

ARTO LAITINEN

## RICONOSCIMENTO RECIPROCO E PRECONDIZIONI DELLA VITA BUONA\*

L'idea guida di questo saggio è la combinazione dell'antica idea che le buone società sono quelle che consentono e promuovono la vita buona, la prosperità o il benessere dei cittadini, con l'idea moderna che i cittadini devono essere considerati individui autonomi. Le teorie del riconoscimento (*recognition*), a partire da Fichte e Hegel in poi, forniscono una promettente cornice teoretica per provare a considerare le persone come individui e, nel contempo, come membri dell'insieme sociale. Queste pagine cercano di delineare il modo in cui il riconoscimento interpersonale e istituzionale si presenta come una costituente e una precondizione nella vita dei moderni individui autonomi.<sup>1</sup>

Nella prima parte di questo saggio mi chiedo cosa sia il riconoscimento, specialmente nella sua forma interpersonale e istituzionale, continuando così il lavoro di analisi su questo concetto condotto insieme a Heikki Ikäheimo.<sup>2</sup> Questo dibattito è ispirato in particolar

\* Traduzione dall'inglese di Sergio Alloggio.

<sup>1</sup> Questo saggio è una versione accorciata del mio intervento tenuto nel convegno intitolato "Social Inequality Today" nel novembre 2003, presso la Macquarie University, e organizzato dal Center for Research on Social Inclusion ora pubblicato come A. Laitinen, "Social Equality, Recognition and Good life", in *Social Inequality Today*, M. Fine, P. Henman, N. Smith (eds.), Macquarie Centre for Research on Social Inclusion 2003. Diversi punti sono stati discussi anche in altri lavori riguardanti il riconoscimento. Desidero ringraziare tutti i partecipanti del convegno, ai quali devo molto, per le fruttuose discussioni.

<sup>2</sup> Per delle risposte ai nostri suggerimenti, cfr. A. Honneth, *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, in «Inquiry», vol. 45, n. 4, pp. 499-520; Id., "Between Hermeneutics and Hegelianism: J. McDowell and the Challenge of Moral Realism", in N. Smith (ed.), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, New York 2002 e Id., "Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer", in C. Halbig-M. Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, LIT, Münster 2004. Alcuni dei punti qui affrontati sono discussi

modo dalle teorie del riconoscimento di Hegel, Axel Honneth, Charles Taylor e Nancy Fraser.

Nella seconda parte provo a caratterizzare i contorni della vita buona, in particolare la vita buona di individui autonomi, e mi domando quali siano le precondizioni di cui essa necessita. Distinguerò cinque tipi di precondizioni: psicologica, materiale, culturale, intersoggettiva e istituzionale. La questione da esaminare è quale sia il ruolo del riconoscimento, così come viene definito nella prima parte, fra le suddette precondizioni. Inoltre, mi chiederò anche se il riconoscimento non sia soltanto un prerequisito, ma piuttosto un costituente o un ingrediente della vita buona. Alcuni dei miei commenti riguarderanno la differenza fra riconoscimento e redistribuzione nel dibattito fra la Fraser e Honneth.<sup>3</sup>

### *1. Che cos'è il riconoscimento? Chiarificazioni concettuali*

Una delle idee centrali nel discorso sul riconoscimento è che le auto-relazioni delle persone sono dipendenti dai modi in cui gli altri ci guardano e ci trattano.<sup>4</sup> L'autostima dipende dalla stima sociale, il rispetto di sé dal rispetto degli altri, la fiducia in sé dall'amore e dalla cura, l'autocoscienza dipende dalle relazioni comunicative e l'immagine di sé dipende, infine, dallo sguardo dell'altro. Come Charles Taylor<sup>5</sup> ha evidenziato, un giusto riconoscimento è un bisogno umano vitale. La negazione del riconoscimento può causare una diminuzione del rispetto di sé e varie altre forme di auto-relazioni negative. La questione può anche essere espressa dicendo che sane auto-relazioni dipendono dalla sfera del riconoscimento e che essa consiste nei modi in cui le altre persone e le istituzioni ci considerano.

Seguendo le idee hegeliane, Honneth, Taylor e Fraser affermano che la modernizzazione ha rappresentato l'emergere di una sfera egualitaria di riconoscimento: invece di status sociali basati sulla schiavitù, sulle caste o sulle gerarchie ereditarie, tutti gli esseri umani sono al giorno d'oggi considerati liberi e uguali, oltre che situati nella medesima posizione. Questo vuol dire che le diverse caratte-

in modo più approfondito in H. Ikäheimo-A. Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons*, in corso di stampa.

<sup>3</sup> N. Fraser-A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003.

<sup>4</sup> Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933.

<sup>5</sup> Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005.

ristiche (genere, “razza”, classe, ecc.) dovrebbero essere trattate in un modo che prescindano dalle differenze. In pratica, questa battaglia contro i pregiudizi ingiustificati è ancora tutta da farsi, anche se, al livello delle idee, l’universalismo è più o meno universalmente accettato. Taylor usa il termine «politiche dell’universalità» in riferimento a queste visioni che prescindono dalle differenze, e Honneth mette in relazione il termine «rispetto» con questa fondamentale tendenza egualitaria che garantisce a tutte le persone autonome la medesima posizione giuridica e morale.

Inoltre, come Taylor e Honneth, tra i tanti, hanno mostrato, non tutti gli atteggiamenti sensibili alle differenze sono ingiustificati. La differenza di stima basata sui meriti, sul valore, sul successo o sul contributo sociale è del tutto giustificata, e una tale stima sociale è rilevante per l’autostima di ognuno. Così si crea una legittima differenza che va al di là della posizione egualitaria di partenza, in modo da porre la domanda su quale tipo di persona è qui in questione (al di là della posizione universalistica di partenza in quanto persona morale, soggetto giuridico e cittadino). E naturalmente, relazioni speciali e legami tra gli individui (amicizia, relazioni familiari ecc.) fanno la differenza riguardo al modo in cui ci trattiamo l’un l’altro, e così investono anche il problema di quale tipo di persona sia in questione – noi abbiamo legami con singole individualità. Così, come sottolinea Taylor, forme di «politica della differenza» che non prescindano dalle differenze sembrano essere legittime, e Honneth evidenzia che l’amore e la stima sociale in quanto forme del riconoscimento differiscono dal rispetto.<sup>6</sup>

### *1.1 Identificazione, ri-riconoscimento, riconoscimento*

Invece di ripartire dalla definizione delle condizioni necessarie e sufficienti del riconoscimento, desidero costruire un caso paradigmatico di riconoscimento riuscito. Un caso del genere possiede diverse condizioni di definizione, e si pone un’ulteriore questione se i casi che mancano di quelle condizioni possano essere considerati delle forme di riconoscimento.

In un senso specifico del termine, tutto può essere “riconosciuto”, vale a dire individuato e distinto come un “qualcosa” rispetto a ciò che lo circonda, cioè identificato e re-identificato: gatti, tappeti, aerei,

<sup>6</sup> Nella versione più lunga di questo articolo, A. Laitinen, *Social Equality, Recognition and Good Life*, cit., discute la relazione tra queste dimensioni del riconoscimento e i differenti principi della giustizia sociale: eguaglianza, principi di necessità, principio di merito, libero scambio e “legittimo favoritismo”.

ombre, persone, leggi, dollari, gruppi, Stati. Qualsiasi cosa sia  $x$ , può essere riconosciuta come  $x$ , o come un tipo di  $x$ , o specialmente proprio come quella  $x$  individuale che essa è. Seguendo il suggerimento di Heikki Ikäheimo, concordiamo nel riservare il termine “identificazione” per questa ampia gamma di significati della parola “riconoscimento”. In un altro senso della parola, noi riconosciamo norme, valori, asserzioni o considerazioni quando le accettiamo o le approviamo sinceramente oppure quando pensiamo che siano valide, pertinenti o giustificate. Ora, questo significato di “riconoscimento” è utile per comprendere la realtà sociale e la vita umana: viviamo infatti in uno spazio di interessi e di ragioni, e comprendere i nostri interessi o le asserzioni che approviamo si rivela cruciale nella comprensione delle nostre azioni e reazioni. È importante distinguere il riconoscimento dei valori dal riconoscimento delle persone.<sup>7</sup> Di nuovo, può essere utile riservare il termine “ri-riconoscimento” (*acknowledgement*) a questo tipo di approvazioni o considerazioni positive quando esse riguardano elementi normativi e valutativi.<sup>8</sup> La questione è che tali cose astratte come valori o norme non hanno un’auto-relazione, i valori e le norme semplicemente non possono preoccuparsi se vengono riconosciuti o meno: non possono avere esperienza dell’essere misconosciuti. Tuttavia, questo tipo di ri-riconoscimento dei valori e il riconoscimento interpersonale sono intimamente intrecciati.<sup>9</sup>

Gli usi suggeriti dei termini “identificazione” e “ri-riconoscimento” lasciano al termine “riconoscimento” la possibilità di esser usato segnatamente per il riconoscimento interpersonale o reciproco. Solo coloro che riconoscono (e non gli altri oggetti, valori o norme) possono, in senso stretto, essere riconosciuti. Tale circolarità non è viziosa o poco significativa: si può caratterizzare la classe di coloro che hanno la facoltà di riconoscere senza riferirsi al “riconoscimento”. Si potrebbe altrettanto validamente sostenere che soltanto gli attori che ri-conoscono norme e valori possono essere riconosciuti; o che soltanto gli esseri capaci di concezioni relative agli altri fortemente connotate sul piano valutativo e normativo possono a loro volta essere riconosciuti. O, che solo quegli esseri

<sup>7</sup> Si veda A. Laitinen, *Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, in «Inquiry», vol. 45, n. 4, 2002, pp. 463-78.

<sup>8</sup> Si veda H. Ikäheimo, “Taylor on Something called ‘Recognition’”, in A. Laitinen-N. H. Smith, (eds.), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, The Philosophical Society of Finland, Helsinki 2002, pp. 99-111; H. Ikäheimo-A. Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons*, in corso di stampa; A. Laitinen, *Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», in corso di stampa.

<sup>9</sup> Si veda A. Laitinen, *Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, cit., pp. 463-78.

la cui auto-relazione può essere influenzata dalla propria interpretazione degli atteggiamenti degli altri, sono oggetti potenziali di riconoscimento. Di fatto accade che gli attori di ri-conoscimento e gli esseri la cui auto-relazione può essere influenzata nel suddetto modo appartengano alla stessa categoria, ovvero, paradigmaticamente si tratta di persone (ma ciò è possibile anche per i gruppi). Userò il termine “attore di riconoscimento” (*recognizer*) per riferirmi a quell’essere che è capace di ri-conoscere, di riconoscimento e che intrattiene auto-relazioni.

## 1.2 La forma generale del riconoscimento reciproco

Vorrei cominciare dalla forma generale del riconoscimento reciproco: il riconoscimento reciproco è una questione di *a*) due “attori di riconoscimento” che reciprocamente si considerano come “attori di riconoscimento” di un certo tipo, *b*) che accettano le implicazioni normative di questo tipo di “considerazioni” e *c*) che manifestano una tale “considerazione” e “accettazione” dei propri atteggiamenti, azioni, cognizioni, volizioni ed emozioni. Questo è, per usare l’espressione di Heikki Ikäheimo, il mio punto di vista per quanto riguarda la categoria generale del riconoscimento reciproco, mentre le varie tipologie di rispetto, stima o amore e così via sono le sue specie. Quello che distingue – doverosamente – il riconoscimento dal misconoscimento è che il primo è un’adequata risposta ai requisiti normativi in questione.<sup>10</sup>

È necessario a questo punto qualche commento. Prima di tutto, questa definizione o caratterizzazione proposta riguarda gli attori di riconoscimento in generale, sia che si tratti di esseri umani individuali, che di gruppi o Stati. Sorgono interessanti questioni che riguardano la capacità di ognuno di questi di essere un attore di riconosciuto. Gli uomini non nascono attori di riconoscimento, e gruppi o Stati totalmente disintegrati non possono dar luogo ad atteggiamenti condivisi o ad azioni congiunte che li rendano agenti di riconoscimento. Le cose si complicano per il fatto che il riconoscimento da parte degli altri sembra giocare un ruolo significativo nei processi evolutivi in cui le persone imparano a essere a loro volta agenti di riconoscimento.<sup>11</sup> Lo stesso accade per quel processo in cui un gruppo di persone scarsamente integrato diventa ben integrato e capace di avere gli atteggiamenti necessari, o in cui lo Stato-in-formazione diventa uno

<sup>10</sup> A. Laitinen, *Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, cit.; A. Honneth, *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*, cit.

<sup>11</sup> Si veda A. Laitinen, *Interpersonal Recognition. A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, cit.

Stato indipendente. A quanto pare, le relazioni di riconoscimento fra i cittadini, il riconoscimento che i cittadini concedono allo Stato per la sua legittimità e il riconoscimento ricevuto dagli altri Stati, sono tutte differenti relazioni di riconoscimento necessarie affinché uno Stato esista come un agente di riconoscimento.<sup>12</sup>

In secondo luogo, le implicazioni normative in questione dipendono dal fatto se ci troviamo di fronte a un caso di riconoscimento interpersonale fra due persone, o di riconoscimento internazionale fra due Stati o popoli (per esempio, in relazione alla loro indipendenza, al diritto ad autogovernarsi e allo status di autogoverno politico in quanto tale), o forse fra due, per così dire, gruppi culturali. Oltre a questi casi di riconoscimento orizzontale, abbiamo dei casi di riconoscimento verticale fra un individuo e uno Stato, o fra uno Stato e un'organizzazione internazionale come le Nazioni Unite, o fra uno Stato e un gruppo minoritario ecc. La differenza fra un adeguato riconoscimento e il misconoscimento consiste nell'efficacia della valutazione delle implicazioni normative.

Terzo, il riconoscimento può, in linea di principio, essere analizzato in termini di attitudini, azioni o status.<sup>13</sup> Per il momento ci accontentiamo di segnalare che non basta che qualcuno abbia intenzioni valide se ciò non si manifesta nell'azione e, d'altra parte, il puro e semplice agire come se si possedessero intenzioni valide non è sufficiente.

Quarto, questa è un'analisi del riconoscimento reciproco. La reciprocità, nella sua forma simmetrica, richiede quattro passaggi: 1) A considera B come R; 2) B considera A come R; 3) A considera A come R e 4) B considera B come R. Vale a dire, entrambi si considerano come "R", ovvero come attori di riconoscimento; per esempio cittadini liberi ed eguali, o persone o Stati. Questo è il risultato delle analisi hegeliane contenute nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>14</sup> e in altri testi.

<sup>12</sup> I gruppi di persone e le istituzioni possono riconoscere ed essere riconosciuti *nella misura in cui* quei gruppi e istituzioni possono avere atteggiamenti significativi. Semplici raggruppamenti di individui, meri aggregati, non possono essere attori collettivi, mentre possono esserlo gruppi che sono insieme sufficientemente integrati, posto che essi abbiano forme più o meno istituzionali di formazione delle opinioni (si veda Ph. Pettit, *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Polity Press, Cambridge 2001). Inoltre, culture o orizzonti culturali, in quanto opposti a gruppi culturali non possono, propriamente parlando, riconoscere altre culture (si veda L. Blum, *Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism*, in «Constellations», n. 5, 1998, pp. 51-68).

<sup>13</sup> Per ulteriori analisi, si veda H. Ikäheimo-A. Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons*, cit.

<sup>14</sup> Vedi G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 162-64, e L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*, Karl Alber, Freiburg 1979, p. 137. Questo tipo di riconoscimento reciproco può aver luogo anche fra uno Stato e un individuo. Lo Stato stesso

Hegel ha cioè evidenziato che l'auto-relazione e il riconoscimento sono mediati l'uno attraverso l'altro. «Ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si riconoscono come reciprocamente riconoscentisi»<sup>15</sup>.

Le condizioni da una a quattro non sono sufficientemente dettagliate, poiché esse potrebbero essere vere solo accidentalmente, cioè senza essere interconnesse in alcun modo. Per esempio, le quattro condizioni permettono casi in cui A e B non si siano mai incontrati e sanno l'uno dell'altro solo dalla radio, non avendo neanche idea del fatto di essere a conoscenza l'uno dell'altro per via della radio. Forse questo può essere abbastanza accettabile, ma certamente non è un caso di misconoscimento; forse queste forme "sconnesse" valgono come riconoscimento sebbene non possano avere effetti sulle auto-relazioni poiché gli attori di riconoscimento non ne sono consapevoli. Ma, forse, non vogliamo affatto che tali casi valgano come riconoscimento. Vi è, tuttavia, un'ampia gamma di specificazioni che qui non prenderò in considerazione.<sup>16</sup>

## 2. Cosa si intende per autonoma vita buona, e che tipo di precondizioni richiede?

Per quanto riguarda la nozione di vita buona, Honneth<sup>17</sup> ha evidenziato che determinati tipi di positive auto-relazioni sono necessa-

si considera un attore di riconoscimento, poiché si considera in possesso del legittimo potere di garantire la cittadinanza. Lo Stato riconosce l'individuo garantendogli cittadinanza e diritti. L'individuo considera lo Stato come attore di riconoscimento e pensa che qualcosa avvenga davvero quando lo Stato garantisce la cittadinanza (diversamente da ciò che accadrebbe se il certificato venisse scritto dal figlio del suo vicino). L'individuo si considera attore di riconoscimento e crede che il potere normativo dello Stato di riconoscere è in definitiva basato sulla legittimità dallo Stato sulla cittadinanza.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 164. L'idealtipo hegeliano di riconoscimento reciproco inteso come rapporto tra «reciprocamente riconoscentisi», ha luogo su un piano teoreticamente fittizio nel quale è di fatto solo una persona a riconoscermi. Naturalmente, quando il processo di apprendimento è terminato e io possiedo una visione del mondo decentrata, nella quale c'è spazio per un'altra autocoscienza oltre la mia, solitamente mi aspetto che ci siano altre persone oltre me, e di rado cado in errore nel distinguere le persone dagli altri esseri. Gli altri devono ingaggiare una lotta per ottenere il mio riconoscimento se presumo che, diciamo, ogni persona adulta è un attore di riconoscimento con un'autocoscienza sana, razionale e responsabile (sono tuttavia dell'avviso che tali aspettative in qualche caso possono rivelarsi troppo ottimistiche).

<sup>16</sup> Per un approfondimento di questi dettagli, cfr. la versione più lunga di questo saggio A. Laitinen, *Social Equality, Recognition and Good life*, cit. e H. Ikäheimo-A. Laitinen, *Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons*, cit.

<sup>17</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit.

rie per la vita buona e l'autorealizzazione, e che il riconoscimento è a sua volta necessario per la vita buona, contribuendo a tali positive auto-relazioni. Queste auto-relazioni si riferiscono, prima di tutto, alla fondamentale fiducia in se stessi, che fornisce quel minimo di coraggio per dire "no" che l'autonomia richiede. Le relazioni emotive dell'accettazione e della cura amorosa tendono a promuovere questo tipo di fiducia in se stessi. In secondo luogo, c'è il rispetto di sé, ovvero il considerarsi come persona uguale alle altre, capace di agire responsabilmente, autonomamente e razionalmente. Essere rispettato dagli altri come persona autonoma promuove il rispetto di se stessi. In terzo luogo, c'è l'autostima, una relazione positiva con le proprie particolari capacità e i propri traguardi, che la stima sociale tende a sua volta a favorire.

Nancy Fraser ha posto una buona questione a Honneth: se sia l'identità nella sua interezza, consistente in tali positive auto-relazioni, che le corrispondenti relazioni di riconoscimento siano componenti (ingredienti) della vita buona o precondizioni (prerequisiti) di essa. La Fraser ha evidenziato come Honneth abbia usato l'una e le altre in entrambi i ruoli.<sup>18</sup> Penso che Honneth sia nel giusto quando afferma che il riconoscimento sia nel contempo componente e precondizione della vita buona, ma può darsi che il suo ruolo come precondizione sia molto più importante per una teoria critica della società. Come mai? Perché il compito della società è di fornire le precondizioni della una vita buona, e tocca all'individuo fare ciò che vuole di esse.

Le nostre concezioni circa il ruolo del riconoscimento fra i prerequisiti della vita buona dipendono naturalmente da ciò che riteniamo essere una vita buona, e nelle attuali condizioni, ciò che riteniamo essere un'autonoma vita buona. Anche Honneth ha in mente precisamente l'autonoma vita buona.

È alquanto chiaro che ciò in cui consiste una vita buona è materia di discussione. Personalmente ritengo l'idea migliore quella pluralista che asserisce innanzitutto che culture differenti forniscono una pluralità di modelli di vita fra loro incompatibili, ma che tutte possono equivalere a buone versioni dell'umano benessere. Inoltre, esiste una pluralità di modelli di vita egualmente buoni nelle culture e nelle società, in quanto esse contemplan molti e differenti ruoli attraverso cui si possono realizzare le proprie capacità.

<sup>18</sup> N. Fraser-A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, cit., pp. 235-36, nota 15.



Ritengo anche che le migliori teorie della vita buona cerchino di afferrare sia elementi soggettivi che oggettivi. Vi sono alcuni bisogni e standard oggettivi che rendono una vita degna (*worthwhileness*), ma, oltre a ciò, il sentimento soggettivo della vita è decisivo. Entrambi sono necessari al benessere umano e sia gli elementi soggettivi che oggettivi sono capaci di rendere una vita meno che buona. Per esempio, il non partecipare a qualsivoglia attività significativa o l'assenza di un qualsiasi sentimento soggettivo di felicità o soddisfazione, possono essere insopportabili e rendere la vita non degna di esser vissuta.

A partire da Martha Nussbaum, Christine Korsgaard e Joseph Raz, le cui teorie differiscono notevolmente nei particolari, può essere rinvenuto qualcosa di simile alla seguente concezione sostanziale del benessere umano. La vita buona consiste in un impegno soggettivamente soddisfacente e più o meno di successo, in attività umanamente degne. In altre parole, la vita buona è la vita attiva che si realizza attraverso capacità umanamente degne, che si impegna in attività e relazioni umanamente degne, con discreto successo, e in modo non alienato e sufficientemente autentico, vale a dire, "impegnandosi profondamente" (*wholeheartedly*) o in maniera soggettivamente soddisfacente, sentendosi abbastanza felici.

Poiché oggi la libertà autonoma è un valore talmente cruciale, possiamo aggiungere la premessa della libertà autonoma a quella caratterizzazione e chiederci: in cosa consiste un'autonoma vita buona? Come ogni vita buona, essa consiste in un impegno soggettivamente soddisfacente e di successo in attività umanamente degne che, inoltre, vengono scelte autonomamente.<sup>19</sup> Per di più, come Philip Pettit<sup>20</sup> ha sottolineato, la vera libertà autonoma, in senso pieno, può richiedere che una vita completamente autonoma possa essere vissuta soltanto a condizione che gli altri individui e le istituzioni politiche riconoscano e garantiscano il diritto di ognuno a compiere scelte autonome.

Se ciò corrisponde a quel che è un'autonoma vita buona, allora che tipo di precondizioni essa richiede? Da subito, abbiamo a disposizione svariate idee sulle differenti precondizioni che sono differenzialmente evidenziate dalle differenti teorie. Un modo di affrontare la questione sta nel chiedersi: cosa necessitano le cosiddette teorie della libertà positiva in aggiunta alla libertà negativa, ovvero la li-

<sup>19</sup> J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford U.P., Oxford 1995.

<sup>20</sup> Ph. Pettit, *A Theory of Freedom*, cit.

bertà dalle interferenze? Queste affermano che esistono tutti i tipi di precondizioni per vivere effettivamente un'autonoma vita buona. Ovviamente, vi sono le precondizioni materiali, come i marxisti hanno sottolineato. Vi sono le precondizioni psicologiche, nei termini di equilibrio psichico e della propria economia dei desideri e delle emozioni, e nei termini delle proprie capacità cognitive. Inoltre, ci sono le precondizioni riguardanti le opportunità di ciascuno nell'agire significativo. Queste consistono nell'ambiente culturale di ognuno, che dovrebbe fornire opportunità per consentire di fissare i propri obiettivi e di impegnarsi in attività significative. In altre parole, dovrebbe darsi un livello di civiltà o un modo di vivere che forniscano ruoli attraverso cui ognuno possa realizzare le proprie capacità. Queste precondizioni sono state spesso sottolineate nei lavori di Charles Taylor. Oltre a queste, ve ne sono altre evidenziate da Honneth che riguardano l'"ambiente intersoggettivo" di ognuno e che consistono negli atteggiamenti degli altri, inclusi il rispetto, la stima e la cura. Infine, vi sono le precondizioni che afferiscono ai contesti istituzionali, specialmente le istituzioni politiche e le norme che governano l'uso della coercizione da parte dello Stato, e che dovrebbero garantire l'autonomia di ognuno. Pertanto, abbiamo almeno cinque tipi di precondizioni: materiali, psicologiche, culturali, intersoggettive e istituzionali. Se si accettano o meno le teorie positive della libertà come teorie della libertà, diviene difficile rifiutare queste precondizioni per la vita buona o per l'autonoma vita buona. Le vere controversie riguardano più probabilmente le migliori interpretazioni di quelle precondizioni o il ruolo dello Stato nel promuoverle.

Prima di analizzare più da vicino queste precondizioni, è utile considerare che esse possono meglio figurare anche come componenti della vita buona. Chiediamoci se ciò vale per gli elementi intersoggettivi, per le relazioni di riconoscimento nelle quali gli attori di riconoscimento sono persone individuali. Abbiamo visto che il riconoscimento interpersonale è qualcosa in cui vi sono due attori di riconoscimento, che si considerano reciprocamente come persone, e possibilmente anche più che un certo tipo di persone, o come certe persone, e accettano le implicazioni normative di tale considerazione. Esempi di questo tipo di riconoscimento sono il rispetto, la stima e l'amore, come vengono descritti da Honneth.

Indiscutibilmente, impegnarsi nelle relazioni umane che includono rispetto, stima e amore, è fra le attività umane oggettivamente de-

gne.<sup>21</sup> Così, condurre una vita buona consiste in parte nell'impegnarsi in relazioni di riconoscimento. Inoltre, può darsi che gli status e i diritti garantiti nel riconoscimento possono in parte essere ciò in cui consistono l'effettiva autonomia o l'effettiva libertà di un individuo. Ovvero, non si è totalmente liberi se lo Stato e le persone che ci circondano non ci garantiscono l'esercizio della nostra autonomia. Così, sia il riconoscere gli altri che l'esser riconosciuti possono essere gli aspetti costitutivi dell'autonoma vita buona.

L'impegno coronato dal successo nelle relazioni di riconoscimento è una componente della vita buona, ma non ne esaurisce le possibilità. Le attività che sono al di fuori della sfera del riconoscimento, per esempio quelle che ognuno compie per se stesso, possono essere ugualmente degne e costitutive di una vita buona.

### *2.1 Il riconoscimento interpersonale e l'aspetto soggettivo della vita buona*

Qual è il ruolo e il posto del riconoscimento fra le precondizioni di un'autonoma vita buona? Prima di tutto, per partire dall'aspetto più semplice il riconoscimento intersoggettivo è senz'altro uno dei cinque tipi di precondizioni dell'autonoma vita buona. La mancanza di rispetto o gli atteggiamenti avversi o denigratori da parte degli altri significano direttamente che l'ambiente intersoggettivo di colui che li subisce non promuove la vita buona. Comprendiamo il senso di tutto ciò quando consideriamo l'importanza che il riconoscimento riveste per l'aspetto soggettivo della vita buona.<sup>22</sup> Le esperienze soggettive di misconoscimento o le offese influenzano in modo diretto lo stato di benessere di ognuno: i dispiaceri, l'infelicità, la sofferenza o la rabbia causate dalle offese e dal misconoscimento influenzano lo stato di benessere di ognuno al di là del fatto di ripercuotersi sulla propria autostima, sulla fiducia e sul rispetto verso se stessi. È possibile che qualcuno possa avere auto-relazioni molto forti e stabili, e tuttavia le esperienze di misconoscimento possono renderlo molto infelice.

Queste esperienze di misconoscimento possono inoltre allontanarlo dalla propria comunità o dalle istituzioni di cui fa parte, e quindi influenzare il significato che attribuisce alla vita buona.<sup>23</sup> Il benessere degli esseri umani non è indipendente dalla qualità esperienziale

<sup>21</sup> Come la partecipazione politica, che presuppone e implica tutti i tipi di riconoscimento.

<sup>22</sup> Vi è un possibile "gap" fra esperienza soggettiva e misconoscimento, ma le *esperienze di misconoscimento* possono essere direttamente costitutive dell'elemento soggettivo della vita buona.

<sup>23</sup> Si veda T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Belknap, Harvard 1998, pp. 158-68.

della vita, cosicché le esperienze negative, se continue e significative, sono sufficienti a renderti la vita molto meno che buona. Penso che questo sia un aspetto molto importante per argomentare contro l'ingiustizia sociale, l'ineguaglianza sociale e l'esclusione sociale. I principi di giustizia, uguaglianza o inclusione cercano di garantire non soltanto le altre precondizioni oggettive della vita buona. Sono questo genere di esperienze di misconoscimento che rendono la vita peggiore di come sarebbe in caso contrario; e perciò, non solo i traumi, ma anche le offese contano.

## 2.2 *Precondizioni intersoggettive, psicologiche e istituzionali: Honneth*

Gli atteggiamenti di riconoscimento degli altri sono senz'altro una delle precondizioni della vita buona, attraverso il formarsi delle esperienze di ognuno. Questo è importante ma non è tutto. Uno dei punti di forza di Axel Honneth è stato l'evidenziare la relazione sistematica fra auto-relazioni psicologiche, atteggiamenti intersoggettivi di riconoscimento interpersonale e ambienti istituzionali come famiglia, mercato del lavoro e Stato. Honneth ha in tal modo mostrato l'interconnessione strutturale fra tre tipi di precondizioni della vita buona – cioè, psicologiche, intersoggettive e politiche.<sup>24</sup> Si può provare a migliorarne la comprensione unificandole, poiché esse si influenzano reciprocamente.

Prima di tutto, gli atteggiamenti intersoggettivi di riconoscimento influenzano le auto-relazioni. Le auto-relazioni positive, che sono una condizione per conseguire in modo autonomo e riuscito una vita buona, potrebbero rivelarsi impossibili da ottenere senza riconoscimento. Tali auto-relazioni includono il rispetto di sé, l'autostima e la fiducia in sé; sufficiente fiducia in sé, sufficiente autostima e sufficiente rispetto di sé sono necessari a una vita autonoma. Pertanto, queste sane auto-relazioni possono essere definite precondizioni psicologiche della vita buona, e sono cosa diversa rispetto alle esperienze soggettive. Ho precedentemente spiegato come le esperienze soggettive influenzino la qualità della vita di ognuno al di là degli effetti sulle auto-relazioni, ma corrispondentemente tali auto-relazioni influiscono sulle capacità di ciascuno al di là dei loro effetti sul sentimento soggettivo della vita. Queste costituiscono, per così dire,

<sup>24</sup> Cfr. la caratterizzazione di C. Zurn, *Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory*, in «European Journal of Philosophy», vol. 13, n. 1, 2005, pp. 89-126: «Honneth [...] sviluppa la sua teoria critica attraverso l'esposizione dell'interconnessione strutturale fra a) i tre livelli di sviluppo dell'identità individuale; b) le tre forme di riconoscimento intersoggettivo richieste per ogni livello e c) le tre forme di organizzazione necessarie come precondizioni per una sana, non distorta auto-relazione dei membri di quella società».

una condizione oggettiva, reale e psicologica della vita buona. Inoltre, le prevalenti relazioni di riconoscimento interpersonale rendono determinate istituzioni politiche più legittime e stabili rispetto ad altre sotto il profilo dei sentimenti di solidarietà necessari al funzionamento della democrazia, ecc.

In secondo luogo, le auto-relazioni influenzano le relazioni nei confronti degli altri, e le auto-relazioni prevalenti rendono certe istituzioni politiche più legittime e stabili di altre. Infine, le organizzazioni internazionali sanzionano, promuovono e prevencono certi tipi di auto-relazioni e di atteggiamenti intersoggettivi. Le istituzioni politiche, inoltre, riconoscono e vengono riconosciute, cosicché il riconoscimento ha luogo non solo al livello delle precondizioni intersoggettive della vita buona, ma anche al livello delle precondizioni politico-istituzionali della vita buona.

In questo modo, il triangolo honnethiano fra considerazioni psicologiche, intersoggettive e istituzionali forma un insieme piuttosto compatto. Da un punto di vista analitico è importante distinguerle, ma è altrettanto importante tracciare una mappa delle loro interconnessioni sistematiche. Non vi è nessuna garanzia che il rispetto o la stima da parte degli altri si traducano nel rispetto o nella fiducia in se stessi. Le dinamiche psicologiche sono molteplici e dipendono dagli stessi atteggiamenti delle persone: non esiste nessuna diretta e univoca corrispondenza.

Ricapitolando, le relazioni intersoggettive di riconoscimento sono direttamente una delle cinque precondizioni e come minimo influenzano indirettamente le altre due, ovvero le risorse psicologiche e le organizzazioni politiche. Questi sono i tre tipi di precondizioni a cui Honneth è più direttamente interessato.

### 2.3 *Precondizioni culturali e materiali: Taylor e Fraser*

Charles Taylor ha, da parte sua, sottolineato le precondizioni di civilizzazione o culturali della vita buona.<sup>25</sup> Queste sono le precondizioni che riguardano il cosiddetto ambiente “culturale”, che consistono nelle opportunità di impegnarsi in attività significative o, in altre parole, fanno riferimento all’esistenza di una forma di civilizzazione o di uno stile di vita in grado di prospettare ruoli attraverso i quali chiunque possa realiz-

<sup>25</sup> Si veda Ch. Taylor, *Philosophy and Human Sciences, Philosophical Papers vol. 2*, CUP, Cambridge 1985 e Id., *Radici dell’io: la costruzione dell’identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Ho discusso di questo in A. Laitinen, *Strong Evaluation Without Sources*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2003. Si veda anche J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, cit., e Id., *The Practice of Value*, Oxford U.P., Oxford 2003.

zare le proprie capacità. Ritengo che tale affermazione colga qualcosa di importante: vi sono infatti precondizioni di civilizzazione, orizzonti culturali, che non possono essere ridotte a mere relazioni di riconoscimento interpersonale, in quanto coprono interamente gli schemi delle credenze e delle valutazioni. Taylor<sup>26</sup> distingue tra i prerequisiti, di tipo dialogico, intersoggettivo o di riconoscimento della autentica vita buona, e gli orizzonti di significato che questa presuppone. E sebbene l'identificazione con alcuni valori è talvolta denominata "riconoscimento" di quei valori, essa è decisamente differente dal riconoscimento interpersonale così come l'ho descritto nella prima sezione.

Allora, possiamo aggiungere che il triangolo honnethiano di dipendenze psicologiche, intersoggettive e istituzionali è di fatto completamente impregnato di significati culturali. Per di più, possiamo parlare sia delle connessioni fra cultura e psiche, per esempio in termini di padronanza dei vocabolari culturali (ma anche in termini di auto-interpretazioni), che di connessioni fra cultura e istituzioni politiche, nel senso in cui tali istituzioni incorporano determinati valori.

Infine, volgiamo lo sguardo alle precondizioni materiali di una vita buona. Nancy Fraser e Brian Barry hanno, fra gli altri, mosso l'accusa che i teorici del multiculturalismo e del riconoscimento tendono a sottovalutare gli interessi materiali o, quanto meno, a deviare l'attenzione dalle precondizioni materiali della vita buona. Se la consideriamo valida, questa critica è davvero pertinente, poiché tutti sono sicuramente d'accordo sul fatto che la vita buona presuppone precondizioni materiali.

Paradossalmente, Fraser muove la sua critica contro Honneth nei termini di un'opposizione tra valutazioni culturali dell'identità e beni materiali. Dal mio punto di vista è piuttosto Charles Taylor a mettere a fuoco le precondizioni culturali della vita buona, mentre la teoria di Honneth resta alquanto implicita a questo proposito. La Fraser attribuisce a Honneth un discorso a proposito della valutazione culturale, a me sembra piuttosto che lui si occupi del triangolo costituito dalle precondizioni psicologiche-intersoggettive-istituzionali della vita buona (Honneth stesso replica alla Fraser che il proprio punto di vista non può dirsi meramente "culturale"<sup>27</sup>). Vi sono poi le teorie di Charles Taylor (o di Raz) che hanno il compito di tentare di affermare in quale senso gli orizzonti culturali o della civilizzazione sono

<sup>26</sup> Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992.

<sup>27</sup> Cfr. N. Fraser-A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, cit.

irriducibili in quanto precondizioni della vita buona. Infatti, Fraser parla di “cultura” per lo più in un senso direttamente rilevante per il riconoscimento e il misconoscimento, per esempio, quando fa riferimento agli stereotipi e alle codificazioni culturali di alcune persone qualificandone le caratteristiche come superiori o inferiori. Tali codificazioni sono, infatti, componenti degli orizzonti culturali, e tuttavia gli orizzonti culturali, considerati nella loro interezza, sono ben più estesi poiché consistono, in un senso molto ampio, di sistemi-di-credenze e di cornici valutative.

Se concepiamo il riconoscimento non come valutazioni culturali in quanto tali, ma come diversi tipi di relazioni con le persone che possono essere intrattenute da altre persone e da istituzioni, occorre domandarsi: qual è la relazione tra il riconoscimento interpersonale e le precondizioni materiali della vita buona? Parto dall’assunzione che il riconoscimento consista paradigmaticamente di atti e atteggiamenti (come ho in precedenza sostenuto), per esaminare in che modo la redistribuzione si collega a questi casi di riconoscimento.

Ci sono come minimo quattro differenti casi possibili. In primo luogo, e almeno fino a un certo punto, le precondizioni materiali possono essere soddisfatte dalla natura e dalle azioni proprie delle persone e non c’è bisogno di alcuna azione redistributiva da parte dello Stato e degli altri. A quel punto le precondizioni materiali della vita buona possono realizzarsi senza alcuna azione redistributiva e di riconoscimento da parte di altri. Secondo, consideriamo il caso in cui le altre persone o lo Stato rispettano i diritti basilari di un individuo, incluso il diritto ad un *minimun* di *Welfare*, e, come espressione di quel rispetto, redistribuiscono i beni materiali tutte le volte che i diritti dell’individuo richiedono una tale redistribuzione. In questo caso gli atti di redistribuzione e gli atti di riconoscimento sono la stessa cosa. Redistribuzione e riconoscimento equivalgono alla medesima azione quando si attuano gli atteggiamenti giusti.

E tuttavia, in terzo luogo, sembra che la redistribuzione possa avvenire secondo modalità che non corrispondono al riconoscimento. Esaminiamo due tipi di casi: un atteggiamento in base al quale l’agente agisce come se davvero rispettasse, stimasse o amasse il soggetto che riceve i beni materiali, mentre in realtà le sue motivazioni sono puramente egoistiche. Oppure, il caso in cui la distribuzione è operata da un sistema economico che letteralmente non ha in assoluto alcuna motivazione. In questi casi, può esserci una redistribuzione dei beni materiali senza riconoscimento (se il riconoscimento viene inteso come un agire secondo i giusti atteggiamenti). E in molti casi,

ciò che il destinatario vuole davvero sono proprio i beni materiali, ed egli non ha bisogno di prestare alcuna attenzione al fatto se tali atti equivalgano ad autentici casi di riconoscimento. In questi casi, la redistribuzione senza riconoscimento è concettualmente possibile e sufficiente per i destinatari. E tuttavia, ciò si basa su una domanda normativa: il destinatario potrebbe pensare di avere diritto a questi beni materiali, diciamo, a causa della norma che prevede che i bisogni basilari di tutti debbano essere soddisfatti. Il destinatario sicuramente pensa che tutti debbano riconoscere tale norma, ma potrebbe peraltro pensare che quel che veramente fa la differenza è che gli altri agiscano in accordo con questa norma valida, a prescindere dal fatto di essere motivati dalla validità di quella norma. Anche se gli altri agiscono in accordo con essa seguendo motivazioni egoistiche, e fornendo i beni che il destinatario ha il diritto di ricevere, questi potrebbe comunque essere pienamente soddisfatto. Ciò avviene quando il destinatario richiede solo e soltanto che gli altri agiscano secondo norme valide di redistribuzione. Esistono quindi casi di redistribuzione senza un autentico riconoscimento.

Quarto, possono darsi modelli di redistribuzione che andrebbero stigmatizzati o biasimati, casi nei quali sono presenti sia il riconoscimento che il misconoscimento: pur in presenza di un autentico riconoscimento del soggetto che nello stesso tempo comporta l'azione redistributiva, questa ha luogo in una maniera talmente irriguardosa da costituire in realtà un misconoscimento.

Pertanto, le relazioni fra le precondizioni materiali della vita buona e il riconoscimento sono molteplici: qualche volta le precondizioni materiali si realizzano ugualmente senza alcun tipo di redistribuzione; quando questa ha luogo, può darsi sia o un caso di riconoscimento, o di parziale misconoscimento oppure proprio nessun tipo di riconoscimento.

Assumendo il punto di vista del riconoscimento che prende in considerazione sia l'azione che gli atteggiamenti, si è condotti a un giudizio che accoglie parzialmente sia le tesi esposte da Fraser che da quelle di Honneth nel loro dibattito su riconoscimento e redistribuzione. Honneth sembra essere nel giusto quando afferma che redistribuzione e riconoscimento possono essere soddisfatti mediante un unico atto. Ma anche Fraser non ha torto quando afferma che essi restano pur sempre due prospettive analiticamente distinte concernenti la medesima azione. Inoltre, il fatto che il riconoscimento e la redistribuzione possono essere differenziati non solo analiticamente, ma anche in qualche caso reale, supporta l'opinione in base alla qua-



le non è sempre necessario che i casi individuali di riconoscimento e redistribuzione siano la stessa cosa.<sup>28</sup>

### 3. *Conclusione*

In questo saggio ho prima provato ad analizzare che cos'è il riconoscimento; e ciò che è emerso nella seconda sezione di questo articolo è un'immagine in qualche modo complessa e auspicabilmente ricca del riconoscimento interpersonale e istituzionale quale precondizione di un'autonoma vita buona.

Il riconoscimento positivo permette la vita buona, mentre il misconoscimento e le offese possono renderla molto peggiore. Gli status garantiti dallo Stato costituiscono la mia autonomia in maniera diretta. In aggiunta, impegnarsi in relazioni di riconoscimento è un costituente essenziale della vita buona, e già di per sé l'arricchiscono.

Tuttavia, le forme interpersonali e istituzionali di riconoscimento influenzano anche le precondizioni psicologiche della vita buona e intrattengono una complessa relazione con le precondizioni culturali e materiali. Attraverso l'influenza che ha su queste altre precondizioni oggettive della vita buona, un insufficiente riconoscimento può condurre indirettamente a dei traumi. Così, il riconoscimento è una precondizione e insieme un costituente della vita, sia negli aspetti oggettivi che in quelli soggettivi, e il misconoscimento può causare tanto offese che traumi, i quali possono entrambi rendere la vita di chiunque peggiore.

<sup>28</sup> Ma qui ho analizzato soltanto dei casi individuali, e non l'idea, situata ad un macrolivello, che l'ordine normativo delle società capitalistiche moderne (incluse le idee di eguaglianza sociale o di giustizia economica) è un ordine di riconoscimento, e che tutti i sistemi economici sono sempre "inglobati" in un ordine normativo di tal genere. Lo scopo generale di questo saggio è stato quello di sottolineare come possa darsi un approccio all'ordine normativo secondo cinque differenti prospettive, focalizzando cioè diversi prerequisiti della vita buona.