoscimento. Storia di un’idea europea* (traduzione di Flavio Cuniberto, Feltrinelli 2019, pp. 184) Honneth, raccoglie i contributi per una serie di lezioni tenute al Centre for Political Thought di Cambridge nei quali propone una ricostruzione geografica, storica e filosofica di quella che poi sarà chiamata la “teoria del riconoscimento”, dalla fine del Settecento a oggi. In tutte le tradizioni esaminate da Honneth – francese, inglese e tedesca – viene affermata la strutturale dipendenza dell’identità individuale dalla dimensione relazionale. Costitutivo per l’individuo è il suo esser-riconosciuto. Il soggetto è il risultato delle relazioni di riconoscimento invertevoli in una determinata congerie storico-sociale. Segnando la seconda svolta della modernità, le tre tradizioni pongono al centro il carattere derivato della soggettività, il suo non essere qualcosa di preconstituito, ma anzi continuamente in formazione.

La prima tradizione è quella che risale a Rousseau, il «padre di ogni teoria moderna del riconoscimento». Per il filosofo francese l’esigenza di riconoscimento come *amour propre* è l’esigenza di apparire eccellenti agli occhi degli altri, un’esigenza spesso veicolata anche da atteggiamenti fittizi e contraffatti in vista esclusivamente dell’approvazione. Il rischio in cui incorre il paradigma “francese” è appunto quello di far dipendere il riconoscimento dall’esigenza di approvazione, non vagliando dunque in modo razionale i contenuti che devono essere riconosciuti o meno. Il paradigma francese del riconoscimento, in effetti, ha un’accezione completamente negativa, proprio di una società antagonista e conflittuale. All’*amour propre* Rousseau oppone l’*amour de soi*, l’istinto che ci permette di giudicare l’agire in base a criteri individuali, volti a ciò che è buono per l’individuo. Secondo Honneth questo riconoscimento negativo e la diffidenza nei suoi confronti caratterizza anche gli autori francesi più recenti come Sartre e Lacan. Seppur questa linea di continuità appare per più versi problematica, Honneth riconduce al paradigma francese un idealtipo “negativo” di riconoscimento attraverso il quale ogni soggetto «si abbandona totalmente al giudizio della società». La filosofia sociale francese – da La Rochefou-

cauld a Sartre, da Rousseau a Althusser – esprime una valutazione negativa della dipendenza dell’Io nei confronti delle relazioni sociali. Nel rapporto intersoggettivo il soggetto perde il proprio, autentico sé fino a degradarsi a semplice riflesso dei meccanismi di potere innescati dagli imperativi sociali. Secondo Rousseau, infatti, la cattiveria umana non è connaturata all’individuo, ma è solo un effetto della società. Quest’ultima opprime l’uomo e il naturale *amour de soi* che lo rende capace di immedesimarsi nell’altro e solidarizzare con esso. L’*amor propre*, invece, spinge l’uomo ad agire per l’approvazione e la stima dell’altro, che però vengono ricercati per distinguersi dall’altro, primeggiare. A tal fine è anche richiesta la dissimulazione delle varie qualità, che vengono impiegate solo in un’ottica conflittuale. Duecento anni dopo Sartre radicalizza le stesse considerazioni scettiche di Rousseau, allorché afferma che nell’incontro con l’altro si fa esperienza di qualcosa di perturbante poiché, nel momento in cui l’altro viene riconosciuto, viene pure cristallizzato e la sua vitalità viene ridotta a caratteristiche statiche. L’individuo diventa, dunque, una pura cosa.

Valutazione diametralmente opposta viene assunta dalla tradizione inglese. Hume, Smith e Mill concepiscono il riconoscimento come un valore positivo per ogni individuo di diventare un membro della comunità, attraverso l’addestramento del proprio comportamento morale. Il soggetto si sforza di conformare il proprio comportamento alle norme, in modo da divenire attore attivo nel processo sociale. Riconoscimento, scrive Honneth, «significa qui quell’atto sociale di approvazione etica che il soggetto deve poter immaginare per convincersi di appartenere a buon diritto alla propria comunità». La tradizione inglese della teoria del riconoscimento si connette all’idea liberista e proto-capitalista secondo cui la competizione spinge “naturalmente” l’individuo a migliorare se stesso. Per Hume e soprattutto per Smith i rapporti sociali, lungi dal degradare l’individuo, lo incentivano al miglioramento morale e civico: il desiderio dell’approvazione sociale è costantemente rivolto all’esterno e l’individuo si sente costantemente giudicato dal soggetto collettivo. È questo l’elemento più interessante nella tradizione inglese, puntualmente sottolineato da Honneth. Il fatto che il soggetto senta costantemente il giudizio da parte del soggetto collettivo significa che esso si sottopone a standard normativi universali, attraverso i quali orienta e bilancia i propri comportamenti. L’agire morale, questo è secondo Honneth il passo fondamentale della tradizione inglese, è il risultato del processo di socializzazione attraverso cui l’individuo interiorizza le regole universali. Per Smith, ad esempio, il bisogno di approvazione e riconoscimento sociale nasce al desiderio di unirci all’altro, veicolato dalla naturale *sympathy*.

Ma è solo con l'area tedesca che il riconoscimento viene inteso come atto reciproco tra due soggetti. Con Kant lo spettatore imparziale di Smith, ricettacolo dei punti di vista altrui, diventa la ragione che detta la legge morale e induce al "rispetto". Nella tradizione tedesca il riconoscimento diventa «un atto diadico di autolimitazione morale, un atto che coinvolge almeno due soggetti, impegnati a riconoscere l'un l'altro la rispettiva autonomia razionale e la rispettiva appartenenza a una comunità di esseri razionali». Nell'idealismo tedesco, secondo Honneth, si giunge a una teorizzazione più profonda e compatta della dinamica individuo-riconoscimento-società. È con Fichte che il riconoscimento viene tematizzato in modo esplicito. Se per Kant l'autodeterminazione morale sorge nel momento in cui la coscienza si oppone alle inclinazioni sensibili, per Fichte questo può avvenire solo nel rapporto comunicativo tra i soggetti. Hegel poi riprende la concezione della *Aufforderung*, caratterizzando il riconoscimento reciproco come condizione costitutiva di una soggettività libera, delineando il rapporto intersoggettivo nelle forme della vita concreta e storica. Il vero *novum* della tradizione tedesca è il fatto che – riprendendo la terminologia hegeliana – accanto al bisogno "passivo" dell'esser-riconosciuto viene affermata la necessità "attiva" del riconoscere. I due movimenti sono dialetticamente intrecciati: solo la reciprocità tra *Anerkanntsein* e *Anerkennung* può garantire la riuscita del rapporto di riconoscimento.

Il limite della ricostruzione honnethiana è il non aver dedicato abbastanza attenzione a quelle dinamiche di potere in cui il riconoscimento diventa veicolo di omologazione delle differenze e neutralizzazione dell'alterità. Il pregio, invece, risiede nel fatto che Honneth ha provato – ciò non vuol dire che sia riuscito del tutto – a comporre un quadro unitario di queste tradizioni, assumendo come punto di arrivo le tesi sviluppate da Fichte e da Hegel. Il motivo di questa scelta, come si può già intendere, è il fatto che tanto per Fichte quanto per Hegel, il riconoscimento è sì un fenomeno sociale, ma è altrettanto la base della formazione della soggettività umana. Fichte e Hegel comprendono che solo attraverso il riconoscimento tra i soggetti di essere giudici e promotori di norme condivise può esserci una convivenza autentica e liberante.

In questa dinamica propriamente "normativa" la relazione richiede il rispetto dell'altro – nella duplice valenza di genitivo soggettivo e oggettivo – e, contemporaneamente, il superamento dell'atteggiamento egoistico (ancora presente nella tradizione inglese). La socializzazione è dunque la fonte della consapevolezza della propria autonomia. I soggetti si riconoscono nella loro libertà e, al contempo, limitazione reciproca. Il filosofo sociale, però, non può fermarsi a questo risultato: egli deve "completare"

la teoria del riconoscimento con la critica al riconoscimento “patologico”, in un movimento di *Aufhebung* in cui ritornano le teorizzazioni e le problematiche evidenziate dalla tradizione francese e da quella inglese.

Forse l’aspetto più interessante del testo di Honneth è la sua costante contestualizzazione storica, tesa a far emergere il rapporto dinamico – non unidirezionale – tra dinamica storico-sociale ed elaborazione teoretica-filosofica: in Francia la tradizione statalista e la lotta per gli “onori” fin dai tempi dell’*Ancien Régime*; in Inghilterra la necessità di porre dei limiti, anche morali, alla mentalità dell’*homo oeconomicus* della prima rivoluzione industriale: in Germania l’aspirazione della borghesia rispetto a un’emancipazione non solo culturale, ma anche politica. Proprio in questo confronto con le condizioni “materiali” della vita umana risiede l’importanza del testo di Honneth il quale ci conduce, attraverso una ricca disamina storico-filosofica, fino ai giorni nostri, esortando una riflessione sul senso della democrazia e del vivere in comune a partire dai diversi paradigmi del riconoscimento, con la consapevolezza che essi sono sempre soggetti a modifiche e distorsioni, finendo talvolta con l’opprimere l’individuo che in principio intendeva salvaguardare.

Volker Schmitz, *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, Palgrave MacMillan, Cham, Switzerland 2019, ISBN: 978-3-319-91979-9, pp. 285 [Raffaele Carbone].

I saggi raccolti nel volume coordinato da Volker Schmitz esaminano in primo luogo la curvatura che ha marcato la teoria honnethiana del riconoscimento: da teoria che spiega e legittima la lotta per la dignità e il rispetto all’interno delle tensioni tra diversi gruppi politico-sociali a teoria dal carattere più conservatore sulla natura razionale delle forme sociali moderne. In secondo luogo, essi si interrogano sulla effettiva filiazione del paradigma del riconoscimento con lo “spirito” originario della teoria critica della società in un’epoca – la nostra – segnata dalle istanze ostili del neoliberalismo e dell’austerità, dalla crescita della disuguaglianza sociale e dal declino della consapevolezza morale degli individui nei confronti dell’immigrazione. Come afferma segnatamente Lauren Langman nel quarto capitolo del volume, «one of the great ironies of our times» si rivela nel fatto che l’affermazione di Axel Honneth come voce dominante della Scuola di Francoforte si sia verificata in una fase storica tormentata da molteplici crisi e problemi economici (p. 93). Gli articoli che compongono il volume – lo stesso Schmitz lo mette in evidenza nell’intro-



duzione (p. 6) – esplorano dunque l’opera di Honneth e la sua capacità di rispondere alle esigenze della teoria critica a partire da background differenti; inoltre, impiegano svariate metodologie, ricorrendo finanche a generi di scrittura diversi (dall’analisi accademica tradizionale all’appello programmatico e politico).

L’articolo di J. C. Berendzen esemplifica in maniera sintomatica la prima grande istanza del volume, che ricostruisce e interroga alcuni momenti del percorso di Honneth. Berendzen si sofferma in particolare su alcuni testi degli anni 2000, nei quali, esplorando gli scritti hegeliani post-jenesi, Honneth giunge a sostenere la tesi che Hegel ha cercato per tutta la sua vita di interpretare lo spirito oggettivo, la realtà sociale, come un insieme di relazioni stratificate di riconoscimento. Berendzen esamina in primo luogo la concezione del riconoscimento elementare che, svuotato di norme morali positive, può essere pensato come “proto-morale” in un modo che lo collega strettamente alle forme più sviluppate di riconoscimento sociale. In secondo luogo, attraverso il confronto con il capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*, egli mette in luce i nessi che Honneth traccia tra i concetti di vita, desiderio e riconoscimento: il desiderio, in particolare, può portare il soggetto a partecipare pienamente alla vita solo attraverso un confronto con un altro soggetto, in un movimento che gli impone una autolimitazione; in tal modo il desiderio conduce a un livello corporeo e pre-cognitivo di riconoscimento che è la condizione di possibilità per lo sviluppo dell’autocoscienza, e quindi anche per le ulteriori forme di riconoscimento attraverso le quali essa si dispiega. Berendzen rivendica, dunque, l’esigenza di combinare l’analisi honnethiana dell’autocoscienza nella *Fenomenologia dello spirito* e quelle condotte in *Reificazione* (il libro nato da una serie di conferenze tenute all’Università di Berkeley) per restituire la visione d’insieme a cui il filosofo di Essen mira, vale a dire una concezione concettualmente ed empiricamente difendibile del riconoscimento nel suo radicamento antropologico.

Parimenti indicativo degli intenti di questo volume collettivo – saggiare la portata del progetto honnethiano, indagato nel suo sviluppo e nei suoi mutamenti, rispetto alle esigenze originarie della teoria critica e alle istanze dell’attualità – è il saggio di Konstantinos Kavoulakos, che analizza alcune delle questioni affrontate proprio nel libro sulla reificazione: *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie* (2005), punto di approdo di un progetto di reinterpretazione della teoria di Lukács nel quadro del paradigma del riconoscimento avviato fin dagli inizi degli anni ’90. Come è noto, in questo libro Honneth intende individuare un fondamento antropologico – paradossalmente debole e forte a un tempo – della teoria critica

a partire da una reinterpretazione della categoria lukácsiana di reificazione, secondo la quale la reificazione presuppone, nella relazione degli individui con il mondo, la perdita della componente di un riconoscimento anteriore su cui ogni conoscere si fonda. Kavoulakos nota che la rielaborazione honnethiana si caratterizza, forse senza grande sorpresa, per una lacuna: l'oblio della concezione lukácsiana della storia. Honneth, in effetti, convinto della natura metafisica di tutte le letture teleologiche della storia, sembra escludere consapevolmente un fondamento storico-filosofico dei criteri etici della critica. È per questo che, secondo Honneth, rimane aperta soltanto la strada di un'antropologia filosofica "debole" e "formale", tuttavia sufficientemente forte da trascendere il relativismo storico. Kavoulakos tratteggia dunque una breve storia della critica del celebre testo lukácsiano del 1923 all'interno della storia della teoria critica, focalizzando in particolare le osservazioni adorniane sul carattere idealistico della filosofia della storia di Lukács e la tesi habermassiana secondo la quale la critica di Lukács alla reificazione si basa su una filosofia metafisica della storia. In *Reificazione*, poi, la critica tradizionale al presunto "idealismo" di Lukács (e alla possibilità di un'azione politica autoritaria incorporata nella teoria metafisica del proletariato come soggetto-oggetto della storia) si arricchisce con una riflessione che problematizza la sua metodologia deterministica nel campo delle scienze sociali: Honneth attribuisce a Lukács l'idea che l'espansione dello scambio di merci sia la causa sociale del fenomeno della reificazione. Si configura qui un "riduzionismo" che conduce a una «"totalization" of the instrumental rationality of capitalism» (p. 47). Agli occhi dello studioso di Lukács – cfr. il suo ultimo libro: *Georg Lukács's Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism* (London, Bloomsbury, 2018) – si tratta di una critica infondata in quanto Lukács, in *Storia e coscienza di classe*, ha preso chiaramente le distanze dall'economicismo, sostenendo che la differenza decisiva tra il marxismo e il pensiero borghese non consiste nel primato dei fattori economici ma nel punto di vista della totalità. Per evitare la totalizzazione della reificazione, che sembra adombrata nella concezione lukácsiana, secondo la quale essa consisterebbe in un'abitudine di mera contemplazione e osservazione, in cui l'ambiente naturale, il contesto sociale e i tratti individuali vengono percepiti come cose, Honneth propone di pensare la reificazione come dimenticanza del riconoscimento, in base alla quale nei nostri atti cognitivi perdiamo di vista il fatto che il conoscere deve la sua esistenza a un atto di riconoscimento antecedente. Segnalando che, dopo la pubblicazione in inglese del libro sulla reificazione, Honneth non è più tornato sulla questione, Kavoulakos rileva nell'opera del filosofo di Essen una evidente oscillazione tra un approccio più antropologico e

uno più storico, uno più sostanziale e una più formalista, una prospettiva più trascendente e una più immanente: questo andirivieni è indicativo della necessità di riconsiderare il problema di una mediazione tra i due poli teorici antitetici.

L'articolo di David A. Borman, *Bourgeois Illusions: Honneth on the Ruling Ideas of Capitalist Societies*, propone invece un'attenta analisi dello slittamento delle posizioni di Honneth – a dispetto della continuità tra i suoi primi testi e quelli più recenti che lo stesso Honneth e alcuni studiosi a lui vicini rivendicano – rispetto all'attuale configurazione economica e politica delle società occidentali. Borman afferma, infatti, che la prospettiva di Honneth sull'incorporazione ideologica si è sostanzialmente modificata nel corso degli sviluppi della sua riflessione, e senza guadagnare una maggiore plausibilità. Tali cambiamenti, sempre più evidenti nei testi dell'ultimo periodo, implicano, secondo Borman, un'accettazione piuttosto acritica da parte di Honneth del repertorio concettuale ideologico (le “idee dominanti”) della società borghese; d'altro canto, i più recenti lavori honnethiani procedono in una direzione opposta rispetto ai suoi primi e più interessanti articoli, che utilizzavano un gran numero di preziose fonti storiche e sociologiche. Se ad essi il filosofo di Essen ha continuato ad attingere a sostegno della sua attuale posizione, le sue tesi più recenti sembrano in realtà abbastanza incongruenti rispetto alla prima fase della sua riflessione. Borman insiste in particolare sulla svolta honnethiana – in *Das Recht der Freiheit* (Suhrkamp, 2011) – verso un modello di «normative reconstruction» dell'economia (pp. 98, 113, 114), rivelativa di un monismo concettuale che prende le norme borghesi «at face value» (p. 98) e che non contiene alcuna traccia della precedente tensione volta a decriptare la “moralità nascosta” prodotta dalla dominazione. Se nell'articolo *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft* (pubblicato in *Leviathan* nel 1981 e tradotto in inglese l'anno successivo) Honneth affermava che il sistema di norme accettato per ragioni di carattere pragmatico è oggetto di un persistente scetticismo, alimentato da sentimenti di ingiustizia effettivamente controllati, in *Das Recht der Freiheit* egli deduce dalla durevole esistenza del mercato capitalistico e/o dalla costante partecipazione dei lavoratori e dei consumatori a quel mercato, che «it really must, as an institution – and apart from the depressing details of its empirical performance – embody consensual norms» (p. 115). La posizione di Borman nei confronti dell'opera di Honneth – che nel contesto del presente volume va confrontata con la lettura proposta da Mariana Teixeira, secondo la quale in *Das Recht der Freiheit* si percepisce una rinnovata apertura teorica a una critica della ragione strumentale nella forma di una critica della libertà negativa (p. 174) – trova risonanza in altre

letture contemporanee, ad esempio quella di Stathis Kouvélakis. Nel suo ultimo libro (*La critique défaite. Émergence et domestication de la théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019, p. 518) il pensatore e militante che ha insegnato teoria politica al King's College a Londra rileva che la teoria critica attuale (in particolare con Honneth) ha interiorizzato l'ordine sociale esistente come orizzonte ultimo del pensabile; la critica è così diventata una terapia del sociale che si limita a riparare un mondo che non è più considerato capace di trasformazione.

Prossima alla lettura di Borman, ma meno radicale, è quella che Volker Schmitz delinea nel suo saggio *Axel Honneth and the Tradition of Radical Reformism*: secondo Schmitz, se da un lato è possibile considerare l'opera di Honneth in continuità con il riformismo radicale, dall'altro essa non permette di compiere un effettivo progresso in questa direzione poiché Honneth legittima le acquisizioni istituzionalizzate delle moderne società di mercato. In effetti, agli occhi di Schmitz, il riformismo radicale può costituire una proposta praticabile solo se è chiaramente organizzato e indirizzato verso un risultato concreto che renda pienamente conto delle patologie della società capitalista contemporanea, ma questo richiede un impegno che non può essere facilmente conciliato con gli esigenti requisiti procedurali della teoria francofortese contemporanea e con la fiducia honnethiana nell'evoluzione sociale e nel «quasi-democratic character» di tutte le istituzioni moderne (p. 168).

La legittimazione del modello neoliberista sembra in realtà una conseguenza non originariamente contemplata o adeguatamente esaminata da Honneth quando ha elaborato la sua teoria del riconoscimento. Gregory R. Smulewicz-Zucker mette l'accento sull'inadeguatezza della diagnosi honnethiana sui mali della vita economica moderna: i rapporti di potere da cui dipende la sfera economica moderna alterano, infatti, la capacità degli individui di impegnarsi nel tipo di pratiche democratiche che Honneth immagina. Particolarmente problematico, a questo proposito, è il modo in cui Honneth descrive le varie trasformazioni economiche degli ultimi quarant'anni, in genere raggruppate dagli studiosi sotto il termine ombrello neoliberalismo e da lui considerate come un «misdevelopment» (p. 126) delle norme che egli crede siano incorporate nell'ideale della società di mercato. Harry F. Dahms rileva invece che il paradigma del riconoscimento valuta le conquiste sociali, politiche e culturali delle società novecentesca post-bellica come sufficientemente concrete e affidabili tanto da configurare la ricerca della giustizia sociale, l'uguaglianza di trattamento e l'accettazione da parte degli altri come le sfide più importanti che le società attuali stanno affrontando. Tuttavia, quando ha concepito il paradigma del riconoscimen-

to, Honneth sembra aver sottovalutato o trascurato la prossimità della sua teoria, nel contesto del neoliberismo emergente, alla logica del capitale, la sua complicità con la logica che orienta la costituzione delle società moderne. L'attenzione che Honneth consacra all'elemento normativo – la centralità che nella sua opera ha l'infrastruttura normativa dei conflitti sociali (cfr. l'articolo di Mariana Teixeira, p. 174) – gli ha impedito di vedere che le società moderne costringono gli individui a interiorizzare norme e valori che sono necessari per il loro funzionamento e la loro stabilità, proprio quando esse si stanno sviluppando in direzioni che non rendono più possibile per tutti una “vita buona” e minano la capacità degli individui di costruire storie di vita significative in un contesto costellato da contraddizioni e dissonanze cognitive, da forme di inganno e mendacità socialmente tollerate e politicamente incoraggiate (cfr. pp. 233-234). D'altro canto, secondo Michael J. Thompson, il paradigma del riconoscimento nel suo complesso non è riuscito a far rivivere lo spirito critico della prima Scuola di Francoforte: pur se la rivendicazione del riconoscimento è espressione delle istanze progressiste delle società moderne (rispetto a quelle premoderne), il suo radicamento nelle strutture delle relazioni sociali organizzate e modellate dalla società e dagli imperativi amministrativo-capitalistici non può servire da fondamento per lo sviluppo di una razionalità critica. Una strategia ermeneutica diversa è invece adottata da James E. Block nel saggio che chiude il volume. Block mette a confronto i concetti di “riconoscimento” e “storia”: con il sorgere dell'interiorità moderna, entrambi sono capaci di dischiudere dimensioni di grande profondità e di liberare potenzialità che sono state soffocate e trascurate; d'altro canto, nessuno dei due è intrinsecamente progressista o conservatore. Un riconoscimento radicale e una storicizzazione radicale possono rivelare e rispecchiare i bisogni e i desideri più profondi dei soggetti storici, le potenzialità sottostanti, incorporate nei loro sogni di vita post-industriale, dando loro voce e movimento e articolandoli in una tensione che risemanticizza il passato e si proietta verso il futuro: una diversa variante di riconoscimento può dunque soddisfare in modo più adeguato l'intento emancipatore della teoria critica.