

CHRISTIAN LAZZERI E ALAIN CAILLÉ

## IL RICONOSCIMENTO OGGI: LE POSTE IN GIOCO DI UN CONCETTO\*

Una definizione liminare

*Tentiamo di abbozzare una definizione liminare del concetto. Prendendo come riferimento l'ultimo libro di P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*<sup>1</sup>, possiamo schematicamente delimitare almeno due grandi significati di questa nozione. Il primo è di natura cognitiva, il secondo – nelle sue diverse varianti – è di natura pratica, ma entrambi possiedono in comune una proprietà trasversale che permette loro d'essere designati con lo stesso termine. Sul piano cognitivo, per riconoscimento possiamo intendere una competenza d'identificazione che, in forma di giudizio, come per Descartes nella Quarta Meditazione, identifica come vero quello di cui si era preliminarmente dubitato. Così, per Descartes, riconoscere significa conoscere davvero quello che si conosce, ma di cui si dubitava fosse realmente conosciuto. Questo riconoscimento può tuttavia essere incontrato nel quadro della produzione di un concetto, come per Kant, nell'analitica trascendentale della prima edizione della *Critica della ragion pura* (“deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto”) dove la terza sintesi, la sintesi della ricognizione nel concetto, consiste, per la coscienza, nell'identificare la propria unità oggettivata nella produzione di un'unità di concetto mediante la sintesi del molteplice delle rappresentazioni. In*

\* Edizione originale: *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept*, in «Revue du MAUSS», premier semestre 2004.

Traduzione dal francese di Milena Maselli.

Di questo testo C. Lazzeri ha redatto la prima parte ed A. Caillé la seconda. Si tratta di uno scritto che riassume un progetto di ricerca interdisciplinare in filosofia e sociologia politiche.

<sup>1</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Paris 2004.

*entrambi i casi (Descartes e Kant), la “competenza di identificazione”, dal punto di vista del giudizio o della sintesi di ricognizione, possiede lo statuto d’una conferma: quel che si conosce o di cui si anticipi la natura secondo una modalità non accertata si trova confermato attraverso un’operazione di sussunzione attraverso la quale si pone la cosa da conoscere sotto la giurisdizione di un concetto: concetto del vero, o concetto dell’unità della coscienza.*

*Tale competenza d’identificazione sul terreno cognitivo fornisce tuttavia nello stesso tempo il legame che assicura la transizione verso l’aspetto pratico del riconoscimento, il quale si caratterizza anch’esso attraverso un atto d’identificazione che riveste la forma di un’attestazione, allorché si ha a che fare con una pratica d’imputabilità giuridica o morale. Per lo più, un riconoscimento di responsabilità significa che, là dove possono sorgere questioni o dubbi sull’identità di colui che commette un delitto o uno sbaglio, si ha bisogno di una risposta in forma di ri-affermazione, tale che attesti il legame tra l’identità dell’individuo e quella dell’autore del delitto.<sup>2</sup> Qui, è evidente, il riconoscimento, in quanto attestazione di responsabilità, conserva il carattere cognitivo del giudizio di conferma. Ciò posto, si può considerare che tale giudizio abbracci simultaneamente un’altra attestazione: se, effettivamente, questa conferma rende possibile l’imputabilità giuridica o morale, essa indica, nello stesso tempo, che si possedevano le capacità di commettere l’atto biasimato (razionalità, capacità deliberative, capacità decisionali, fermezza nell’azione, ecc.), e quest’attestazione unisce indissolubilmente l’identità dell’autore del delitto ed il possesso delle capacità di commetterlo che sono state utilizzate nell’atto in questione. Ora, sempre restando nell’ambito cognitivo, la transizione verso la dimensione pratica è tuttavia quasi immediata, dato che l’attestazione che permette l’imputabilità trasferisce sull’individuo e sulle sue capacità una valutazione negativa (biasimo) che può implicare o meno la sanzione. In breve, riconoscersi come l’autore dell’azione X significa anche riconoscersi come l’oggetto di una valutazione negativa che si distribuisce su queste due istanze. A partire da qui, si può mostrare l’atto inverso, vale a dire quello di una domanda di conferma del valore delle azioni e delle capacità da parte di un individuo (o di un gruppo), allorché prova un dubbio a questo riguardo e si rivolge al suo ambiente sociale per ottenere una conferma. Ciò che egli rivendica, all’opposto del caso precedente, è l’attestazione del valore delle capacità che possiede e*

<sup>2</sup> Ivi, pp. 119 e sgg.

*l'attestazione di possederle facendone un uso accettabile. Per dirla con Honneth, la domanda di riconoscimento altro non è che un'attesa di conferma delle capacità e del valore da parte degli altri.*

Stiamo assistendo oggi, nello spazio pubblico delle società democratiche, ad un'esplosione di aspettative e richieste di riconoscimento. Queste richieste riguardano sia diritti fondamentali – ad esempio, le libertà civili e politiche – sia diritti specifici che si tenta di integrare nel gruppo dei diritti fondamentali: richieste di riconoscimento di una specificità culturale, etica o religiosa; richieste di riconoscimento della legittimità delle lingue minoritarie; richieste di riconoscimento relative al “genere”; richieste di riconoscimento provenienti da vittime soggette a processi di sopraffazione non o insufficientemente riconosciute. A tutto questo si aggiungono speranze di riconoscimento relative a rapporti sociali informali, come l'esercizio del potere nelle organizzazioni gerarchiche, la consultazione e la deliberazione tanto nelle organizzazioni che nelle associazioni multiple; richieste di presa in considerazione in materia di lavori pesanti. Perfino le negoziazioni economiche tra i differenti agenti avanzano istanze di riconoscimento, anche quando si tratta di negoziare su semplici questioni di potere d'acquisto. Infine, il complesso dei rapporti interpersonali è anch'esso percorso da continue richieste di riconoscimento della singolarità, che, sebbene non sempre codificabili, non sono meno intense.

In breve, se da almeno due secoli la sostanza dei conflitti politici e sociali si era concentrata sulla questione della proprietà e dei redditi, mettendo al primo posto l'aspirazione ad una ripartizione più equa delle ricchezze, nel quadro delle domande di giustizia distributiva, tali conflitti si formulano e si strutturano<sup>3</sup> anch'essi nel linguaggio del diritto ad un eguale riconoscimento.

La nozione di riconoscimento sembra, così, attraversare sia le domande espresse in seno allo spazio pubblico sia quelle che provengono dalla sfera privata. Non è detto che questo insieme di esigenze – esprimibile tanto nel linguaggio giuridico che in quello della morale e perfino nel registro della psicologia – possieda sempre obiettivi chiari.

Quanto al riconoscimento, si tratta di formulare l'interrogativo sollevato dal filosofo economista A. Sen a proposito dell'uguaglianza. In *Etica ed economia*<sup>4</sup> e in *La disuguaglianza. Un riesame*

<sup>3</sup> Cfr. su questo punto, il dibattito tra Honneth e Fraser in A. Honneth - N. Fraser, *Redistribution or Recognition. A political-Philosophical Exchange*, Verso, London - New York 2003, circa le questioni di sovrapposizione tra giustizia distributiva e riconoscimento.

<sup>4</sup> A. Sen, *Etica ed economia*, trad. it. di S. Maddaloni, Laterza, Roma-Bari 2002.

*critico*<sup>5</sup>, Sen fa osservare che, per poter essere trattato, il problema dell'uguaglianza tra gli uomini dev'essere costruito con estrema precisione, in ragione della molteplicità delle variabili di confronto, concernenti quello che può essere tra loro considerato uguale. In maniera generale, si può valutare l'uguaglianza tra individui mettendo a confronto un aspetto della loro situazione: è possibile confrontare gli uomini dal punto di vista dei redditi, della fortuna, della felicità, della libertà, dei diritti, delle chances che sono state loro offerte, o anche dal punto di vista della soddisfazione dei bisogni. C'è un gran numero di confronti possibili tra queste variabili. Intuitivamente, pare tuttavia evidente di primo acchito che non si possono comparare gli uomini su tutte queste variabili nello stesso tempo: è impossibile decidere se X che possiede meno ricchezze di Y ma più diritti civili di lui, che è più in condizione di soddisfare i suoi bisogni ma che è meno felice, è, malgrado tutto, uguale a Y. Bisogna, quindi, selezionare le variabili per definire uno "spazio di comparazione". Ogniqualvolta si desidera trattare il problema dell'uguaglianza tra gli uomini, bisogna inevitabilmente far precedere la domanda: «uguaglianza di che cosa?».<sup>6</sup>

Da questo punto di vista potremmo allora parafrasare l'interrogativo di Sen concernente il nostro argomento, e porci la domanda: "riconoscimento di che cosa?" Tale questione possiede, infatti, due versanti: l'uno oggettivo, che riguarda le *proprietà* che possono costituire l'oggetto di un riconoscimento e servire da variabili focali, l'altro, soggettivo, che consiste nel sapere ciò che gli uomini *desiderano* vedere riconosciuto. Il trattamento del caso sarebbe ottimale se la scelta delle variabili oggettive, in numero limitato, coincidesse col desiderio degli uomini. Ora, la prima difficoltà che si incontra deriva dal fatto che questo versante soggettivo sembra imporsi immediatamente, ed essere condizionato da un principio di estrema dispersione delle preferenze. Abbiamo, dunque, a che fare *a priori* con un'infinità di proprietà o capacità che gli uomini desiderano far riconoscere: l'appartenenza civica, culturale o religiosa, determinate competenze in tutti i tipi di attività che si collocano nei più diversi progetti di vita, le innumerevoli particolarità personali.

<sup>5</sup> A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, trad. it. di A. Balestrino, il Mulino, Bologna 1994.

<sup>6</sup> Ivi.

## I. LOGICHE DI RICONOSCIMENTO

### *Costruire il concetto di riconoscimento*

Che cosa, dunque, si potrebbe avanzare sul tema del riconoscimento, tenendo conto di questa pluralità di preferenze senza però disperdersi nella loro molteplicità? È possibile sostenere, anche solo a titolo di ipotesi di lavoro, che esistono tre forme fondamentali di riconoscimento, che – senza pretendere di esaurire la varietà di tutti gli atti di riconoscimento – definiscono quelle che gli uomini considerano le più importanti e che classificherebbero al vertice della gerarchia delle preferenze ordinarie. Queste tre forme sono già state enunciate da Hegel nei lavori giovanili delle due *Filosofie dello spirito* del 1804 e 1805. Esse rinviano a tre tipi di rapporti sociali che esprimono gli aspetti essenziali della vita umana: i rapporti sociali connessi alla distribuzione di forme di stima sociale agli individui (ciò che in parte è abbozzato nel *Sistema dell'eticità*<sup>7</sup>), i rapporti giuridici connessi allo statuto della proprietà e della cittadinanza, ed i rapporti interpersonali in seno alla famiglia, che Hegel formula attraverso tre categorie: l'eticità sociale, il diritto e l'amore. Questi scritti giovanili tentano di costruire una teoria del riconoscimento a partire da questi tre tipi di rapporti sociali. Il lavoro, che nella *Filosofia dello spirito* del 1804 appare come una delle tre "potenze", acquisterà nella *Fenomenologia dello spirito* un posto centrale come condizione del riconoscimento.

Nel solco di questa tri- o quadri-partizione hegeliana si è insediata la maggior parte delle teorie del riconoscimento, anche quando esse possiedono altri fondamenti o hanno modificato e allargato la portata delle categorie hegeliane: ad esempio, quella del lavoro ha acquisito un significato più largo designando un insieme di competenze espresse in compiti individuali e sociali più diversi, al punto che tale categoria può essere considerata una forma particolare di distribuzione della stima sociale. La categoria dell'amore possiede, anch'essa, un significato più esteso, e comprende l'insieme delle relazioni d'amicizia e, più in generale, delle relazioni proprie della socialità primaria. La categoria del diritto, infine, non si riferisce semplicemente alla nozione di diritti individuali o di gruppo che garantiscono il possesso

<sup>7</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 15-16.

(come sosteneva Hegel nel 1804), ma si estende anche alla nozione di cittadinanza, nazionale e sovranazionale.

Distinguiamo, dunque, tre grandi registri del riconoscimento: quello della competenza, quello dell'appartenenza e quello dell'amore.

*Lo statuto della competenza.* Cominciamo con l'esaminare la prima di queste categorie (cui conserviamo deliberatamente il suo grado d'astrazione per rispettare la diversità degli approcci dei differenti autori), studiata da Mead in *Mente, Sé e società* e sviluppata – in modi diversi – tanto da *Teoria della giustizia* di Rawls che da *Lotta per il riconoscimento* di A. Honneth, da *Sfere di giustizia* di Walzer, dalla teoria dei quadri sociali della morale di Taylor<sup>8</sup>, dal repubblicanesimo difeso da Ph. Pettit<sup>9</sup> o da I. Honohan<sup>10</sup>, dalla teoria habermasiana della comunicazione<sup>11</sup> o ancora dai lavori sulla coscienza di sé di E. Tugendhat.<sup>12</sup> Per quanto riguarda la sociologia, ricordiamo poi i lavori di Mauss<sup>13</sup> o quelli, più recenti, di R. Sennett.<sup>14</sup>

Per venire all'essenziale, ed evitare una lunga discussione preliminare sulle varianti di questa categoria, richiameremo, a titolo di esempio, l'analisi che ne fornisce Rawls nella terza sezione di *Teoria della giustizia*.<sup>15</sup> In riferimento alla teoria della "realizzazione di sé" sviluppata da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, Rawls descrive quella che egli chiama la messa in opera da parte degli uomini di un «principio aristotelico». Possiamo definire questo principio nel modo seguente: «A parità di condizioni, gli esseri umani provano piacere nell'esercitare le loro capacità effettive (le loro doti innate o acquisite), e il loro piacere aumenta via via che la capacità si realizza o cresce la sua complessità. L'idea intuitiva qui esposta è che gli esseri umani provano maggior piacere nel fare una cosa quando aumenta la loro competenza nel farla, e di due attività che svolgono ugualmente

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994; Id., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>9</sup> Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Prefazione di M. Guena, trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>10</sup> I. Honohan, *Civic republicanism*, Rutledge, London 2002.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986.

<sup>12</sup> E. Tugendhat, *Autocoscienza e Autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

<sup>13</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

<sup>14</sup> R. Sennett, *Autorité*, Fayard, Paris 1982; Id., *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, a cura di G. Turnaturi, il Mulino, Bologna 2004.

<sup>15</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.

bene essi preferiscono quella che si avvale di un ampio repertorio di distinzioni più sottili e complesse». <sup>16</sup> Questo principio aristotelico si caratterizza non solo per il suo versante individuale, ma anche per il versante sociale che Rawls definisce così: «Al cospetto delle abilità ben sviluppate esercitate dagli altri, proviamo piacere da questo spettacolo che suscita in noi il desiderio di essere in grado di fare altrettanto. Vogliamo essere come quelle persone che sono in grado di sviluppare le abilità naturali». <sup>17</sup> Il versante sociale di tale sviluppo razionale delle competenze determina un'interazione sociale che unisce due aspetti indissociabili: l'ammirazione e l'emulazione, l'approvazione ed il desiderio d'imitazione. E qui si tratta solo del primo momento di questa interazione, poiché il risultato dell'ammirazione e dell'emulazione è che colui che ne è la causa è portato ad attribuire a se stesso il punto di vista degli altri, come già aveva mostrato G. H. Mead. <sup>18</sup> Percepisce se stesso attraverso la percezione degli altri e il passaggio attraverso questa approvazione ha come conseguenza il fatto che egli approvi se stesso. L'approvazione degli altri si confonde, allora, con la stima di sé che l'agente attribuisce alle proprie capacità in virtù di questa interazione sociale riuscita. Possiamo dire che tale stima s'identifichi col sentimento che l'agente possiede del suo proprio valore, a partire dalle proprie competenze e dal loro sviluppo e che essa genera una certa fiducia in se stessi.

Così, se il riconoscimento comporta simultaneamente una dimensione d'integrazione e di approvazione sociali, si potrà sostenere che la stima di sé costituisce la traduzione soggettiva dell'atto di riconoscimento. Si può completare la proposizione dicendo che il riconoscimento accordato dagli altri all'agente contribuisce nello stesso tempo alla creazione del valore dei suoi progetti ed alla costituzione del sentimento di fiducia nelle proprie capacità, al fine di condurli in porto.

Si misura immediatamente l'implicazione di tale atto di riconoscimento che si ripercuote necessariamente sulle premesse iniziali. Punto di partenza della tesi di Rawls è che la messa in opera del principio aristotelico come motivazione fondamentale della condotta è, innanzitutto, una motivazione individuale: quest'ultima riconduce, in modo puramente interno, la soddisfazione dell'agente al grado di sviluppo polivalente delle sue competenze. Dovremmo ora allargare

<sup>16</sup> Ivi, p. 351.

<sup>17</sup> Ivi, p. 352.

<sup>18</sup> G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Introduzione di C. W. Morris, trad. it. di R. Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

queste premesse, poiché la stima di sé non è soltanto legata allo sviluppo delle capacità, ma anche al fatto che queste ultime comportano un piacere che dipende dalla loro approvazione sociale. Ne deriva che l'agente cerca anche di sviluppare le sue competenze in vista del conseguimento di questo tipo di approvazione. Come abbiamo visto, tale approvazione discende dal fatto che lo sviluppo delle proprie capacità genera un'emulazione sociale per sviluppare le capacità degli altri che possono ottenere anch'essi una forma di approvazione sociale. A partire da questo presupposto si comprende come a poco a poco possa generalizzarsi una sorta di aspettativa sociale relativamente allo sviluppo delle competenze, e come essa si esprima soggettivamente sotto forma di una sintesi di approvazione da parte di quello che Mead chiama «l'altro generalizzato», di cui ognuno interiorizza il giudizio presunto e le aspettative. Attraverso la convocazione di questo giudizio sociale, per metà reale e per metà immaginario, ogni agente – secondo diverse interpretazioni possibili – tenta di valutare la propria collocazione e la propria funzione sociale. A volte – nella prospettiva utilitaristica – cerca di valutare la propria utilità sociale, fonte di approvazione, e si trova soddisfatto se ci sono ragioni per pensare che essa esista, anche se corrisponde solo ad un incremento marginale dell'utilità sociale totale; a volte valuta – in una prospettiva deontologica – la propria capacità di produrre emulazione sociale e di rivelare le capacità latenti dei suoi partner che mirano allo stesso obiettivo determinando così dei vantaggi incrociati; a volte – in una prospettiva più sociologica, alla maniera di Mauss<sup>19</sup>, Veblen<sup>20</sup>, Pareto<sup>21</sup>, Elias<sup>22</sup> o Pitt-Rivers<sup>23</sup>, cerca di definire la propria posizione e il suo statuto nella competizione sociale.

Questa differenza nel modo di valutare il posto e la posizione sociale degli agenti dà luogo ad interpretazioni differenti del riconoscimento sociale informale. Possiamo sostenere, con Sennett e Rawls, che il processo di riconoscimento accresce la positività degli scambi sociali attraverso riconoscimenti sociali che rendono gli individui complementari dal punto di vista dei loro talenti e dei loro progetti. Ma possiamo anche sostenere, con Veblen e Pareto, che il riconosci-

<sup>19</sup> M. Mauss, *op. cit.*

<sup>20</sup> Th. Veblen, *Teoria della classe agiata: studio economico sulle istituzioni*, Premessa e trad. it. di F. Ferrarotti, Prefazione di C. W. Mills, Introduzione di F. L. Viano, Ed. di Comunità, Milano 1999.

<sup>21</sup> V. Pareto, *Compendio di sociologia generale*, a cura di G. Farina, Barbera, Firenze 1920.

<sup>22</sup> N. Elias, *La società di corte*, trad. it. di G. Panieri, il Mulino, Bologna 1980.

<sup>23</sup> J. Pitt-Rivers, *Antropologie de l'honneur*, Hachette, Paris 1997.

mento è iscritto in una competizione per il suo monopolio, cosa che lo trasforma in una risorsa rara e ingenera numerosi conflitti sociali.

*Appartenenza e cittadinanza.* Prendiamo ora in considerazione la transizione verso una seconda forma di riconoscimento, quella che caratterizza la cittadinanza o l'appartenenza civica. Questa transizione – e ciò costituisce già una difficoltà da risolvere – può essere considerata a partire da numerose e opposte prospettive.

Nel quadro del *liberalismo deontologico*, rappresentato in particolare da Rawls, si deve necessariamente partire dai differenti progetti che esprimono diverse concezioni del bene. Perché queste siano garantite, gli agenti devono disporre della libertà di realizzarne una qualunque, purché sia compatibile con la salvaguardia della libertà di tutti gli altri. Tuttavia, questa non-interferenza si trova positivamente raddoppiata dalla messa in opera delle condizioni di un'"amicizia sociale" che si fonda sul rispetto reciproco e sulla solidarietà reciproca dei cittadini. La convergenza di questi due effetti genera, in linea di principio, una «stabilità sociale relativa» tale che ogni defezione nella cooperazione («ticket gratuito» o invidia) sia compensata dalla tendenza del sistema sociale – incarnato nella struttura delle istituzioni e nelle disposizioni dei cittadini – a ritrovare il suo proprio equilibrio nell'applicare i principi di giustizia.<sup>24</sup>

La peculiarità della concezione rawlsiana della giustizia risiede in uno sforzo concettuale di astrazione e di sistematizzazione che tende a semplificare il numero dei "beni fondamentali" (diritti civili e politici di base, diritti economici e sociali) distribuiti da principi di giustizia, riconducendo la distribuzione dei diversi beni possibili alla distribuzione delle condizioni della loro acquisizione, che costituiscono a loro volta dei beni.

Esiste però un tipo di bene fondamentale che non rientra direttamente in nessuna delle due categorie precedenti, ma che deriva dai loro effetti combinati: esso è costituito dalle *basi sociali del rispetto di sé* che consente ai cittadini di possedere un «senso reale del loro proprio valore», ciò che dà loro la convinzione profonda che la loro concezione del bene, i loro progetti di vita meritano di essere realizzati, e che consente loro di far progredire i propri fini confidando nella capacità di realizzarli.<sup>25</sup> Senza questo rispetto di sé – che costituisce la traduzione soggettiva di un meccanismo di riconoscimento – è impossibile che gli agenti desiderino realizzare la propria

<sup>24</sup> J. Rawls, *op. cit.*, § 69.

<sup>25</sup> Ivi, § 17.

concezione del bene, indipendentemente dal fatto che questa risieda nell'attuazione degli interessi di prim'ordine (le diverse concezioni di bene) o negli interessi di ordine superiore (l'esercizio e lo sviluppo delle facoltà morali). Le basi sociali del rispetto di sé appaiono così come una sorta di *meta-bene primario*.

I principi di giustizia, come i beni fondamentali, giocano un ruolo essenziale nella distribuzione e nella riproduzione del riconoscimento e del rispetto. In realtà, perché gli agenti continuino a desiderare di realizzare gli interessi di prim'ordine e di ordine superiore – e quindi a desiderare di difendere i beni fondamentali che hanno richiesto –, è necessario, evidentemente, che conservino il rispetto di sé. Bisogna, quindi, che i principi di giustizia contribuiscano a produrre una forma di riconoscimento sociale che risulti, nei confronti della precedente, *di natura pubblica*. In questo modo, la realizzazione informale del riconoscimento sociale si trova non già abolita ma, in linea di principio, completata e garantita dalle istituzioni politiche, e si dà, proprio grazie a ciò, un legame di continuità tra la prima e la seconda. Tuttavia, il riconoscimento pubblico non ha niente di un processo interpersonale, non può, cioè, rivolgersi ai cittadini generando direttamente il rispetto di sé.<sup>26</sup> Tutto quello che gli è possibile fare attraverso la mediazione della Costituzione, delle istituzioni e delle leggi è solo di fornire le «*basi sociali del rispetto di sé*» secondo specifiche modalità.

Ma ci sono altre prospettive teoriche che mirano, anch'esse, a rendere conto della costruzione della nozione di riconoscimento civico e che si oppongono alla posizione rawlsiana. Nella problematica dell'elaborazione di un'etica comunicativa, Habermas sostiene che il mezzo migliore per fondare razionalmente la giustezza delle norme non consiste nel partire dalla situazione fittizia di individui isolati che dovrebbero scegliere dei principi in virtù di una decisione razionale. Esiste, a suo avviso, un primato dell'intersoggettività fondata su processi di comunicazione e di argomentazione che è di per sé sufficiente a determinare le forme della scelta sia politica che sociale. D'altronde, le norme che gli individui devono scegliere non possono limitarsi ad alcuni grandi principi costituzionali di natura politica, economica e sociale: bisogna anche coordinare le azioni quotidiane di individui che appartengono a raggruppamenti di tutti i tipi – associazioni, organizzazioni intermedie o Stati. L'intersoggettività

<sup>26</sup> J. Rawls, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Ed. di Comunità, Milano 2001, § 17.

e la cooperazione sono inevitabili e non se ne può prescindere. Ma poiché gli individui cooperano nell'azione, essi possono anche collaborare per quanto riguarda le regole stesse dell'azione. È esattamente quello che faranno argomentando e deliberando collettivamente, cioè cercando di convincersi l'un l'altro. Da questo punto di vista, la norma sarà il risultato di questo processo di intercomprensione razionale tra gli individui. Deriva da qui un primo principio che riguarda l'instaurazione razionale di una norma, che è il principio di universalizzazione, che Habermas chiama anche «principio morale»: «Secondo l'etica del discorso, una norma può pretendere di avere valore soltanto se tutti coloro che possono esserne coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero), come *partecipanti a un discorso pratico*, un accordo sulla validità di tale norma».<sup>27</sup> Ma il kantismo subisce qui uno slittamento. Alla massima della morale kantiana “Agisci in modo tale che la massima della tua azione possa diventare una legge universale” Habermas ne sostituisce un'altra: «Invece di prescrivere a tutti gli altri come massima valida quella di cui io voglio che sia una legge universale, io devo proporre a tutti gli altri la mia massima allo scopo di verificare discorsivamente la sua pretesa di universalità».<sup>28</sup> Per essere ammessi, gli interessi di ognuno devono essere accessibili alla discussione ed alla critica degli altri. Habermas dedurrà, così, dalla nozione stessa di discussione razionale le norme che ognuno sarà tenuto a rispettare – pena l'essere ridotti al silenzio. Detto altrimenti, la procedura argomentativa comporta in se stessa regole morali che accettiamo necessariamente nel momento in cui accettiamo di entrare in uno spazio di deliberazione. Questo è il fondamento che conduce a stabilire la giustezza delle norme a partire dalla procedura della discussione rivolta a trovare un accordo. È evidente, però, che l'accordo non esiste solamente *al termine* della discussione, quando questa si rivela convincente: esiste necessariamente in ciò che concerne le *condizioni* della discussione stessa. Non c'è nessuna discussione senza il riconoscimento della legittimità degli altri interlocutori a prendervi parte.

È chiaro – e Habermas ne conviene per primo – che molte discussioni, ed in particolare le deliberazioni politiche, sono in primo luogo, e quasi sempre, «strategiche» e non mirano in prima istanza all'intercomprensione o alla piena comunicazione «trasparente» tra soggetti. Ma dire che, in concreto, esistono solo comunicazioni «stra-

<sup>27</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 74.

<sup>28</sup> Ivi, p. 76.

tegiche» non basta, secondo lui, ad annullare la validità di un'etica della comunicazione, poiché il ruolo di quest'ultima consiste proprio nel mostrare che una simile condotta è pubblicamente ingiustificabile, perché contraddittoria. Questa etica della comunicazione ha come conseguenza il riconoscimento dell'eguaglianza tra i locutori e, nella misura in cui la deliberazione considerata ha per oggetto la genesi di norme pubbliche che regolano la vita di una società, il tipo di riconoscimento che scaturisce da questa intercomprensione è un riconoscimento politico.

Un terzo approccio si distingue tanto dalla problematica rawlsiana che dalla teoria della comunicazione di Habermas: si tratta dell'approccio propugnato dalla teoria repubblicana che annovera Philip Pettit tra i suoi più importanti rappresentanti contemporanei. La sua concezione del riconoscimento, in particolare del riconoscimento civico, discende da una critica del concetto di "libertà negativa", difeso dalla tradizione liberale: da Constant a Berlin e da Berlin a Rawls. Questa critica della libertà negativa ha come contropartita la valorizzazione del concetto di libertà intesa come "non dominazione". All'incrocio tra tesi critica e tesi positiva si trova abbozzata la nozione di riconoscimento pubblico. Nella misura in cui la conservazione della libertà negativa non si accompagna necessariamente con un'opzione democratica, così come aveva già ammesso Berlin nella sua celebre conferenza su «i due concetti di libertà»<sup>29</sup>, è perfettamente possibile che un potere autoritario si adatti a sfere di libertà negativa in cui non interferisce in modo coercitivo.

L'estensione dell'ambito delle opportunità private dell'agente resta al riparo da ogni effettiva interferenza, benché il potere in questione disponga sempre della facoltà (del potere) di interferire arbitrariamente nelle opportunità dei soggetti, e possa succedergli di farlo.

In tali condizioni, riprendendo un concetto-chiave del pensiero giuridico romano, codificato dal *Digesto* e che distingue tra colui che è *sui juris* (che dipende dal suo proprio diritto) e colui che è *alterius juris* (che dipende dal diritto altrui), Pettit<sup>30</sup> spiega che c'è qui dipendenza e dominazione, anche senza interferenza. Al contrario, è possibile che gli individui si accordino per limitare le proprie opportunità sulla base di leggi ed istituzioni che essi concorrono a produrre, ed in questo caso ci possono essere interferenza e coercizione, senza però dominazione. Potremmo così distinguere una dominazione senza in-

<sup>29</sup> I. Berlin, *Libertà*, a cura di H. Hardy e M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>30</sup> Ph. Pettit, *op. cit.*

terferenza, un'interferenza senza dominazione, una dominazione con interferenza e, naturalmente, una non-dominazione senza interferenza.

Perché la dominazione sia riconosciuta come tale, bisogna che l'interferenza potenziale del dominante sia compresa come *arbitraria*, e questa lo è, solo e soltanto se al dominante è possibile scegliere se interferire o meno, a suo piacimento, senza dar conto delle preferenze di coloro che ne sono investiti, senza cioè preoccuparsi dell'importanza che per loro hanno le loro scelte. Ciò può essere illustrato, tra l'altro, dallo statuto del rapporto salariale, nel quale, secondo Pettit, la razionalità economica può condurre il datore di lavoro a non interferire in modo coercitivo nella sfera di libertà del salariato, ma solo là dove la sua volontà può sconfinare nell'ambito delle opportunità d'azione e delle preferenze di quest'ultimo attraverso il controllo esercitato sulle sue risorse, la rottura eventuale del contratto di lavoro o l'intervento sulle condizioni di lavoro. Cosa che ha tante più possibilità di verificarsi quanto più egli arriva ad esigere una protezione della libertà negativa attraverso cui esercita appunto un controllo sulle proprie risorse, senza che lo Stato possa intervenire se non come garante dell'applicazione del contratto di lavoro tra due volontà «libere». <sup>31</sup> Questo tipo di dominazione può essere riscontrato sotto altre forme: nelle questioni di genere, nelle relazioni tra cultura dominante e cultura dominata, o nel modo di aggredire l'ambiente.

Questa formulazione del concetto di dominazione fa sembrare che l'idea di libertà negativa pecchi *per difetto*, nella misura in cui, riducendo il danno subito dall'agente solo alla restrizione delle proprie opportunità, ne limita paradossalmente la libertà. D'altra parte, però, dà l'impressione che questo medesimo concetto pecchi *per eccesso*, nella misura in cui assimila impropriamente ogni protezione contro la dominazione che riduce certe opportunità d'azione ad una limitazione della libertà dell'agente. E in realtà l'interferenza senza dominazione è possibile allorché derivi da dispositivi istituzionali e giuridici che si accordano con gli interessi e gli obiettivi degli individui dominati, che sono il prodotto della loro volontà e della loro partecipazione e che li proteggono da ogni interferenza arbitraria attuale o possibile nelle forme esaminate. Tale protezione, tuttavia, è reale solo nella misura in cui non viene esercitata in modo arbitrario, e a condizione che le leggi e le istituzioni non esercitino alcuna dominazione su coloro che devono proteggere.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Possiamo allora definire la non-dominazione alla maniera di Rawls dicendo che essa costituisce un *bene fondamentale*, cioè qualcosa che un individuo ha delle ragioni strumentali per volerlo, qualunque altra cosa egli possa volere: qualcosa, dunque, che gli promette i risultati che desidera, quali che siano le cose a cui egli dà importanza e che desidera. Ma la non-dominazione è anche un bene da considerare per se stesso e riconosciuto come un bene dotato di un valore *per se*<sup>32</sup> a partire dal momento in cui la non-dominazione riduce ogni strategia di subordinazione, definisce l'individuo come capace di godere della sua propria stima, di essere considerato nelle sue proprie scelte, senza che venga ingiustamente messo da parte. È questo, sostiene Pettit, un «desiderio umano profondo ed universale»<sup>33</sup>: recuperare le proprie capacità di scelta, senza che vengano limitate da interferenze arbitrarie, significa evitare i comportamenti di deferenza verso gli agenti dominanti e ciò equivale a «vivere con onore»<sup>34</sup>, un processo che, secondo Pettit, deve necessariamente cominciare nella sfera politica affinché possa essere conseguito anche nella sfera sociale e in quella privata.

*Amore e riconoscimento interpersonale.* Possiamo ora affrontare l'ultima forma di riconoscimento, quella che riguarda le relazioni interindividuali di tipo puramente personale. Esiste innanzitutto, a questo proposito, una differenza con le prime due categorie. Il riconoscimento politico, come il riconoscimento sociale informale, si fondavano sulla valorizzazione di prerogative comuni. Col tipo di riconoscimento che riguarda l'amore e, in modo più largo, le relazioni d'amicizia, non si tiene conto di ciò che può essere messo in comune e che crea una relazione d'appartenenza ad un gruppo sociale qualunque. Ci si interessa a ciò che esiste di più individuale nella persona in questione, e che prende posto in un rapporto interpersonale. Che cosa può essere oggetto di riconoscimento in questo tipo di relazione? È, per il soggetto X, il valore e l'importanza della propria individualità da parte della singolarità dell'individuo Y ed è per Y la stessa cosa da parte della singolarità di X. Quello che caratterizza questo tipo di relazione è che essa è fondata su due caratteristiche individuali che convengono tra loro e di cui ciascuna ha valore per l'altra, perché questa a sua volta le conferisce valore. In altri termini, quello che X ama in Y non è la proprietà o le capacità che possiede in comune con altri, ma la sua particolarità (in quanto Y) che gli fa accettare quella

<sup>32</sup> In latino nel testo. [N.d.T.]

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> P. Pettit, *Freedom with honor: A republican ideal*, in «Social Research», 64, n. 1, 1997.

di X. X ama in Y l'aspetto particolare per cui egli cerca ed apprezza la particolarità di X, ciò che fa sì che Y ami in X la stessa cosa. In questo caso si vede che X ed Y hanno in comune il fatto che ognuno di loro, attraverso questo riconoscimento singolare, vede nell'altro disegnarsi la propria identità singolare, in modo tale che – come sosteneva Spinoza – tendono a formare un solo individuo. Quest'individuo di fatto non è nient'altro che una comunità a due (o un piccolo numero di persone).

Questa concezione ha evidentemente dei predecessori in seno alla tradizione filosofica e la si ritrova sia in Descartes del trattato delle *Passioni dell'anima* che in Spinoza nelle parti III e IV dell'*Etica*. Ma la troviamo anche nel giovane Hegel, nella *Filosofia dello spirito* del 1804. Nel capitolo III, nel momento in cui passa dal lavoro al desiderio e dal desiderio all'amore, offre di quest'ultimo la seguente definizione: «Ognuno è essere-per-sé nell'essere-per-sé dell'altro, ognuno è cosciente di sé, è per sé nella coscienza dell'altro, cioè nella sua esistenza, nel suo essere-per-sé». <sup>35</sup> Forse si deve a Bourdieu, sulle orme di Simmel e di Sartre, di aver riattualizzato questa definizione nella conclusione del suo libro su *Il dominio maschile* <sup>36</sup>, quando mostra che, malgrado i rapporti di dominazione tra sessi, resta uno spazio per la relazione di «riconoscimento reciproco». Sul piano antropologico, spiega, tale relazione è «fondata sulla sospensione della lotta per il potere simbolico che la lotta per il riconoscimento suscita, e della tentazione corrispondente di dominare. Il riconoscimento reciproco per cui ciascuno si riconosce in un altro che egli riconosce come un altro se stesso e che a sua volta lo riconosce come tale, può condurre, nella sua perfetta riflessività, al di là dell'alternativa di egoismo ed altruismo, e anche al di là della distinzione fra soggetto e oggetto, fino allo stato di fusione e comunione». <sup>37</sup> Certamente ci sono ancora discussioni per determinare le condizioni di questo singolare riconoscimento reciproco: si deve forse ritenere che esso sia possibile solo nella misura in cui si stagli sullo sfondo del servizio reciproco che gli individui si rendono a vicenda, in modo da apparire semplicemente come un prolungamento dei rapporti utilitari? O bisogna considerare che esso sia completamente indipendente da questi ultimi e che in realtà è qui in gioco soltanto il puro rapporto interindividuale di identità?

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito* in Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, ed. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, p. 130.

<sup>36</sup> P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>37</sup> *Ivi*.

Comunque sia, per quanto riguarda le tre categorie di riconoscimento considerate, una teoria del riconoscimento dovrà sviluppare l'indagine almeno in due direzioni: 1. costruire filosoficamente e sociologicamente un concetto di riconoscimento che consenta di prendere posizione sulle diverse concezioni appena esaminate; è questa una sfida importantissima per le due discipline, nella misura in cui ognuna delle definizioni adottate comporta delle conseguenze etiche, politiche e sociali assai diverse; 2. interrogarsi su quali siano i rapporti tra le tre categorie di riconoscimento esaminate. Si tenga conto del fatto che esiste tra di esse una gerarchia fondata su rapporti tra condizionante e condizionato, tali che diventa necessario identificare quali devono essere considerati fondamentali nei confronti degli altri. Possiamo sostenere, allora, insieme a Honneth e a Taylor, che le relazioni familiari – o la socialità primaria (Cooley, Caillé) – costituiscono il nucleo iniziale del riconoscimento, a partire dal quale diventa possibile apprendere le altre forme di riconoscimento, e perfino esigere che siano distribuite socialmente e politicamente. Ma è altrettanto possibile, con Rawls, ritenere che il processo fondamentale del riconoscimento passi innanzitutto attraverso le istituzioni politiche, per scendere via via fino al nucleo familiare e consentire anche che si formuli una «morale familiare» di riconoscimento.<sup>38</sup> Possiamo anche sostenere con Habermas<sup>39</sup> che è prima di tutto la costituzione dell'identità civica a consentire alle altre due forme di riconoscimento di trovare un quadro a partire dal quale non solo esse sono possibili, ma diventano anche significative. Inoltre, a seconda del contesto storico e culturale di riferimento, possiamo supporre che tale gerarchia (qualunque sia il riconoscimento considerato fondamentale) sia suscettibile di esigere in certi casi il sacrificio di forme “subordinate”, cosa che permette di rileggere sotto una nuova luce l'opposizione degli antichi e dei moderni circa il primato della sfera pubblica su quella privata o viceversa. Dovremo, quindi, riflettere con precisione sulle possibili condizioni contestuali in cui intervengono questi differenti tipi di gerarchia tra le tre forme di riconoscimento.

### *Riconoscimento e vita etica*

Sosterremo qui, a titolo di ipotesi, che il riconoscimento costituisce un elemento della “vita buona”, o più esattamente una condizione della vita buona senza che esso ne definisca il contenuto. Come è

<sup>38</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., § 70.

<sup>39</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, cit.

noto, per gli antichi, la vita felice non è separabile dalla vita etica, e, quando parlano della vita buona, essi designano con una stessa espressione vita etica e vita felice. Il riconoscimento costituisce una condizione della vita etica essendo una condizione della vita buona, ma non possiede in sé alcun valore etico: per gli antichi, esso può darsi solo nella misura in cui ammettono che certe qualità o capacità di realizzazione di sé sono importanti per condurre un tale genere di vita e, proprio perché ammettono una tale importanza, si riconoscono reciprocamente come coloro che le possiedono, ed entrano così a far parte della stessa comunità. Il riconoscimento dipende così da una specie di decisione inaugurale, suscettibile di definire ciò che deve essere considerato come importante. È questa decisione che conferisce al riconoscimento il suo valore etico e che lo trasforma in mezzo etico. Tuttavia, poiché nell'antichità tali qualità sono possedute solo dai signori, il riconoscimento traccia una linea di demarcazione tra la classe dei signori e quella degli schiavi. Ciò che vale per il rapporto tra signori e schiavi può essere altresì trasferito in altre categorie che pure tracciano linee di divisione e creano tra gli uomini relazioni asimmetriche fondamentali e non reversibili.

Da questo punto di vista, la caratteristica fondamentale dei sistemi etici moderni non risiede tanto nell'invenzione di nuove capacità o nuove qualità quanto nella possibilità di percepire che le capacità fin qui riservate alla classe dei signori, quelle che assicurano l'auto-governo, possano in realtà estendersi alla totalità degli uomini – ciò che appunto definisce l'uguaglianza. Hobbes<sup>40</sup> è stato uno dei primi a formulare questo principio di estensione che definisce lo statuto dell'uguaglianza delle capacità. Il riconoscimento può allora estendersi a tutti gli uomini considerati come uguali nella prospettiva della possibilità di deliberare al fine di scegliere gli elementi della vita buona, di garantire agli altri la scelta e di partecipare alla comunità politica in seno alla quale hanno luogo queste deliberazioni. Appare, così, che il riconoscimento è suscettibile di servire fini opposti e lo si può trovare al servizio sia di un *ethos* aristocratico che di un *ethos* democratico. A riprova del fatto che esso sembra implicare una *neutralità etica* per la sua capacità di essere assoggettato a qualsiasi possibile fine. Possono esserci dei conflitti tra le forme di riconoscimento, poiché esiste un conflitto di interpretazione sul valore e sulla distribuzione delle capacità umane che devono essere riconosciute.

<sup>40</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, ed. it. con testo inglese e latino a fronte, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, Parte I, § 13.

Nelle società antiche e in quella medievale la peculiarità del riconoscimento sta nel fatto che esso conduce ad una forma di esclusione di coloro che non si riteneva che possedessero le capacità richieste per essere davvero considerati liberi, mentre nelle società moderne il riconoscimento è, in linea di principio, assolutamente inclusivo, poiché riveste una forma universale sancita da principi costituzionali.

Una prima possibilità di pensare il riconoscimento come mezzo subordinato nei confronti della vita buona in questo contesto democratico rinvia proprio al tentativo di Rawls. Secondo lui, gli individui posseggono talenti o capacità che esercitano, e tra questi le due facoltà del ragionevole e del razionale. Queste facoltà rappresentano interessi di ordine superiore, poiché la soddisfazione che deriva dal loro uso abbraccia sia la loro funzione di realizzazione di una concezione del bene, sia il loro esercizio come talenti suscettibili di essere perfezionati. Al di là dell'appagamento individuale, nato dalla funzione e dall'esercizio di questi ultimi, gli individui, abbiamo visto, ottengono un riconoscimento sociale informale.<sup>41</sup> Quest'ultimo conferisce loro il sentimento del valore dei loro talenti e, quindi, di se stessi, così come una fiducia in se stessi per realizzare i propri progetti. Tra questi progetti sono inclusi quelli che consistono nello sviluppare le loro facoltà morali e che fanno parte di ogni progetto di vita razionale. Ciò contribuisce anche a definire la loro priorità in quanto interessi superiori. Su queste basi, il riconoscimento dei talenti, come quello delle facoltà, non può possedere di per sé nessun valore morale nel contesto di una teoria procedurale pura della giustizia.

Nella prospettiva rawlsiana il riconoscimento sociale e politico si trova sottoposto alla giurisdizione dei due principi di giustizia che definiscono i valori morali e politici. Questi valori in senso proprio non creano riconoscimento, poiché bisogna innanzitutto che gli agenti ne facciano esperienza in un quadro sociale informale, al fine di poter desiderare di ottenere i beni fondamentali necessari alla propria conservazione. Ma ne creano la garanzia pubblica. Ciò che vale nella prospettiva di Rawls potrebbe essere rinvenuto nella totalità delle filosofie normative che difendono, anch'esse, la subordinazione del riconoscimento nei confronti di un insieme di norme morali. Si è visto, ad esempio, che nel quadro dell'etica comunicativa propugnata da Habermas le regole della deliberazione collettiva razionale definiscono le condizioni di un'etica immanente alla comunicazione argomentativa, nella quale gli interlocutori si riconoscono reciprocamente

<sup>41</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., §§ 65-66.

come soggetti di convinzione che accettano il rischio di giocare quest'ultima nella discussione.

Agli occhi di altri autori, però, un tale percorso fondativo di natura normativa viene giudicato semplicistico e rende conto in modo molto grossolano del posto e della funzione del riconoscimento. Parte dal presupposto secondo cui gli agenti procedono ognuno anzitutto a una scelta relativa ai progetti di vita che vogliono portare avanti e alle capacità necessarie alla loro realizzazione, poi si riconoscono con coloro i quali dispongono delle stesse capacità per formare con loro una comunità. Ma ciò non riflette nessun processo sociale e, secondo alcuni autori, non può rifletterne nessuno, poiché non è così che in realtà gli agenti procedono. Quando valutano la validità di un modo di vita e le capacità che vi si accordano, non lo fanno indipendentemente da coloro che le mettono in pratica. Tali capacità vengono valorizzate attraverso gli uomini che le posseggono, ma lo sono soltanto nella misura in cui ci si appoggia a forme di giudizio collettivo che predeterminano il loro valore ed il valore di coloro che ne sono i portatori. Ad esempio, per Ch. Taylor<sup>42</sup>, questo riconoscimento di valore deve presupporre l'esistenza di una stessa concezione socialmente condivisa del bene (o più concezioni in concorrenza) che definisca le condizioni di riconoscimento dell'importanza delle capacità in questione e di coloro che le possiedono. In questa prospettiva, questa scelta collettiva di valori può essere spiegata solo da un contesto culturale ogni volta particolare e storicamente variabile all'interno del quale si collocano le diverse forme di riconoscimento. Ciò non significa in nessun modo un rifiuto dell'etica, ma, più fondamentalmente, che essa è relativa ai contesti culturali e si definisce in rapporto ad essi, e che il riconoscimento esprime questo sentimento di appartenenza e questa pratica di integrazione sociale. Questo tipo di concettualizzazione si fonda sul riferimento alla nozione di "quadro morale", inteso come un insieme di intuizioni fondamentali spesso implicite ed non formulate in una cultura data che consentono agli agenti di praticare delle distinzioni qualitative attraverso cui definiscono le scelte e le azioni da ricercare così come quelle da evitare, di differenziare e gerarchizzare le differenti forme di beni (beni superiori e beni inferiori), e di definire i tipi di obbligazione o di attrazione che ad essi corrispondono. Questi differenti quadri morali definiscono gli orizzonti entro cui i progetti di vita dei differenti agenti acquistano senso ricercando il bene che questi quadri morali

<sup>42</sup> Ch. Taylor, *Le radici dell'io, La costruzione dell'identità moderna*, cit.

determinano, cosa che conferisce loro un'identità in relazione a tali beni ed in relazione a coloro che ne condividono la ricerca. Così, qualsiasi cosa si voglia fare, è impossibile prescindere da tali quadri morali e definire secondo le proprie preferenze individuali una morale o una contro-morale: anche le critiche alla morale si riferiscono a dei quadri morali, d'altronde, spesso insospettati. Si potrebbe mostrare come la teoria del riconoscimento sviluppata da M. Walzer in *Sfere di giustizia*<sup>43</sup> e quella sviluppata da M. Sandel<sup>44</sup> nella sua concezione della costituzione comunitaria dell'identità si orientino, nonostante incontestabili differenze, in una direzione convergente. Resta, tuttavia, una terza opzione possibile, abbozzata nelle filosofie di Spinoza e Hegel, e che tende a considerare il riconoscimento come principio di emergenza di comportamenti etici e di norme politiche. Esso costituisce il processo attraverso cui tali norme vengono prodotte e giudicate in base alla possibilità di favorire il riconoscimento stesso. Infine, si può menzionare l'esistenza di una possibilità intermedia tra la prima e la terza, ed è quella che consiste nel pensare il riconoscimento all'interno di un quadro teorico che unisce indissolubilmente una dimensione descrittiva ed una dimensione normativa, così come fa A. Honneth.<sup>45</sup>

Vediamo ora delinearci la natura del problema posto dalla relazione tra etica e riconoscimento. Esistono, infatti, tre tipi di risposte possibili (con alcune varianti): la prima subordina il riconoscimento al predominio di valori etici che lo rendono possibile e che cercano di garantirlo; la seconda colloca la stessa etica in posizione subordinata rispetto ai contesti culturali o sociali specifici, se non proprio a strutture sociali particolari che predeterminerebbero l'uno e l'altra; la terza pone il riconoscimento in una situazione di autonomia nella misura in cui contribuisce a definire lo statuto delle norme etiche e politiche. Ogni teoria del riconoscimento dovrà inevitabilmente determinarsi proprio come in rapporto alla scelta di una o l'altra di queste risposte. Ma il riconoscimento non deve essere pensato solo in modo positivo.

<sup>43</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>44</sup> M. J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>45</sup> A. Honneth - N. Fraser, *Redistribution or Recognition. A political-Philosophical Exchange*, cit. A. Honneth, "La reconnaissance, une piste pour la théorie sociale contemporaine", in R. Le Cordic (a cura di), *Identité et démocratie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004.

### *Il riconoscimento in negativo*

Accanto a forme di riconoscimento positivo è, in effetti, necessario interessarsi a quelle che si potrebbero chiamare forme di riconoscimento “negative”. Nel linguaggio di E. Tugendhat<sup>46</sup> o di A. Honneth<sup>47</sup> e E. Renault<sup>48</sup>, si dirà che il proprio del riconoscimento negativo consiste nel produrre delle “ferite morali”. Una ferita morale non è nient’altro che una sofferenza particolare che manifesta la vulnerabilità di un individuo (o di un gruppo sociale) rispetto ad una serie di deprezzamenti di cui è oggetto, sia che esse prendano la forma di una semplice indifferenza sia che rivestano quella del “disprezzo sociale”. L’esame deve cominciare con l’enunciare le condizioni di possibilità del deprezzamento, poiché quest’ultimo non può prodursi in qualsiasi modo: ha bisogno di precise condizioni di produzione. Tali condizioni – ma non è in nessun modo limitativo – sono tre, e la prima comporta a sua volta tre varianti.

*Prima condizione.* Essa stabilisce, perché il deprezzamento possa prodursi, che è necessario che il meccanismo del riconoscimento sia già in funzione e che abbia potuto produrre effetti di stima di sé, vale a dire che colui che subisce il deprezzamento disponga già di una rappresentazione positiva di sé e sia dotato ai propri occhi di un certo valore. Se questo meccanismo preliminare non ha funzionato, il deprezzamento non può produrre nessun effetto, poiché non viene preceduto da nessun apprezzamento preliminare.

– La prima variante descrive l’ipotesi in cui una capacità posseduta da un agente e che d’altronde è riconosciuta in altre circostanze o in altri contesti, si trova investita da un valore negativo. Ciò che qui è in causa non è tanto l’agente stesso quanto il *valore* delle capacità che possiede.

– Nella seconda variante, il deprezzamento può consistere nel fatto di non ammettere che l’agente possiede una capacità che è oggetto di riconoscimento. Ciò che qui è in causa non è tanto la capacità quanto l’agente *stesso* che, agli occhi degli altri, non la possiede affatto o non la possiede al livello richiesto.

– La terza variante: in un senso più debole delle altre due, essa può semplicemente consistere in una forma di ignoranza o più esat-

<sup>46</sup> E. Tugendhat, *Problemi di etica*, trad. it. a cura di A. M. Marietta, Einaudi, Torino 1987.

<sup>47</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

<sup>48</sup> E. Renault, *Le Mepris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Editions du Passant, Paris 2000.

tamente d'indifferenza che non costituisce una negazione diretta, ma si astiene dall'attribuire un qualche valore alle qualità o capacità dell'agente o presuppone che egli non ne possieda nessuna. Si tratta di una variante delle due forme precedenti di deprezzamento.

*Seconda condizione.* Risiede nella modalità particolare da aggiungere al deprezzamento e che è quella del contesto culturale del riconoscimento, contesto che possiede una certa importanza per capire gli atti del disprezzo sociale. Perché questo disprezzo sia percepito come tale, occorre che coloro che ne sono oggetto comprendano il significato sociale del valore negativo attribuito a quella o a quell'altra capacità o attribuito alla sua assenza; senza di ciò, essi non possono realmente capire da che cosa sono esclusi, perché sono esclusi o a che cosa vengono assimilati.

*Terza condizione.* Perché esista disprezzo, bisogna che gli agenti in questione non possiedano una comunità reale o ideale di riferimento, il cui riconoscimento positivo intervenga a compensare integralmente il disprezzo, oppure che il riconoscimento che la comunità fornisce loro non sia abbastanza *intenso* (nel caso di una comunità ideale, essi non arrivano ad *immaginarsela* in modo abbastanza forte) per controbilanciarlo efficacemente. Per essere precisi, questa condizione stabilisce semplicemente che la resistenza non è abbastanza forte per assicurare l'invulnerabilità.

Senza andare oltre in questo percorso<sup>49</sup>, diremo che se queste condizioni vengono associate tutte e tre insieme, o l'una o l'altra, il processo di deprezzamento produrrà i suoi effetti descrivibili sotto forma di un conflitto delle rappresentazioni di sé, di cui l'identità dell'agente sarà il risultato a seconda che l'una o l'altra di queste rappresentazioni avrà la meglio. Ora, la peculiarità di un tale conflitto è che in questa prima fase esso è produttore di perplessità: gli individui non sanno quale di queste due rappresentazioni descriva esattamente quello che essi sono ed oscillano tra le due. Non sanno ancora se la loro identità sia accettabile o meno, se siano integrati o esclusi. Ma

<sup>49</sup> Anche se è possibile evocare condizioni supplementari al deprezzamento, come quella che consiste nell'interrogarsi sulla sua efficacia in una prospettiva normativa ("buone ragioni" per considerarsi deprezzato e si possono esigere dei risarcimenti al di fuori di queste buone ragioni?) o in una prospettiva causale (basta sentirsi deprezzati perché nasca un'esigenza di riparazione). Per quanto riguarda il primo caso, possiamo riferirci ai lavori di A. Margalit, *La società decente*, trad. it. a cura di A. Villani, Guerini, Milano 1998, e per il secondo, ci orienteremmo, invece, verso un'analisi del tipo di quella di Durkheim a proposito del castigo. Cfr. E. Durkheim, *Lezioni di sociologia: fisica dei costumi e del diritto*, trad. it. di M. L. Corvi e A. S. Piergrossi, Etas, Milano 1978.

possono rimanere presi a lungo in questa situazione, poiché, se c'è conflitto, è perché le due rappresentazioni sono dinamiche e tendono ognuna ad imporsi anche quando non possono farlo nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto. Inoltre, questa situazione di dubbio è tanto meno sopportabile che diventa paralizzante: se gli individui non sono sicuri del valore delle loro capacità e delle loro competenze e se – come si è visto – i progetti che formulano dipendono da queste ultime, si scoprono nell'impossibilità di perseguirli e la fiducia che avevano in se stessi si trova differita. Essi hanno nello stesso tempo la tendenza ad agire e a non agire.

È evidente che la ferita morale si definisce come una specie di *violenza*, per il fatto che innanzitutto insinua in loro la contraddizione: come direbbe Spinoza, essa introduce negli individui una specie di “veleno” che distrugge il rapporto che hanno con se stessi. E si potrebbe aggiungere che quello che essa ha di insopportabile sta nel fatto che esiste solo perché colui che la subisce si trova nella situazione in cui *coopera* al suo stesso deprezzamento. È questo che fa scrivere a Sartre, a proposito dei fenomeni di resistenza al disprezzo sociale di tipo coloniale, che “diventiamo quello che siamo solo attraverso la negazione intima e radicale di ciò che si è fatto di noi”.<sup>50</sup>

Questo sforzo di eliminare ogni forma di deprezzamento e di cercare di restaurare il riconoscimento positivo può rivestire due modalità distinte, ma tuttavia complementari: la prima consiste nell'esigere la riparazione mediante la discussione argomentativa, la negoziazione, il ricorso alla narrazione o ad altre risorse simboliche.<sup>51</sup> Ma nella misura in cui questa strategia si scontra con il rifiuto di una riparazione, possiamo allora entrare, ed è la seconda modalità, in conflitti di riconoscimento propriamente detti sia a livello individuale che collettivo. Questo ingresso in una situazione di conflitto, con il tipo di mobilitazione che ad esempio comporta nel caso di conflitti collettivi, apre nuovi interrogativi.

Nella misura in cui il riconoscimento richiesto da un gruppo sociale appare per il gruppo stesso come un “bene collettivo”, ci si può allora domandare se la decisione di ingaggiare tali conflitti – che sembravano inevitabili ai teorici del riconoscimento – non esponga il fianco alle obiezioni sollevate dai teorici della scelta razionale circa il problema della partecipazione ad azioni collettive ed in particolare al paradosso di questa partecipazione. Sulla scia dei lavori di M.

<sup>50</sup> J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di I. Weiss, Mondadori, Milano 1990.

<sup>51</sup> J.-M. Ferry, *L'Éthique reconstructive*, Cerf, Paris 1996.

Olson<sup>52</sup>, teorici come G. Tullock<sup>53</sup>, G. Kavka<sup>54</sup> o P. Kuril-Klitgaard<sup>55</sup> hanno potuto far valere il fatto che tutte le forme di mobilitazione conflittuali devono soddisfare i principi della scelta razionale dell'impegno, mentre altri autori moderano tale esigenza<sup>56</sup> o la contestano.<sup>57</sup> Anche qui, una teoria del riconoscimento dovrà fare da arbitro tra queste interpretazioni rivali dell'impegno conflittuale.

## II. PARADIGMA DEL RICONOSCIMENTO E PARADIGMA DEL DONO

### *La teoria dell'azione razionale ed il suo "resto"*

Sul filo delle pagine precedenti, abbiamo visto delinearsi due ipotesi che assumono tutto il loro peso nell'articolazione tra la filosofia morale e politica da una parte, e le scienze sociali dall'altra.

La prima è che una delle linee di forza che struttura numerosi dibattiti essenziali nei due campi è quella che oppone le teorie ispirate da quella che viene comunemente chiamata la "teoria della scelta razionale" (*rational action theory*, RAT) o il "modello economico" dell'azione (Van Parijs), ed un gruppo più o meno vago di teorie che prendono le distanze o le contraddicono e che resta tuttora senza una denominazione precisa e senza un chiarimento e una coesione paradigmatici.

La seconda è che il "paradigma del riconoscimento" rappresenta il cuore di tali teorie, insieme alternative e complementari alla teoria dell'azione individuale. Tuttavia, questa ipotesi ne chiama subito in causa una terza che giustifica l'alleanza tra filosofia e scienze sociali, che noi auspichiamo fortemente. Questa ipotesi è che il paradigma del riconoscimento può assumere tutta la sua importanza solo se viene interpretato nei termini di quello che Alain Caillé, sulla scia di Marcel Mauss e della *Revue du MAUSS*, ha chiamato il "paradigma del dono". Secondo la stessa ipotesi, quell'operatore morale e po-

<sup>52</sup> M. Olson, *Logica dell'azione collettiva: i beni pubblici e la teoria dei gruppi*, trad. it. di S. Sferza, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>53</sup> G. Tullock, *The Paradox of Revolution*, in «Public Choice», 11, 1971.

<sup>54</sup> G. S. Kavka, *The Paradox of Future Individuals*, in «Phil. Public Affairs», 11, 1982, pp. 93-112.

<sup>55</sup> P. Kuril-Klitgaard, *Rational choice, Collective Action and the Paradox of Rebellion*, University of Copenhagen, Copenhagen 1997.

<sup>56</sup> Ch. Lazzeri, "La citoyenneté au détour de la république machiavélique", in G. Sfez - M. Senellart (a cura di), *L'Enjeu Machiavel*, PUF, Paris 2001.

<sup>57</sup> A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, trad. it. di J. Sassoon, il Mulino, Bologna 1983; S. Bowles - H. Gintis, *La Démocratie post-libérale*, La Découverte, Paris 1986.

litico per eccellenza che è il dono acquista, a sua volta, tutto il suo significato solo se viene inteso come mezzo, performatore e simbolo del riconoscimento pubblico e/o privato. Abbozziamo allora alcune (troppo) brevi indicazioni per situare la posta in gioco di questa ipotesi.

L'opposizione complementare tra la teoria dell'azione razionale e un "resto" ancora indeterminato coincide largamente con quella tra la scienza economica e la sociologia (ricalcata dall'antropologia), anche se su questo terreno sono evidentemente possibili, concepibili e spesso reali tutti i capovolgimenti paradossali e i ribaltamenti di fronte. La fragilità o l'indeterminatezza paradigmatica ed epistemologica della sociologia di fronte alla scienza economica nascono dal fatto che, non essendo mai giunta ad offrire uno statuto concettuale chiaro a questo "resto", si è troppo autoconfinata in un anti-utilitarismo (o in un anti-economismo) meramente critico e negativo<sup>58</sup>, limitandosi a rimproverare agli economisti il loro semplicismo, senza riuscire a stabilizzare modelli di spiegazione o interpretazione alternativi che mettessero d'accordo i sociologi (o gli antropologi). Nella tradizione sociologica, è in Durkheim e nella scuola sociologica francese che si può trovare l'opposizione più risoluta e determinata all'utilitarismo (in questo caso quello di Spencer) ed il tentativo più fermo di costruire un modello di intelligibilità propriamente sociologica irriducibile al modello dell'azione individuale razionale – mentre Max Weber, da parte sua, costruiva l'altra grande branca dell'alternativa sociologica, storicizzante e comparativistica più che sistematica. Il celebre *Saggio sul dono* di Marcel Mauss può essere considerato la punta più avanzata al contempo della critica dell'antropologia speculativa degli economisti e dell'elaborazione di un punto di vista sociologico ed antropologico alternativo. A questo riguardo, ci sono due punti che meritano di essere qui subito rilevati.

– Innanzitutto, appoggiandosi sul dono agonistico retto dalla logica dell'onore e del punto d'onore (e non sulle "prestazioni totali" in generale), Mauss pone immediatamente il dono in stretta relazione con la questione del riconoscimento, anche se non ne utilizza il termine: si tratta, nel *potlatch*, di «mettere l'altro all'ombra del suo nome», «nel Nord-ovest americano [...] perdere il prestigio, è proprio come perdere l'anima: ciò che veramente viene messo in gioco, ciò che si perde al potlatch, o al gioco dei doni, così come in guerra o per una colpa rituale, è la "faccia", la maschera di danza, il diritto di in-

<sup>58</sup> Ch. Laval, *L'ambition sociologique*, La Découverte, Paris 2002.

carnare uno spirito, di portare un blasone, un totem, è la persona».<sup>59</sup> A giusta ragione si è potuto interpretare il *potlatch* come la forma antropologica più spettacolare della lotta a morte hegeliana per il riconoscimento (Bataille, Lefort). O ancora, ritraducendo Mauss nel linguaggio di J. Rawls, diremo che è attraverso la lotta di generosità che si costruiscono, si conquistano, si acquistano e si perdono le basi sociali del «rispetto di sé».

D'altronde, se sappiamo – anche se non ne tiriamo mai abbastanza le conseguenze – che, cercando dalla parte della triplice obbligazione di dare, ricevere e restituire la “roccia” della morale eterna, Mauss intendeva proporre una risposta sociologica alle domande-chiave della filosofia morale, ignoriamo troppo che è il politico – «l'arte suprema, la politica nel senso socratico della parola»: queste sono le ultime parole del *Saggio sul dono* – che costituiva la linea di fuga di tutte le sue analisi, come testimonia la sua importante e premonitrice *Analisi sociologica del bolscevismo*. Teniamo presente, quindi, questa stretta relazione stabilita da Mauss tra scienza sociale e filosofia morale e politica, ed il suo tentativo di pensare la loro giuntura articolando la questione del dono e del riconoscimento.

Bisogna dirlo: malgrado la (relativa) celebrità di questo testo, questo obiettivo ambizioso non è stato ancora ben compreso e tanto meno ripreso. Ben presto l'eredità immediata del *Saggio* si è ritrovata divisa tra due linee principali che, accentuando ognuna in modo unilaterale alcuni tratti a danno di altri, hanno fatto smarrire la comprensione dell'insieme. La prima, la *lignée* strutturalista (Lévi-Strauss, Lacan), costantemente minacciata dallo scientismo, dissociando il dono da quella che Claude Lefort ha chiamato la «lotta degli uomini» (per il riconoscimento), l'ha a poco a poco ridotto a scambio, prima di ridurre lo scambio stesso (per quanto, d'altronde, lo si definisca simbolico) ad una semplice struttura formale antistorica ed apolitica. La seconda, *via* Bataille e poi Blanchot, ha, al contrario, insistito sulla dimensione individuale e trasgressiva del dono, sulla sua dimensione «in-calcolabile» (*hors-calcul*) cercando, insomma, le strade di una santità e di una salvezza laiche in un'estetica della puro spreco o dell'esperienza interiore. Anche in questo caso il politico *exit*.

Per una ventina d'anni, all'improvviso la tematica stessa del dono era quasi totalmente scomparsa. Strutturalizzata dagli uni, stigmatizzata dagli altri come maschera dell'interesse razionale consapevole (RAT) o inconsapevole (Bourdieu), essa sembrava interessare solo

<sup>59</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 219.

uno sparuto manipolo di vecchi credenti retrogradi. Ed è ancora più stupefacente constatare da una decina d'anni lo straordinario fiorire di lavori su questo tema.

Oltre, ovviamente, alla massa dei libri di etnologia ed antropologia che da quasi un secolo si occupano di questo tema per un motivo o per l'altro, è possibile distinguere in questa vasta letteratura due *principali lignées* di discussione.

La prima si iscrive direttamente nel solco di G. Bataille e M. Blanchot per sfociare, attraverso Lévinas e la fenomenologia, in una concezione del dono che possiamo legittimamente, con P. Ricœur, definire *iperbolica*. È la *lignée* di J. Derrida o di J.-L. Marion (in *Etant donné*, Marion ha poi cambiato notevolmente punto di vista), che possiamo riassumere dicendo che per essa ci può essere dono solo quando non ce n'è assolutamente, solo quando non c'è né dono, né oggetto dato, né ricevente; in breve, c'è dono solo quando il dono, ridotto così a pura donazione, è del tutto sprovvisto di ogni intenzionalità.

La seconda (sostenuta dalla *Revue du MAUSS*) propone, invece, di non polarizzare tutta l'attenzione sulla dicotomia interesse – disinteresse, calcolo – incalcolabile, e di assumere la tematica maussiana dell'intreccio, nel cuore del dono, tra interesse per sé e interesse per altri come tra obbligazione e libertà, per meglio far risaltare la dimensione propriamente sociale e politica del dono. Sarebbe impossibile citare qui tutti i lavori che vanno in questa direzione (B. Karsenti, C. Tarot, J. Godbout, M. Anspach e, in una vena un po' diversa, J. Baudrillard e J.-P. Dupuy). Basterà rilevare che in *Anthropologie du don* A. Caillé sviluppa una concezione politica del dono che ritiene fedele a quella di M. Mauss e tenta di ricavarne tutto un insieme di conseguenze teoriche, mentre M. Hénaff, in *Le prix de la vérité*<sup>60</sup>, presenta il dono arcaico come l'operatore del riconoscimento pubblico (ragione per cui deve essere ostentatorio), chiamato a diventare a poco a poco dono morale, interiorizzato, sino a perdere importanza, a mano a mano che le funzioni di riconoscimento pubblico dei soggetti vengono assunte dalla promulgazione delle norme di giustizia centrali che fondano una comunità politica. Vengono così, per la prima volta, esplicitamente associati il motivo del dono e quello del riconoscimento.

In questo modo, riunificando le tematiche maussiane sparpagliate dai primi eredi, ci rendiamo conto di incontrare immediatamente le

<sup>60</sup> M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002.

questioni qui sollevate intorno agli usi contemporanei della nozione di riconoscimento. Come si articolano riconoscimento privato e riconoscimento pubblico oppure riconoscimento in seno alla socialità primaria e riconoscimento sociale nel suo insieme? Veniamo riconosciuti perché doniamo realmente (si pone qui la questione del lavoro, dell'eccellenza aristotelica e della competenza) o solo perché mostriamo di donare e di essere riconosciuti (ed invidiati) in quanto tali, così come temono i difensori iperbolici del dono non sacrificale? E che cosa dobbiamo donare? Utilità? la cosa stessa che viene desiderata o solo il suo segno? un conformarsi ai valori dominanti? Ma questi ultimi sono anch'essi – e in che misura - valori utilitari? Oppure sono valori identitari, valori di autoconservazione o valori di spreco? E così via.

La nostra scommessa teorica risiede nel fatto che c'è tutto l'interesse scientifico e filosofico nell'associare esplicitamente e sistematicamente paradigma del dono e paradigma del riconoscimento, mentre lo sono solo in termini vaghi ed impliciti. Nel comprendere che sono due facce della stessa medaglia concettuale e ognuna di esse è indispensabile alla piena e corretta comprensione dell'altra. Limitare gli studi sul dono (anche agonistico) alla sola faccia del dono, significa correre il rischio o di moltiplicare senza principio gli studi etnografici – illuminanti caso per caso, ma che non fanno avanzare minimamente l'antropologia generale di cui la scienza sociale ha così terribilmente bisogno –, o di interpretare il registro del dono reciproco come una semplice modalità cooperativa dell'economia, pena il disconoscimento della sua funzione propriamente ed irriducibilmente politica. Come Vincent Descombes ha egregiamente mostrato (dopo il *De Beneficiis* di Seneca e la saggezza popolare...), non c'è dono se non nei termini di un'intenzionalità donatrice. Ma l'intenzione che fa il dono, è il traguardo di un riconoscimento incrociato di sé e dell'altro. Viceversa, attenersi al discorso del riconoscimento senza cominciare a fecondarlo con la scoperta maussiana, significa correre il rischio di relegarsi in un'astratta eidetica speculativa del riconoscimento e dell'alterità – associata al commento infinito di qualche testo sacro – e di misconoscere completamente la sua storicità e la sua densità propriamente sociale.

Più precisamente, non possiamo restare fermi ad una concezione puramente intersoggettiva del riconoscimento e della rivalità agonistica. Tutta la forza della scoperta maussiana risiede appunto nella messa in luce del fatto che il riconoscimento non discende solo dallo scontro tra due libertà individuali incondizionate, ma sorge sullo

sfondo di un obbligo sociale primario, attraverso cui si manifesta la presenza ed il peso dell'esistente, dell'istituto e del passato. In una parola, il peso di tutti gli altri "altri". Viceversa, il riconoscimento diventa effettivo, al di là della parola e dello sguardo primari, solo quando si cristallizza in un insieme di promesse, debiti, impegni, simboli e rituali che strutturano la circolazione dei doni e dei contro-doni. Circolazione dei doni che in definitiva altro non è che la circolazione dei segni di riconoscimento. Come la moneta e le cose, essi hanno un'esistenza sociale propria e vivono una loro vita autonoma, talvolta dimentica della fondamentale posta in gioco del riconoscimento che vi è sottesa. Sino a quando la crisi delle identità, la discordia ed il conflitto vengono a ricordarci che è esattamente di questo che si tratta e che, dunque, come affermava M. Mauss nell'ultima frase del *Saggio sul dono*, l'essenza del dono è propriamente politica.

*Dono e riconoscimento. Alcune implicazioni del loro abbinamento.*

È impossibile elencare tutti i campi di dibattito aperti dalle scienze sociali direttamente toccati dalla prospettiva così dischiusa, dato che lo sono tutti. Si tratta ogni volta di riequilibrare analisi portate avanti in termini di scelta razionale con approcci che mettono l'accento sulla questione del riconoscimento e del dono. Limitiamoci a qualche esempio .

Nel campo della scienza politica, l'abbiamo già suggerito, si vede bene come tutte le teorie dell'elettore razionale, dell'azione collettiva, della protesta o della mobilitazione di risorse – che inciampano immancabilmente sulla circolarità tautologica e sui limiti della razionalità strumentale – sfociano necessariamente nella questione relativa alle dinamiche che spingono alla militanza o all'impegno di parte o di volontariato (perché si dona il proprio tempo e la propria persona?). Ora, questi casi – in positivo o in negativo: che ci si mobiliti per o contro qualcosa o qualcuno – si trovano all'intersezione tra l'identità, il suo riconoscimento (o la sua negazione), il dono (o il suo rifiuto) e la giustizia (o l'ingiustizia).

In questo stesso spazio problematico bisogna riformulare la questione strettamente connessa delle identità collettive e del multiculturalismo.

Una delle grandi alternative attuali alla RAT è l'ANT (*analysis network theory*), l'analisi degli attori in rete a cui ha dato impulso negli Stati Uniti Harrison White e che ispira ormai sia la "nuova sociologia economica" di Mark Granovetter e Richard Swedberg sia la

sociologia o l'antropologia delle scienze di Michel Callon e Bruno Latour. Collegata ad affluenti etnometodologici, essa ha dato anche un contributo alla sociologia convenzionalista della giustificazione di Luc Boltanski e di Laurent Thévenot. L'idea centrale di tutti questi approcci è che per analizzare l'azione sociale, positivamente e normativamente, non si deve partire né dall'individuo della RAT né da "la società" dei sociologi di tradizione durkheimiana o parsonsiana, ma dalle alleanze, dalle associazioni e dalle reti formate dagli attori umani (sociologia economica) e anche non umani (sociologia delle scienze). Perché no – anche se questa preclusione del momento della singolarità individuale, come di quello della totalità politica, fa sorgere altrettanti problemi di quanti ne risolve? Ma, aggiungeremo, tutto questo a condizione di comprendere che le reti possono formarsi e durare solo nella misura in cui generano fiducia (parola-chiave di queste analisi) e che quest'ultima presuppone l'inter-riconoscimento dei partner attraverso l'instaurazione di relazioni di dono (e viceversa).

La stessa cosa si dica per tutte le teorie del "capitale sociale" che da J. Coleman a R. Putnam stabiliscono che il principale fattore contemporaneamente della crescita economica e della democrazia è l'instaurazione di relazioni di fiducia generalizzate tra i membri di una stessa comunità politica.

Da questo punto di vista, tali sistemi possono essere concepiti come la sintesi tra le teorie economiche del fattore residuale ed una generalizzazione dell'interazionismo simbolico americano che trova il suo coronamento in E. Goffman. Ora, l'analisi da parte di quest'ultimo dell'ordine dell'interazione e della gestione sociale del volto e dell'io difficilmente può essere letta come cosa diversa da una microsociologia del riconoscimento (e della sfida agonistica, in cui la questione posta è quella di sapere chi dona e chi perdona).

Applicata al problema propriamente politico dei fondamenti della democrazia e delle sue contestazioni fascistizzanti, integraliste o totalitarie, l'abbinamento della questione del riconoscimento e di quella del dono fa subito emergere quanto sia impossibile fondare teoricamente e praticamente l'ordine democratico sulla sola prospettiva di un godimento tranquillo dei beni materiali prodotti e scambiati sul mercato. Ammesso che essa sia effettivamente realizzabile, occorrerebbe pur sempre che il riconoscimento dei soggetti individuali e collettivi sia garantito. Simmetricamente, l'aspirazione totalitaria si nutre della pretesa di far nascere soggetti al contempo più sicuri del

riconoscimento della loro identità, più razionali e generosi del soggetto democratico.

### *Prospettive di lavoro*

In modo trasversale, due prospettive principali di lavoro vanno privilegiate nel solco delle problematiche qui formulate.

Evidentemente sarà utile innanzitutto lasciarsi alle spalle lo schematicismo di cui ci si è accontentati finora e procedere ad un censimento e ad una prima sintesi sistematica dei diversi modi di pensare il riconoscimento, da una parte, e delle analisi e delle teorie del dono, dall'altra, avviando una loro comparazione ragionata.

D'altronde e simmetricamente, bisognerà avviare un confronto ed un dibattito sistematico con l'insieme delle scuole e degli approcci nelle scienze sociali che intendono superare la teoria della scelta razionale. Tale confronto è già stato seriamente cominciato, quanto al paradigma del dono, con il versante istituzionalista della scienza economica – e soprattutto con la scuola delle convenzioni (O. Favereau, F. Eymard-Duverney) –, con l'analisi delle reti e con la nuova sociologia economica.

Da questo confronto è lecito attendersi un'importante chiarificazione dei due punti centrali contro cui le scienze sociali continuano ad urtare:

- la dicotomia eccessiva degli approcci olistico ed individualistico - che tutti deplorano ma che nessuno ha realmente superato - può con buone probabilità esserlo davvero se si osserva che attraverso il riconoscimento e le sue simbolizzazioni si opera la sintesi tra il punto di vista dell'individuo – il punto di vista dall'interno – e quello degli altri e, infine, del Grande Altro (Lacan) o dell'altro generalizzato (Mead) – il punto di vista dall'esterno. Più o meno bene, è vero;
- l'efficacia operativa della teoria della scelta razionale deriva dalla sua semplicità: è questa che è la sua forza e nello stesso tempo il suo limite, ma essa resta troppo presa nell'orbita della razionalità strumentale (anche se un Boudon, per esempio, ne prende sempre più le distanze). Tutti gli sviluppi che abbiamo richiamato l'hanno suggerito: i soli progressi decisivi della teoria dell'azione individuale o collettiva che possiamo immaginare sono quelli che passeranno attraverso una considerazione, al livello degli scopi dell'attore sociale, non solo delle finalità utilitarie, ma anche dei suoi fini etici ed identitari. Detto altrimenti, attraverso una teoria del riconoscimento.