

FRANCESCO FISTETTI

È POSSIBILE
UNA SOCIETÀ DEL RICONOSCIMENTO?
UN DIALOGO CON NÉSTOR GARCÍA CANCLINI,
AXEL HONNETH E ALAIN CAILLÉ

E qui si danno altri principi d'etimologia (...), per le quali si distinguono l'origini delle voci natie da quelle che sono d'origini indubitate straniere, con tal importante diversità: che l'etimologia delle lingue natie sieno istorie di cose significate da esse voci su quest'ordine naturale d'idee: che prima furono le selve, poi i campi colti e i tuguri, appresso le piccole case e le ville, quindi le città, finalmente l'accademie e i filosofi (sopra il qual ordine ne devono dalle prime lor origini camminar i progressi); e l'etimologie delle lingue straniere sieno mere storie di voci le quali una lingua abbia ricevute da un'altra.

G. Vico*

Più i popoli hanno contatti tra loro, più cambiano facilmente di maniere, perché ognuno è più che mai uno spettacolo per gli altri; si vedono meglio le singolarità degli individui.

Ch.-L. de Secondat de Montesquieu**

Nel riconoscere, il Sé cessa di essere questo singolo; esso nel riconoscere è in modo giuridico, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come ciò che ha immediatamente valore, mediante il suo essere, ma *questo essere* è appunto *prodotto dal concetto*; è essere riconosciuto. L'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente.

G. W. F. Hegel***

1. Multiculturalità e interculturalità

Al fine di discutere la problematica del riconoscimento così come è stata inaugurata da Axel Honneth¹, e il cui interesse nella comunità scientifica internazionale ha assunto una portata molto vasta, cercherò di confrontare e di mettere in comunicazione tre diversi paradigmi, i quali, una volta integrati reciprocamente, apportano degli elementi importan-

* G. Vico, *La scienza nuova*, Introduzione, Rizzoli, Milano 1977.

** Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, III, XIX, UTET, Torino, 1996.

*** G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*. 1805-06, Laterza, Bari 2008.

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

ti alla costruzione di una nuova prospettiva epistemologica tale da fondare un'analisi critica del nostro presente storico. Oltre che a Honneth, mi riferirò a Néstor García Canclini e ad Alain Caillé. Comincerò con l'esaminare la posizione di Canclini, il sociologo/antropologo più famoso dell'America latina, che da molti anni è al centro del dibattito sui *Cultural Studies* nell'area dei paesi di lingua ispanica.² Egli ha proposto, senza tuttavia elaborarla, la categoria di «società del riconoscimento» nel quadro di una critica sistematica delle teorie esistenti della società e della cultura, dal momento che esse non sono in grado di spiegare l'orizzonte inedito in cui la globalizzazione ci ha gettati. Quella di «società del riconoscimento» è una nozione complessa che Canclini associa ai concetti di «società della conoscenza» e di multiculturalità/interculturalità. In primo luogo, si tratta, a suo avviso, di afferrare le «architetture della multiculturalità», cioè le strutture e i processi sociali, economici e socio-culturali che oltrepassano le frontiere nazionali e le istituzioni materiali ed etico-politiche che la modernità aveva progettato per dominarli. «Da un mondo *multiculturale* – una giustapposizione di etnie o gruppi in una città o in una nazione – si passa ad un altro mondo *interculturale* globalizzato», ove per multiculturalità bisogna intendere l'«accettazione dell'eterogeneo» e per interculturalità l'atteggiamento che «si affida al confronto e all'interscambio», ciò che accade non appena i diversi gruppi entrano «in relazioni di negoziazione, di conflitto e di prestito reciproco».³ Anticipiamo subito la tesi di Canclini per poterne ricavare e discutere le implicazioni principali: possiamo parlare di «società del riconoscimento (*sociedad del reconocimiento*)» solo se rispondiamo alle sfide della «società dell'informazione» e della «società della conoscenza», dal momento che i concetti di multiculturalità e di interculturalità rinviano oggi alla necessità di una «coabitazione culturale»⁴, che si adoperi non solo ad armonizzare le culture dei diversi gruppi delle nostre società multietiche, multiculturali e multireligiose, ma anche a ridurre le ineguaglianze che la rivoluzione del capitalismo informatico/digitale genera ed approfondisce incessantemente, comprese le fratture intergenerazionali (tra i giovani e gli adulti). In particolare, la convinzione di Canclini è che la globalizzazione non è un processo lineare di omogeneizzazione e di standardizzazione delle culture locali (nazionali o regionali), né cancella con un colpo di spugna le tradizioni, ma piuttosto crea costantemente quella che gli anglosassoni chiamano *glocalization*, vale a dire un'articolazione tra locale e globale che conduce ad un'ibridazione e ad una mescolanza delle temporalità storiche,

² Cfr. almeno le opere seguenti: N. G. Canclini, *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México 1995; *La Globalización Imaginada*, Paidós, Barcelona 1999; e *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Gedisa Editorial, Barcelona 2006.

³ N. G. Canclini, *Diferentes...*, cit., pp. 14-15.

⁴ Su questo concetto cfr. D. Wallon, *La cohabitation culturelle en Europe*, in «Hermès», juin 1999.

degli spazi geo-culturali, degli stili di vita e dei gusti estetici. Il fatto è che non si può abbandonare alle leggi del mercato questa tendenza all'ibridazione, perché il mercato funziona secondo criteri di redditività e non può mai essere un "organizzatore" di interculturalità. Ma qui ci imbattiamo in una contraddizione storica e politica del tutto nuova, tipica dell'epoca globale, su cui Canclini richiama l'attenzione: l'era della globalizzazione non è solo il tempo della mercificazione o mercatizzazione delle culture, della loro riduzione alla logica della *commercial society*, ma anche quello della valorizzazione delle differenze simboliche, della diversità delle culture. Potremmo dire che le culture aspirano ad essere riconosciute nella loro *capacità di donare*, ognuna nella loro identità peculiare, qualcosa di insostituibile nella famiglia dei popoli e delle nazioni. È a questo livello che le analisi di Canclini incontrano, senza saperlo, le posizioni dei teorici del dono, ed è per questo che vale la pena di farle interagire tra loro. Ma procediamo con ordine.

2. *La nascita del Dasein mediale e la dialettica delle culture*

L'originalità della lettura che Canclini propone della globalizzazione – nel solco dei *Cultural Studies* rivisitati in un'ottica postmodernista – consiste nel fatto che la «società della conoscenza» ha scosso alla radice l'antica divisione/polarizzazione tra televisione a pagamento e gratuita, tra intrattenimento ed informazione, tra culture d'élite e culture popolari, tra società centrali e società periferiche. La globalizzazione spezza la separazione e l'autoreferenzialità delle culture ed esalta la tendenza alla costruzione multiculturale dei saperi e all'instaurazione di relazioni interculturali che attraversano le società e le nazioni. Con una formula felice Canclini afferma che nel mondo globalizzato tutte le culture sono «culture di frontiera».⁵ La metamorfosi multiculturale dei saperi ha reso obsoleto l'antagonismo tra la cultura alta d'ispirazione umanistica e le tecnologie digitali, tra la scrittura e l'immagine, tra i codici linguistici tradizionali e i codici audiovisivi, tra le vecchie forme di apprendimento/insegnamento e i nuovi strumenti multimediali. Bisogna prendere atto che la mercatizzazione della produzione culturale, la massificazione dell'arte e della letteratura, l'innesto di beni culturali di ogni genere sui dispositivi tecnologici come la televisione, il web e Internet è un trend irreversibile. Non è possibile – a rischio di non comprendere assolutamente nulla del presente in cui viviamo – continuare a nutrire nei confronti dei media audiovisivi il sospetto che la teoria critica di Horkheimer e Adorno avevano contro l'industria

⁵ N. G. Canclini, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, ed. it. a cura di A. Giglia, Guerini e associati, Milano 1998, p. 245. «Tutte le arti – prosegue l'autore – si sviluppano in relazione ad altre arti; l'artigianato emigra dalla campagna alla città; i film, i video e le canzoni che raccontano la storia di un popolo sono intercambiati con altri. Così le culture perdono la relazione esclusiva con un territorio, ma guadagnano in comunicazione e conoscenza» (*ibid.*).

culturale.⁶ O, meglio, il sospetto non può significare un giudizio di condanna inappellabile. Con la *visual culture*, che è la caratteristica dominante della comunicazione contemporanea, siamo ormai oltre la semiotica in senso tradizionale, dove il significato aveva un carattere esclusivamente linguistico, dal momento che ciò che rende le immagini visive completamente diverse dai testi scritti è la loro «immediatezza sensoriale», la quale ha «un innegabile impatto che a prima vista un testo scritto non può riprodurre» e possiede un potere evocativo ed emotivo straordinario, capace di provocare «ammirazione, meraviglia, terrore e desiderio».⁷ Ciò che è importante nella *visual culture* non sono tanto i saperi medialità che la compongono, il cui assortimento è sempre provvisorio e *in progress*, quanto piuttosto l'«interazione tra osservatore ed osservato, che può essere definita evento visivo».⁸ Attualmente siamo giunti ad una modalità di inter-visualità globale – la modalità “a pixel” – che è del tutto nuova rispetto alla riproduzione fotografica del passato o all'immagine a catena di montaggio del cinema e al simulacro della cultura postmoderna degli anni Ottanta del Novecento. Spiega ancora Mirzoeff: «A differenza della fotografia e del film, che attestano la necessaria presenza di una qualche realtà esterna, l'immagine “a pixel” ci ricorda la sua inevitabile artificialità ed assenza. Essa è qui, e allo stesso tempo non c'è. È interattiva, ma lungo linee nettamente tracciate dalle corporation mondiali che producono la necessaria attrezzatura per computer e televisori [...]. La vita nella “pixel zone” è necessariamente ambivalente, e produce quella che si può chiamare “intervisualità”».⁹ È l'«ambivalenza» dell'esperienza filtrata dai media che sfugge ai critici di ispirazione francofortese. Come tutte le teletecnologie, gli artefatti della *visual culture* vanno considerati sempre in riferimento alla posizionalità dell'osservatore/fruitori, il quale ha un margine incancellabile, per quanto esiguo, di *agency*, vale a dire di capacità personale di rielaborare e reagire agli eventi visivi. Sotto questo profilo, ha ragione Derrida quando suggerisce di interpretare questi nuovi strumenti tecnici come veicolo di democratizzazione, e ciò paradossalmente proprio in un tempo storico di decostruzione in atto – nelle cose prima che nella teoria – delle istituzioni centrali

⁶ Non è nemmeno un caso che alcuni studiosi parlino oggi, più che di “industria culturale” al singolare, di “industrie culturali” al plurale, poiché l'uso al singolare allude ad un «campo unificato» in cui tutte le molteplici forme di produzione culturale coesistenti nella modernità sono supposte obbedire alla medesima logica», mentre il processo di mercificazione della cultura è intrinsecamente “ambivalente” rispetto alla tesi francofortese di una sua lineare sussunzione nella logica della “ragione strumentale” e, in quanto tale, aperta anche a «stimolanti sviluppi e innovazioni»: in una parola, il processo di mercificazione della cultura è «un'area di conflitto permanente» (D. Hesmondhalgh, *Le industrie culturali*, ed. it. a cura di V. Innocenti, Egea, Milano 2008, p. 18 e p. 19).

⁷ D. Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, citato in N. Mirzoeff, *Introduzione alla cultura visuale*, ed. it. a cura di A. Camaiti Hostert, Meltemi, Roma 2007, p. 48.

⁸ N. Mirzoeff, *op. cit.*, p. 44.

⁹ Ivi, p. 69.

della modernità, tra cui in primo luogo lo Stato-nazione.¹⁰ C'è una dialettica delle culture in cui si intrecciano differenziazione e concentrazione. Le nuove tecnologie da una parte generano occasioni sempre più numerose di conoscenza in generale, moltiplicano le possibilità di incontrare l'eterogeneità e l'alterità, cioè l'Altro in rapporto al Medesimo, e dall'altra questo processo di differenziazione è condizionato dalla concentrazione delle imprese culturali multinazionali. Con questa dialettica tra concentrazione e differenziazione si interseca quella tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Questa doppia dialettica, che produce effetti ambivalenti e dissonanti, sfugge a Derrida quando egli paventa giustamente che la dissociazione tra la dimensione politica e il territorio metta capo a fenomeni regressivi di «ritorno *chez soi*» come i nazionalismi, i tribalismi, le piccole patrie grazie anche alle teletecnologie in vigore, oppure teme che queste ultime attraverso il rafforzamento dei poteri dello Stato violino la privacy degli individui, la quale è la condizione «che rende possibile l'ospitalità».¹¹ La soluzione proposta da Derrida è quella di un'etica incondizionata e globale dell'accoglienza e della generosità (*La Legge dell'ospitalità*) che si contrapponga all'etica dello Stato che ha «*le leggi dell'ospitalità, i diritti e i doveri sempre condizionati e condizionanti*».¹² Ma ciò che Derrida non coglie non è solo, come i teorici del dono gli hanno obiettato, lo statuto di condizionalità di ogni obbligo incondizionato¹³, ma, ciò che nel nostro contesto importa sottolineare, soprattutto la dialettica tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione come un movimento incessante e multifocale, che provoca conseguenze tra loro contraddittorie, e che sottopone le identità dei soggetti (individuali e collettivi) ad un processo di ridefinizione continua. Se tutte le culture sono di frontiera, ciò vuol dire che gli interscambi, gli incroci e le ibridazioni non cancellano il bisogno di identità, ma lo riconcettualizzano entro una pluralità di parametri. Così, avviene che coloro che sono disponibili ad assumere come positiva una mentalità cosmopolitica, contemporaneamente adottano rituali e segni di identificazione di carattere nazionale, regionale o comunitario «per differenziarsi da coloro che sono soltanto di passaggio, che sono turisti o ...? antropologi

¹⁰ «Credo che tale trasformazione tecnica del telefono, del fax, della televisione, l'e-mail e Internet avranno fatto di più per la cosiddetta «democratizzazione», anche nei paesi dell'Est, di quanto abbiano fatto tutti i discorsi in favore dei diritti dell'uomo, tutte le presentazioni di modelli in nome dei quali si è potuta avviare questa democratizzazione» (J. Derrida – B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, trad. it. di L. Chiesa, Cortina, Milano 1997, p. 145). Sugli artefatti come sistemi di mediazione dell'esperienza, cfr. G. Mantovani, *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, il Mulino, Bologna 2004.

¹¹ A. Dufourmantelle – J. Derrida, *Sull'ospitalità*, trad. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 69.

¹² Ivi, p. 84.

¹³ Per questa critica si veda la discussione della concezione derridiana dell'impossibilità del dono in A. Caillé, «Dono, interesse e disinteresse», in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

curiosi di capire gli incroci culturali». ¹⁴ È evidente, inoltre, che la concentrazione in mega-imprese dei media culturali reinscrive nella logica della redditività commerciale e finanziaria tutto il campo della formazione, della comunicazione e dell'informazione. In questo modo, l'integrazione multimediale oltrepassa le frontiere nazionali e mira ad unificare in un solo grande pacchetto l'accesso ai beni culturali, comunicazionali ed informativi. A maggior ragione, non si può più giustificare una concezione a compartimenti stagni della conoscenza, dell'informazione e della comunicazione. Non c'è più da un lato la scuola o il sistema educativo e dall'altro i media audiovisivi, da un lato l'apprendimento mediante la lettura e la scrittura e dall'altro le industrie dell'intrattenimento. Ci troviamo di fronte ad un processo globale, nient'affatto lineare ed omogeneo, segnato da profonde asimmetrie di potere e da vistose diseguaglianze sociali, dove sotto l'egemonia della digitalizzazione coabitano cultura umanistica, oralità e sapere audiovisivo. Ricollegandosi agli studi di Manuel Castells ¹⁵, Canclini ha chiarito che si tratta di un processo di ricomposizione culturale su scala mondiale in cui emergono nuovi stili di vita, nuovi valori socio-culturali e, potremmo aggiungere con Heidegger di *Essere e tempo*, una nuova *Befindlichkeit* (sensibilità, emotività, situatività) come tonalità affettiva dell'esistenza umana nel mondo globale, in particolare quella delle nuove generazioni al di là delle divisioni linguistiche e geografiche. ¹⁶ L'intersezione tra i processi di concentrazione delle imprese culturali multimediali e i consumi culturali, oltre ad una multiculturalità ristretta fatta di videogiochi e di distrazioni di massa, genera modelli di interazione fondati su repertori transnazionali per mezzo dei quali i giovani sperimentano una relazione con il mondo che è quella digitale e delle reti: una modalità, per così dire, strutturalmente cosmopolitica di *essere-nel-mondo* che modella *ab origine* la loro identità come un'identità aperta ad un lavoro incessante di confronto con l'alterità, il diverso, le pratiche discorsive e di potere anche le più lontane dall'orizzonte limitato di senso in cui essa viene ad essere situata. ¹⁷ Sotto quest'angolazione, la questione dell'identità fa tutt'uno con la questione dell'*identificazione* o, meglio, con un processo mai compiuto di identificazioni, tutte parziali e contingenti (si tratti del riconoscimento di

¹⁴ N. G. Canclini, *Culture ibride*, cit., p. 231. «Gli incroci intensi e l'instabilità delle tradizioni, che sono alla base dell'apertura verso altri valori, possono essere anche – in condizioni di concorrenza lavorativa – fonte di pregiudizi e scontri. Per questo, l'analisi dei vantaggi o degli inconvenienti della deterritorializzazione non deve ridursi ai movimenti di idee o ai codici culturali, come avviene di frequente nella bibliografia sulla postmodernità. Il suo significato risiede anche nelle connessioni con le pratiche sociali ed economiche, nelle dispute per il potere locale, nella competizione per le alleanze con i poteri esterni» (ivi, pp. 231-32).

¹⁵ M. Castells, M. Fernández-Ardèvol, J. Linchuan Qiu, A. Sey, *Mobile Communication and Society. A Global Perspective*, MIT Press, Cambridge-London 2006.

¹⁶ N. G. Canclini, *Los jóvenes y las tecnologías*, entrevista por Mercedes Ezquiaga, 3 aug. 2007, Suplemento Diario Rio Negro, www.rionegro.com.ar.

¹⁷ Sul tema dell'identità cfr. S. Hall, «Qui a besoin de l'«identité»?», in Id., *Identités et cultures*, Édition établie par M. Cervulle, Éditions Amsterdam, Paris 2008, pp. 267-85.

caratteristiche comuni riconducibili ad un gruppo sociale, ad una comunità, ad un ideale e così via), che indicano chiaramente che l'identità è una "costruzione" mai definitiva e sempre in atto o, come afferma Stuart Hall, «un processo di articolazione, una sutura, una surdeterminazione – e non una sussunzione».¹⁸ Basti pensare ai circuiti della musica brasiliana (technobrega) o afrocolombiana (champeta) o alle musiche che mescolano ritmi popolari con i media elettronici e digitali per comprendere come oggi crescono sempre più immaginari sociali che sono il risultato di un'etica spontanea della comunicazione che possiamo definire *vernacolare*, perché concerne la vita quotidiana e varca le frontiere geografiche. Qui possiamo registrare l'ambivalenza della generalizzazione dell'interattività su scala planetaria: da un lato si dà una concorrenza spietata tra le multinazionali dei prodotti culturali (compresi i menu gastronomici), dall'altro nei circuiti commerciali le mescolanze interculturali mirano a neutralizzare i conflitti tra le culture e ad occultare le differenze più che ad interpretarle: l'esempio delle immagini pubblicitarie di Benetton è molto istruttivo, come pure gli spettacoli olimpici, le feste sportive, le esposizioni universali, i festival della musica etnica.¹⁹ Queste esperienze possono creare l'illusione che viviamo una condizione d'interconnessione pacificata, dove i codici culturali sono facilmente commensurabili tra loro e non, invece, il luogo di un lavoro di traduzione e, più spesso, come aveva intravisto Gramsci, il terreno di una lotta per l'egemonia. Tuttavia, non ci sono solo le pratiche di ibridazione anestetizzanti e alienanti fabbricate da un capitalismo che assume l'aspetto multicolore del folklore locale o quello della maschera spettrale del simulacro (Jean Braudillard) o della spettacolarizzazione della società (Guy Debord) o della riduzione della realtà ad un mucchio di spezzoni di significanti irrelati (Fredric Jameson).²⁰ C'è anche la creazione deliberata di spazi di resistenza di tipo tradizionale come le culture indigene o come le reti di Internet che trasmettono un'informazione alternativa. In questi

¹⁸ Ivi, p. 269.

¹⁹ N. G. Canclini, *Gourmets multiculturales*, in «La Jornada Semanal», 5 de dicembre de 1999, www.jornada.unam.mx

²⁰ Vale la pena di rilevare che Jameson descrive l'identità postmoderna non come un processo di identificazioni contraddittorie e in competizione reciproca, che, come abbiamo visto, tende ad un punto di unificazione sempre provvisoria e contingente, ma come un'esplosione in frammenti non più ricomponibili in una catena significante. Il modello teorico con cui egli interpreta l'identità postmoderna è l'analisi lacaniana della schizofrenia come rottura della relazione biunivoca tra significato e significante. «La connessione tra questo tipo di disfunzione e la psiche dello schizofrenico si può [...] intendere mediante una doppia affermazione: in primo luogo, che l'identità personale è essa stessa l'effetto di una certa unificazione di passato e futuro con il mio presente; e, in secondo luogo, che la stessa unificazione temporale attiva rappresenta una funzione del linguaggio, o meglio ancora della proposizione, nel suo spostarsi attraverso il tempo per il suo circolo ermeneutico. Se siamo incapaci di unificare il passato, il presente e il futuro della frase, allora siamo altrettanto incapaci di unificare il passato, il presente e il futuro della nostra esperienza biografica o della nostra vita psichica. Con l'interruzione della catena significante, lo schizofrenico è perciò ridotto a un'esperienza di significanti puramente materiali o, in altre parole, di una serie di presenti puri e irrelati nel tempo» (F. Jameson, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di M. Manganelli, Fazi Editore, Roma 2007, pp. 43-44).

spazi sorgono nuovi attori sociali che sostituiscono i – o quanto meno si affiancano ai – vecchi soggetti collettivi come i partiti politici: Ong, movimenti sociali, associazioni di cittadinanza, società cooperative. In breve, le reti possono dare vita a comunità di persone che condividono la stessa concezione del mondo e della società: per esempio, essere ecologisti, punk, vegetariani, pacifisti, ecc. Questo modo inedito di partecipazione che passa attraverso i media audiovisivi spezza la dicotomia tra «società dell'informazione» e «società della conoscenza» o tra i «gutenberghiani» (cultura e scrittura alta) e i «mediatici» (immagini, materiali audiovisivi, *visual culture*), come se i media non fossero che semplici mezzi di intrattenimento o come se Internet non fosse che un mero veicolo di trasmissione di informazioni. Questa «coabitazione culturale» tra forme differenziate di comunicazione – dove coesistono e spesso confliggono tra loro i media dell'informazione, i media di intrattenimento e i media della conoscenza e dell'educazione – crea un'antropologia del tutto inedita, che potremmo definire un'*antropologia mediale*, nel senso che l'esperienza del soggetto situato nel mondo globalizzato è interamente filtrata dai media. Per rifarci ancora al lessico di Heidegger, diremo che ci troviamo di fronte al *Dasein* mediale e che l'ontologia di questo nuovo tipo di soggettività è un'ontologia mediale. Se la nostra esistenza è ormai inscritta nello spazio-tempo della simultaneità mediale, allora, come suggerisce Roger Silverston, si tratta di «pensare a noi stessi nella nostra quotidianità e nella nostra vita con i media come a nomadi, girovaghi che si muovono da luogo a luogo, da un ambiente mediale a un altro, a volte stando in più di un posto contemporaneamente, come per esempio quando vediamo la televisione o quando navighiamo in rete».²¹ Pertanto, è sbagliato interpretare questa metamorfosi delle condizioni di costituzione dell'identità alla maniera di Jameson, cioè come una passivizzazione integrale del soggetto al punto tale da non poter più distinguere tra fantasia e realtà, come se le «nostre risposte ai media» non avessero un margine di variazione da individuo a individuo, e come se non fossimo più in grado di confrontare le nostre teorie con l'esperienza o di organizzare le nostre esperienze medialità all'interno di una cornice ermeneutica individuale o collettiva.²² Infine, alla ridefinizione della vita del soggetto all'interno degli «spazi medialità» si accompagna la formazione di un nuovo spazio pubblico-politico. Non solo muta la sfera pubblica degli Stati nazionali, perché diviene polifonica e babelica, ma anche la società civile mondiale, che diventa il teatro di una pluralità di movimenti, associazioni e correnti di opinione che reclamano il diritto alla differenza, cioè il riconoscimento della loro identità. Di conseguenza, è su questo terreno che si pone la questione della multiculturalità come progetto del vivere-insieme da parte di differenti culture e quella dell'interculturalità come loro comunicazione e traduzione reciproche.

²¹ R. Silverstone, *Perché studiare i media?*, trad. it. di A. Manzato, il Mulino 2002, p. 26.

²² Ivi, pp. 29-30.

3. I limiti del concetto di reificazione

In questo nuovo spazio pubblico-politico, che potremmo definire diaspórico in rapporto alla sua duplice tendenza all'omologazione e alla differenziazione, che cosa significa la «lotta per il riconoscimento» di cui parla Honneth? Egli ritiene che la vita etica dei moderni, diversamente da quella degli antichi, deve fondarsi sulla libertà degli individui. Ma, contrariamente alla tradizione contrattualistica in tutte le sue varianti – da Hobbes a Locke, da Kant a Rawls, a Apel o a Habermas –, Honneth vuole coniugare il postulato della libertà individuale (proprio del liberalismo economico e politico) con il carattere etico sostanziale delle istituzioni pubbliche. Nel solco di un'interpretazione di Hegel che ha approfondito sempre di più e che ha arricchito di elementi mutuati dal pragmatismo di John Dewey e di George Herbert Mead²³, Honneth ha elaborato un concetto di vita etica come modello sociale di realizzazione reciproca (intersoggettiva) di libertà. Fin dalla sua opera principale, *Lotta per il riconoscimento*, il suo sforzo è consistito nel costruire una teoria «formale» della vita etica, capace di riconciliare da un lato l'istanza hegeliana di una forma di riproduzione sociale e di integrazione culturale fondata su valori ed ideali universalmente condivisi (una concezione comune del bene) e dall'altro l'istanza kantiana dell'autonomia individuale o della libertà «riflessiva» concepita sul modello dell'auto-legislazione della ragione pratica e dell'auto-realizzazione morale, ma anche il concetto di libertà che con Isaiah Berlin possiamo chiamare «negativa». A Rawls e alla tradizione contrattualistica Honneth contrappone un concetto di libertà come struttura di rapporti comunicativi, delineato da Hegel, che costituisce il «bene fondamentale (*basic good*)» di una società giusta, il quale non può essere assegnato in modo equo secondo determinati principi, poiché l'idea di giustizia delle società moderne «dipend(e) dalla misura in cui esse possono consentire a tutti i soggetti la pari partecipazione al *bene fondamentale* di questi rapporti comunicativi». ²⁴ Pertanto, nella prospettiva di Honneth lo sviluppo riuscito della soggettività (Ego) è legato al presupposto di una struttura di rapporti comunicativi intessuta di forme differenziate di riconoscimento reciproco (Ego/Alter), la cui assenza o difettosità provoca negli individui l'esperienza di un misconoscimento che li spinge alla lotta per il riconoscimento. Le sfere del riconoscimento – l'amore, il

²³ Si veda la rilettura in chiave antigiusnaturalistica e anticontrattualistica della *Filosofia del diritto* di Hegel in A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. di A. Carnevale, manifesto-libri, Roma 2003. In polemica con il concetto rawlsiano di società giusta, Honneth riprende e sviluppa la nozione hegeliana di «esserci del libero volere» alla luce di un modello comunicativo di agire sociale, nel senso che con questa espressione bisogna intendere «la totalità dei presupposti esterni, sociali o istituzionali necessari alla realizzazione della *libera volontà*» (p. 54). Meglio ancora: «Devono essere pensate come la quintessenza di un giusto ordinamento della società proprio quelle condizioni sociali o istituzionali che permettono ad ogni singolo individuo di collocarsi in rapporti comunicativi, i quali possono essere esperiti come manifestazione della propria libertà. Solo nella misura in cui i soggetti possono partecipare a simili rapporti sociali, riescono a realizzare senza costrizione la loro libertà nel mondo esterno» (*ibid.*).

²⁴ Ivi, pp. 54-55.

diritto e la solidarietà – sono sfere di intersoggettività che Honneth, sulla scorta del giovane Hegel della *Filosofia dello spirito* (1803-04) e della *Filosofia dello spirito jense* (1805-06), vale a dire sulla scorta di un Hegel spogliato della successiva metafisica speculativa, ricostruisce con l'ausilio della psicologia sociale di Mead.²⁵ Ciò che in questa sede interessa particolarmente è che la ricostruzione degli stadi di formazione della soggettività riuscita conduce Honneth a risemantizzare il problema hegeliano dell'eticità sul registro di una postulazione/formalizzazione delle relazioni di riconoscimento reciproco nella sfera familiare (e dei sentimenti privati), nella sfera giuridica e nella sfera sociale in generale. Così, al fondo del pensiero di Honneth si scopre l'idea di una «società del riconoscimento» trasparente a se stessa, che si risolve/dissolve in una spessa trama di relazioni interpersonali che riassorbe tutta l'opacità e l'inerzia dei sistemi sociali nella coscienza dell'individuo autonomo e consapevole. È una ricaduta in una variante della filosofia della coscienza e del soggetto, una ricaduta che si è aggravata nell'opera che egli ha consacrato alla reificazione, *Verdinglichun* (2005).²⁶ Beninteso, la critica di Honneth ai processi di reificazione della società contemporanea – la riduzione dei rapporti delle persone a rapporti strumentali con le cose, l'appiattimento della relazione del soggetto con i suoi propri vissuti e le sue proprie emozioni ad oggetti manipolabili o costruibili, la riduzione del rapporto con la natura ad un semplice atteggiamento neutro di “osservazione” oggettivante – coglie nel segno. In questa critica delle «patologie» della modernità egli ravvisa un'intima consonanza tra il concetto heideggeriano di «cura» (*Sorge*), quello deweyano di «partecipazione» (*involvement*) e quello di «prassi impegnata» di Lukács: per Honneth questi concetti sono la base di un interesse esistenziale verso il mondo che ci porta ad apprezzare l'importanza qualitativa che gli altri esseri umani e anche le cose hanno per la nostra vita. In quest'ottica, la relazione di riconoscimento viene considerata la relazione primordiale o “originaria” non solo di tutti i rapporti sociali, ma anche di tutte le forme cognitive ed intellettuali. È una sorta di epistemologia genetica con dei tratti di un'etica originaria che Honneth comincia a delineare a questo punto del suo percorso filosofico. Infatti, alla radice delle nostre operazioni mentali, delle nostre concatenazioni logiche e perfino delle nostre proposizioni predicative vi è una tonalità emotiva o, secondo una felice espressione di Dewey degli anni Trenta, un «pensiero qualitativo e affettivo». In sintesi, tutte le «patologie» della reificazione sono riconducibili all'«oblio» della relazione «originaria» di riconoscimento che permea tutta la trama dei rapporti sociali, così come per Heidegger l'intera storia della metafisica occidentale non è che la storia dell'«oblio» dell'Essere e per Lukács le forme della reificazione non sono che la manifestazione fenomenica delle contraddizioni della forma di merce. Ogni volta che le nostre procedure teoriche e i protocolli della nostra

²⁵ Sulle sfere del riconoscimento, cfr. in particolare il cap. V di *Lotta per il riconoscimento*, cit.

²⁶ A. Honneth, *Reificazione*, trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007.

razionalità epistemica perdono la traccia o il ricordo del loro essere l'esito di una disposizione primordiale al riconoscimento, si afferma la tendenza a percepire gli altri come cose prive di sensibilità. Quest'«amnesia» del riconoscimento – che sulle orme di Adorno che aveva elaborato la categoria di «mimesi della natura», Honneth estende agli animali e agli oggetti inanimati – costituisce il nucleo autentico di tutti i moderni processi di reificazione. Così, la nozione di reificazione si trova sovraccaricata di soggettivismo, perché la disposizione reificante degli esseri umani nasce: 1) o quando sono intrappolati in una pratica sociale in cui l'*osservazione passiva e neutrale degli altri* è divenuta un fine in sé e giunge al punto di oscurare la relazione sottostante di riconoscimento interpersonale; 2) o quando si lasciano guidare da un insieme coerente di convinzioni – un'«ideologia specifica» che s'incarna in abitudini e stereotipi – che nega il riconoscimento originario.²⁷ Questa ipertrofia della coscienza soggettiva si ripercuote sulla teoria honnethiana delle istituzioni, dal momento che il modello di libertà intersoggettiva – la struttura dei rapporti comunicativi – viene idealizzato in chiave utopica, perché elimina dalla realtà sociale tutti gli elementi di opacità, tutti i legami di eternonomia e di coazione. Non è necessario sottoscrivere la teoria di Luhmann per comprendere che le società complesse hanno bisogno di una razionalità sistemica minimale per assicurare il loro funzionamento e la loro riproduzione, così come hanno bisogno di codici comunicativi per stabilizzare le attese degli attori sociali. A questo proposito, il moderno sistema del diritto è molto significativo.²⁸ Qui si vede chiaramente che la logica delle interazioni di riconoscimento degli attori sociali non basta a spiegare la funzione che Honneth assegna al Diritto, vale a dire il riconoscimento dei diritti che consente agli individui di rapportarsi a se stessi come a persone moralmente capaci d'intendere e di volere, dal momento che i diritti suscitano in ciascuno/a la coscienza di rispettare sé stesso/a, perché ha ottenuto il rispetto di tutti gli altri. Ma, se Honneth ha ragione di rimproverare a Lukács la svalorizzazione del Diritto ad una semplice finzione sovrastrutturale attribuendola all'errore categoriale di dedurre meccanicamente le produzioni culturali dai fenomeni economici, in particolare dal feticismo della merce, tuttavia non si accorge che il Diritto può dare solo delle garanzie minimali di riconoscimento, poiché il Diritto moderno come codice comunicativo ha incorporato nella sua logica il rapporto di riconoscimento, cioè il rispetto della dignità di tutti gli uomini e di tutte le donne. Se nel sistema giuridico lo statuto degli individui non è quello di cose da «osservare» e «calcolare», ma di persone dotate di una dignità morale e di diritti di cittadinanza, questo fatto, come direbbe Mauss, è un «fatto sociale totale» che presuppone l'esistenza di pratiche sociali e di istituzioni politiche che richiedono la domanda di riconoscimento come forma di

²⁷ Ivi, cap. VI.

²⁸ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

libertà intersoggettiva. Ciò significa che elementi di dominio, di oppressione e di assoggettamento attraversano sempre la struttura storicamente data dei rapporti comunicativi. Perciò, affinché i diritti non restino lettera morta – o per allargare la grammatica dei diritti – occorre ingaggiare delle «lotte per il riconoscimento», le quali articolino il postulato morale della dignità umana nel contesto di un ordine sociale e politico segnato da rapporti di forza ben determinati. Le sfere del riconoscimento sono sempre mediate da e inscritte in congiunture storicamente surdeterminate. Tuttavia, Honneth attualmente ha scelto la strada di costruire una teoria generale del riconoscimento, una sorta di “architettonica” della ragione riconoscitiva, la cui architrave egli ha individuato nel concetto di «riconoscimento elementare». Esso si riferisce ad un’esperienza originaria, pre-riflessiva, della relazione con gli altri, ad un interesse esistenziale che precede tutte le norme e le istituzioni di riconoscimento storicamente esistenti. In termini fenomenologici, le norme e le istituzioni storiche del riconoscimento – ma anche i corrispondenti principi filosofici – sono dei «riempimenti» di questo atteggiamento pre-cognitivo.²⁹ A mio avviso, si tratta di un’autentica “svolta etica” della teoria honnethiana che conduce ad intendere l’“oblio” del riconoscimento primordiale – cioè, la reificazione – come pratiche “abituati” e “di routine” di trattamento degli altri non come persone, bensì come cose. Vale la pena rilevare che lo scambio mercantile, che Lukács considerava come la fonte principale degli atteggiamenti reificanti, per Honneth, invece, non è «un caso vero e proprio di oblio del riconoscimento primordiale», perché il rapporto contrattuale tra le due parti è un rapporto giuridico e, in quanto tale, esclude la reificazione “totale”. Quest’ultima la ritroviamo piuttosto in certe forme moderne di schiavitù come il commercio del sesso, la prostituzione coatta, lo sfruttamento del lavoro minorile. In verità, Honneth sembra dimenticare che la “differenza ontologica” tra la persona e la cosa è una relazione storica, non un dato naturale originario della coscienza etica, o, quanto meno, è una conquista precaria dell’evoluzione socio-culturale. Sicché, la “differenza ontologica” è una relazione dinamica, aperta ad un processo di costante arricchimento dei suoi contenuti e delle sue istanze, ma anche minacciata in permanenza da contestazioni che provengono da coloro che, colpiti nei loro privilegi, mirano, se non a cancellare, a ridurre l’ampiezza che essa ha guadagnato nella società e nelle istituzioni. Questo significa ancora una volta che la struttura dei rapporti comunicativi, con le rispettive sfere di riconoscimento, vive nell’intreccio costante con quella che Foucault ha definito «governamentalità», vale a dire con il composito insieme delle pratiche e delle tecnologie di sapere-potere, al punto che la “differenza ontologica” è il risultato, sempre storicamente contingente, delle «lotte per il riconoscimento» all’interno di un tale intreccio. A questo riguardo, conviene sottolineare con Ernesto Laclau che la coerenza del capitalismo

²⁹ A. Honneth, *Réification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus*, in «Esprit», n. 346, juillet 2008.

come formazione sociale non deriva dalla «semplice analisi logica delle contraddizioni implicite nella forma di merce» e la sua efficacia sociale non dipende dalla sua logica endogena, bensì dalla «sua relazione con un fuori eterogeneo che può controllare attraverso delle relazioni di potere instabili». È come dire che il dominio capitalistico non è un processo “autodeterminato”, ma, nel linguaggio di Gramsci, è «il risultato di una costruzione egemonica, sebbene la sua centralità derivi, come tutto il resto nella società, da una surdeterminazione di elementi eterogenei».³⁰ Per tale ragione, non si può ridurre, come fa Jean-Claude Michéa, il Diritto ad una funzione «analogica a quella del *Codice della strada*»³¹, tendente cioè a regolare la coesistenza pacifica della moltitudine di quelle particelle elementari che sono gli individui atomizzati. In questa visione filosofica, il Diritto è ancora una volta, come nella concezione di Lukács, l’involucro sovrastrutturale dell’economia capitalistica di mercato e quest’ultima prende il posto delle vecchie teologie che pretendono di «definire la via che l’umanità deve seguire – quella della Crescita illimitata».³² Beninteso, Michéa ha ragione di porre l’accento sulla «vocazione» del Mercato a costituirsi esso stesso come «una religione incarnata», ma ciò non implica che il Mercato possa imporre dei cambiamenti sociali in grado di garantire nuovi diritti, creare istituzioni nuove o far valere dei valori fino a quel momento calpestati. Ancor meno il Mercato possiede il monopolio della socializzazione e soprattutto, come nota Canclini, dell’interculturalità, cioè della tendenza a stabilire relazioni interculturali che attraversino tutte le società e tutte le nazioni.³³ Nelle società globalizzate della conoscenza e della comunicazione il Mercato non può rispondere alle sfide della multiculturalità (le trasformazioni cognitive e antropologiche della rivoluzione digitale) e dell’interculturalità (la traduzione, la contaminazione, l’ibridazione, ma anche il conflitto e la lotta per l’egemonia tra le culture, comprese le subculture di una stessa società). Michéa non tiene conto dell’importanza dei consumi in generale – e dei consumi simbolici e culturali, in particolare – come sistema d’integrazione e di comunicazione attraverso cui, nelle società mediatizzate, si formano le identità sociali e si dispiega una lotta per l’egemonia di certe concezioni della “vita buona” o di certi modelli di condotta su altri. È su questo terreno che incontriamo di nuovo il problema del riconoscimento, ma questa volta dal versante dei rapporti tra interculturalità, riconoscimento e capacità di donare.

³⁰ E. Laclau, *La raison populiste*, trad. fr. di J.-P. Ricard, Seuil, Paris 2008, pp. 271-72.

³¹ J.-C. Michéa, *L’empire du moindre mal*, Climats, Paris 2007, p. 36.

³² Ivi, p. 55.

³³ Michéa ha una visione unidimensionale e totalizzante (teologica?) del Mercato. «Non è il mercato attualmente [...] a monopolizzare – attraverso la sua immensa industria del divertimento e la sua onnipresente propaganda pubblicitaria – il diritto d’insegnare a tutti gli umani, a cominciare dai loro piccoli, ciò che possono sapere, ciò che devono fare e ciò che è lecito sperare? In altri termini, di predicare loro come devono vivere e le ragioni “scientifiche” per cui ogni altro modo di considerare le cose è, d’ora in poi, privo di senso?» (ivi, p. 55).

4. Le mutazioni antropologiche della tecnosocialità

Anzitutto, bisogna abbandonare l'idea liberale molto semplicistica che il consumo ha uno statuto meramente economico, mentre è, invece, un luogo strategico di formazione dell'identità dei soggetti individuali e collettivi, ove si articolano dei processi contraddittori al contempo di reificazione/alienazione e di emancipazione. Un autore come Paul Willis, esponente dei *Cultural Studies*, già in un testo della fine degli anni Settanta dimostrava che le merci possono diventare occasione di resistenza popolare, veicolo di elaborazione di contro-culture ed espressione di stili di vita alternativi.³⁴ Egli si riferiva ai *motorbike boys* e agli *hippies* che tramutavano merci di massa in elementi di costituzione del gruppo mettendo in atto, così, una critica dell'etica protestante del capitalismo e della contraddizione in essa insita consistente nel duplice imperativo di lavorare e al contempo di consumare. Il capitalismo, dunque, si nutre della sua critica, come Braudillard aveva intuito in *La società dei consumi* (1970), ma Willis sottolinea la polisemicità della stessa forma di merce chiarendo che la critica o la creatività delle pratiche non è riducibile alle intenzioni del capitale. Pertanto, «i messaggi non sono oggi tanto “inviati” e “ricevuti” quanto “fatti” nella ricezione».³⁵ Analogamente, coloro che hanno studiato il ruolo fondamentale giocato nella *Network Society* dalle nuove tecnologie della comunicazione senza fili (*wireless*), hanno evidenziato che esse hanno provocato una sorta di «cambiamento tettonico» nella formazione dell'identità degli adolescenti.³⁶ Quest'ultima non è più, se non molto parzialmente, modellata dalle strutture tradizionali della socializzazione come la famiglia, il sistema educativo, le Chiese o i media di trasmissione (come la radio e la televisione), ma dalle nuove tecnologie digitali e mobili, come i portatili, ove immagini, suoni e parole si intrecciano reciprocamente generando una trasformazione qualitativa nell'esperienza della vita quotidiana degli utenti. Canclini ha interpretato questa transizione/migrazione dai sistemi analogici ai sistemi digitali non solo come una rivoluzione tecnologica, ma come una mutazione antropologica legata alla nascita di una figura complessa, cioè quella del lettore-spettatore-internauta³⁷, i cui consumi culturali non sono più «monogamici» (la lettura fondata sul libro), ma di natura plurilinguistica e polivalente. Questa incorporazione delle tecnologie digitali nelle attività della vita quotidiana, specialmente da parte dei giovani e dei ragazzi, ha creato qualcosa che oltrepassa il dominio di ciò che i socio-

³⁴ P. Willis, *Profane Culture*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1978.

³⁵ P. Willis citato da M. Santoro e R. Sassanelli, *Lavoro simbolico e immaginazione etnografica. Intervista a Paul Willis*, in «Studi culturali», n. 2, 2008, p. 243. C'è da aggiungere solo che Willis, pur cogliendo la portata epocale delle «nuove merci culturali di massa» (l'ITV, la *popular music*, le riviste *trash*, ecc.), resta sempre dell'idea che il capitale «trova le fonti per generare un surplus di valore dalle opposizioni alla sua stessa natura» (ivi, p. 262).

³⁶ M. Castells, M. Fernández-Ardévol, J. Linchuan Qiu, A. Sey, *Mobile Communication and Society*, cit., cap. IV, p. 141.

³⁷ N. G. Canclini, *Lectores, Espectadores e Internautas*, Gedisa, Barcelona 2007.

logi chiamano “abiti culturali”, perché si tratta di uno stile di vita globale del tutto inedito, di un’autentica «sensibilità tecnosociale», la quale sta cambiando radicalmente le modalità, i valori e i fini dell’essere-nel-mondo degli umani mondializzati, e di conseguenza sta ridisegnando l’ontologia sociale del presente. Direi che siamo di fronte ad una svolta storica paragonabile a quella che Simmel scoprì quando afferrò in tutti i suoi aspetti il mondo della metropoli moderna con il suo *Nervenleben*. È importante, a questo punto, che non si intenda la *tecnosocialità* come un concetto della ragione strumentale, perché le nuove tecnologie della comunicazione non funzionano come semplici dispositivi meccanici, ma come dei “contesti” e delle “condizioni ambientali” che promuovono «dei nuovi modi di essere, delle nuove catene di valori e delle nuove sensibilità quanto al tempo, allo spazio e agli eventi della cultura».³⁸ Per usare il lessico di Heidegger, è la struttura esistenziale del *Dasein*, con la relativa ontologia sociale, che in questa svolta storica viene ad essere radicalmente modificata: il *Dasein* mediale è necessariamente mondializzato, poiché lo spazio-tempo in cui vive è quello della simultaneità e della diasporicità. Non è un caso che questa tendenza globale sia comune alle culture giovanili delle nazioni più diverse quanto alla moda, alle istituzioni sociali come la scuola e la famiglia. Accade che la gestione delle relazioni intrafamiliari si affranchi dai pregiudizi patriarcalistici, sebbene la famiglia non cessi di essere per i giovani la principale fonte di sicurezza economica e di sostegno psicologico. Ma in questa cornice le relazioni di riconoscimento non sono più classificabili, come ritiene Honneth, solo nelle sfere della famiglia, del Diritto e della stima sociale. Nella *Network Society* emerge una vera e propria «trasformazione della socialità» che, ad esempio, conduce alla «costruzione di un gruppo di pari attraverso la socialità delle reti (*networked*)».³⁹ È evidente che la socialità in questione è composta di contatti molto «selettivi» e «autodiretti» e il medium di questa socialità comprende Internet e la fonia mobile, oltre che i rapporti faccia a faccia. A questo proposito, bisogna ribadire che non abbiamo tanto a che fare con dei progressi tecnologici neutri – ancor meno con quella megamacchina della Tecnica che Heidegger chiamava *Gestell* –, quanto piuttosto con un mutamento radicale dell’esperienza e delle forme di vita, in cui ne va dell’esistenza dei soggetti e, quindi, delle dinamiche relative alla formazione delle identità individuali e collettive. Ora, il riconoscimento messo in opera attraverso i networks della socialità è fondato sulla scelta e sull’affinità dei gusti, delle opinioni, delle mode, dei consumi simbolici. In questa prospettiva, il concetto honnethiano di «reificazione» appare troppo ristretto e perfino deviante, poiché non tiene conto che nella socialità dei networks le relazioni di riconoscimento sono alimentate da pratiche sociali in cui l’identità individuale e l’identità collettiva si intrecciano

³⁸ M. Castells, M. Fernández-Ardèvol, J. Linchuan Qiu, A. Sey, *Mobile Communication and Society*, cit., p. 142.

³⁹ Ivi, p. 143.

reciprocamente: ad esempio, il gruppo dei pari si consolida condividendo dei valori e dei codici comunicativi come un certo linguaggio o certi modi d'inviare i messaggi o certe forme espressive. È sorprendente che da un lato queste tendenze delle culture giovanili abbattano le frontiere degli Stati e delle nazioni muovendosi nella direzione di un sapere multiculturale ed interculturale, e dall'altro ci sia «*un rafforzamento dell'identità individuale*» come caratteristica di questa identità collettiva dei giovani», perché «ciò che distingue la cultura giovanile contemporanea è l'affermazione di ogni individuo che condivide quella cultura: è una comunità di individui». ⁴⁰ I teorici della *Network Society* certamente esagerano gli aspetti positivi delle nuove tecnologie della comunicazione senza fili (*wireless*) e non vedono la connotazione retorica e ideologica della loro concezione, ma non vi è dubbio che esse sono la forma fondamentale attraverso cui i giovani conquistano la loro autonomia in tutte le dimensioni della propria vita e, quindi, sono il terreno sul quale le relazioni di riconoscimento possono affermarsi e fiorire, o fallire se la logica del Mercato dovesse essere l'unico criterio di razionalità con cui valutare il valore d'uso di quelle tecnologie.

5. *Economia e diritti alla cultura*

Per fortuna il Mercato non può mai totalizzare come in un blocco monolitico e privo di contraddizioni le istanze della multiculturalità e dell'interculturalità che sono legate alla rivoluzione digitale e ai processi della globalizzazione. Due sono i problemi cruciali che i teorici della *Network Society* sottovalutano. In primo luogo, come insiste Canclini, nelle società della conoscenza, che sono anche delle società multiculturali, lo sviluppo della cultura non può risolversi nella preservazione e nel consolidamento di una tradizione nazionale. «Lo sviluppo più produttivo è quello che valorizza la ricchezza delle differenze, incoraggia la comunicazione e lo scambio – interno e con il mondo esterno – e aiuta a ridurre le diseguaglianze». ⁴¹ Nell'epoca della mondializzazione la disuguaglianza sociale assume il volto dell'esclusione dalla conoscenza e dall'informazione. Qui abbiamo a che fare con una forma inedita di “reificazione”, intesa nell'accezione dell'«oblio» del riconoscimento di cui parla Honneth. Da un lato, si riproduce in termini nuovi la condizione dell'*essere straniero* – sulla cui importanza nelle società moderne, come è noto, Simmel aveva richiamato l'attenzione –, perché gli adulti che sperimentano le difficoltà delle nuove tecnologie avvertono la sensazione di un'estraneità, per quanto metaforica, nei confronti del mondo circostante (dove la relazione di riconoscimento viene di colpo lacerata, come se il mondo non riconoscesse più questi soggetti come soggetti a pieno titolo). In tal caso, la divisione tra “noi” e “loro”, tra “autoctoni” e stranieri,

⁴⁰ Ivi, p. 144.

⁴¹ Canclini, “Todos tienen cultura: ¿quiénes puedes desarrollarla?”, conferenza del 24 febbraio 2005, <http://www.iadb.org/biz/ppt/0202405canclini.pdf>

taglia trasversalmente le generazioni, dove gli “autoctoni” sono i più giovani e gli stranieri sono le persone più anziane. Dall’altro, la “reificazione” si rivela nella configurazione dei rapporti tra lo sviluppo economico e la cultura, soprattutto nella costruzione della cittadinanza. Nell’epoca in cui la cultura è divenuta un’impresa industriale e obbedisce alla logica del mercato, ciò che Adorno non aveva colto nella sua analisi dei processi della “razionalizzazione” capitalistica, è il fatto che i diritti culturali acquistano sempre più importanza. Infatti, i diritti culturali non sono solo quelli del territorio, della lingua e dell’educazione, ma soprattutto quelli che Canclini chiama i «diritti connettivi (*derechos conectivos*)», vale a dire i diritti all’accesso ai circuiti della comunicazione e agli apparati della produzione/circolazione delle conoscenze.⁴² In ciò si vede che il concetto di cultura è molto complesso, perché abbraccia sia il *diritto alla differenza* delle culture delle minoranze, specialmente delle comunità degli immigrati, sia il *diritto all’integrazione*, sia il *diritto a politiche di giustizia sociale*. Il “diritto alla connessione” – che garantisce la partecipazione alle reti di scambio, di comunicazione e di formazione – rientra, dunque, a pieno titolo nei diritti culturali. Il misconoscimento di questo diritto crea nuove forme di disuguaglianza sociale, accanto alle altre distinzioni di classe, di status, di genere o di altro tipo. Regioni intere del pianeta si trovano ancora al di fuori del sistema delle reti: sono le aree «dis-connesse», le quali sono discontinue sul piano dello spazio e della cultura. Come ha osservato Castells, esse comprendono le *inner cities* americane, le *banlieues* francesi, così come le bidonvilles africane e le aree rurali povere della Cina e dell’India.⁴³ Ma, a ben guardare, i «diritti connettivi» possono essere definiti anche *diritti interculturali*, se è vero che viviamo in un’epoca per antonomasia interculturale, nel senso che lo stesso Canclini ha spiegato, cioè che «siamo abitati da voci e gusti eterogenei» fino al punto che si può dire che «siamo interculturali nella nostra stessa vita interiore».⁴⁴ A maggior ragione occorre oggi ravvivare gli ideali della tradizione democratica – libertà, eguaglianza, solidarietà – attraverso politiche pubbliche volte a ridurre il *digital divide* e a promuovere forme inedite di “coabitazione culturale”. È appena il caso di ricordare che queste politiche pubbliche non sarebbero altro che la prosecuzione degli ideali repubblicani, e dello spirito dei Lumi in particolare, ma anche degli ideali associativi e cooperativi del movimento operaio del XIX e del XX secolo.⁴⁵ Si tratta ovviamente di intendere la nozione di «coabitazione culturale» in un’accezione nient’affatto ristretta, come se si dovessero semplicemente preservare le differenze delle culture e tra le cul-

⁴² *Ibid.*

⁴³ M. Castells, *La société en réseaux. L’ère de l’informatique*, Fayard, Paris 1998.

⁴⁴ N. G. Canclini, «Alteridad», lemma del *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra, M. J. Devillard (a cura di), Madrid, Editorial Complutense 2007, p. 8.

⁴⁵ Cfr. «Revue du MAUSS», n. 16, II sem., 2000, numero molto importante consacrato a *L’autre socialisme. Entre utilitarisme et totalitarisme*.

ture o la pluralità delle concezioni del bene degli individui e dei gruppi sociali. Questa versione separatista e comunitarista della differenza – e della «coabitazione culturale» – ha caratterizzato un’ideologia del multiculturalismo che ha mostrato tutti i suoi limiti e contraddizioni.⁴⁶ Infatti, le nuove tecnologie oggi hanno favorito il rimodellamento delle culture nazionali e la trasformazione delle nazioni in luoghi in cui s’incrociano differenti sistemi culturali, e in cui s’incontrano differenti codici simbolici, differenti stili di vita e differenti gusti artistici, mescolandosi e spesso lottando per l’egemonia dell’uno sull’altro. Insomma, le situazioni della multiculturalità e dell’interculturalità, associate a questa «coabitazione», non incoraggiano la chiusura identitaria delle culture, ma piuttosto la contaminazione. In questo quadro, sarebbe un grave errore categoriale interpretare la tendenza alla «transnazionalizzazione delle culture nazionali – che è anche una de-territorializzazione (Deleuze) – come una vittoria definitiva riportata dal Mercato e dalla sua logica omogeneizzante. La novità sta nel fatto che anche le multinazionali adottano strategie di differenziazione produttiva e commerciale, per cui si costituiscono dei segmenti mondializzati di utenti che condividono gli stessi *habitus* e gli stessi gusti: i giovani, le persone anziane, i magri, i ciclisti, ecc.⁴⁷ Proprio per questa ragione la lotta per il riconoscimento oggi, in un mondo globalizzato, deve rideclinarsi come *lotta per una interculturalità democratica*⁴⁸ o, come amo dire, per una “democrazia multiculturale”, in cui le differenze, lungi dall’isolarsi in frontiere artificiali ed incommensurabili, apprendano l’arte di comprendersi, di conoscersi a vicenda e di vivere insieme in un progetto comune, che ovviamente va rinegoziato incessantemente. All’interno della globalizzazione si dà, dunque, una dialettica aspra tra omogeneizzazione e differenziazione, che al contempo conduce alla convergenza degli *habitus* culturali e al mantenimento, e perfino al rafforzamento, di livelli diseguali di vita. Entro questa dialettica, ove si sovrappongono processi di segmentazione e di ibridazione interculturale, le identità nazionali, regionali ed etniche si ridefiniscono in uno spazio di «comunicazione multicontestuale», in cui nascono relazioni di scambio e di ibridazione, ma anche di rottura e di conflitto tra sistemi locali e sistemi globali, tra culture territoriali (che oppongono resistenza al cambiamento) e le nuove tecnologie di «ingegneria culturale». Sotto questa luce, le identità appaiono come processi di negoziazione, di compromesso e di transazione o, come afferma Canclini con una formula felice, come un processo di «co-produzione» che attraversa non solo le culture nazionali nelle loro interazioni reciproche, ma anche gli stessi soggetti individualmente considerati.

⁴⁶ Mi sono occupato di questa problematica nel mio libro, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

⁴⁷ N. G. Canclini, *Consumidores y Ciudadanos*, cit., cap. 5.

⁴⁸ N. G. Canclini, «Alteridad», cit., p. 9.

6. Culture e paradigma del dono

La teoria del dono – del triplice obbligo di donare/ricevere/restituire – ci offre gli strumenti epistemologici più adeguati per comprendere le dinamiche dello sviluppo e dell'ibridazione interculturale. Il «*métissage*» non è, come ritiene Michéa, un altro nome dell'«unificazione giuridica e mercantile dell'umanità», di un mondo «integralmente uniformizzato», dove l'Altro è «mero oggetto di consumo turistico e di strumentalizzazioni diverse». ⁴⁹ Sottovalutare il fatto che le trasformazioni della globalizzazione non sono solo di natura economica e finanziaria, ma anche di natura multi- ed interculturale, conduce a non comprendere che oggi tra cultura e sviluppo (e soprattutto lo sviluppo sostenibile) c'è un nesso molto stretto. È evidente che in questo caso cultura non è solo tutto ciò che asseconda lo sviluppo come l'educazione, la salute, il rispetto dei diritti umani, le politiche di promozione delle *capabilities* (Amartya Sen) o, come rileva il quasi-manifesto istituzionalista: «Verso un'altra scienza economica (e dunque un altro mondo?)», la cultura delle istituzioni, dal momento che non esiste alcun *one best way* né sincronico né diacronico in materia di istituzioni. ⁵⁰ E non è superfluo sottolineare che il concetto di cultura, anche nella *Network Society*, non può essere del tutto staccata dalla nazione (beninteso, un concetto intrinsecamente pluralista e non monolitico di nazione): sia le comunità degli immigrati, sia lo Stato-nazione vero e proprio. Parafrasando una formula di Mauss ⁵¹, potremmo dire che la cultura è indissociabile dall'esistenza delle nazioni, benché Mauss abbia avuto perfettamente coscienza che almeno a cominciare dalla Grande Guerra viviamo ormai nell'epoca dell'«inter-nazione» o, come diremmo oggi, della multiculturalità e dell'interculturalità. Qui la riflessione di Gramsci sulla portata della cultura – o delle culture – nella costruzione dell'egemonia politica risulta ancora attuale. La critica del «nazionalismo metodologico» non può oscurare il fatto che lo Stato-nazione, benché sia stata minata la sua centralità, resta ancora il luogo fondamentale in cui si annodano le lotte per il riconoscimento, in cui si esercita la mediazione tra gli interessi (la redistribuzione della ricchezza) e in cui si deliberano le politiche pubbliche (dell'educazione, della salute, dell'accesso ai beni comunicativi e interattivi: in breve, le politiche della cittadinanza). La grande sfida della globalizzazione è anche quella di costruire le istituzioni dell'«inter-nazione» – politiche, giuridiche ed economiche – in grado di imbrigliare la «bestia selvaggia» del mercato, per adoperare un'espressione di Hegel, cioè in grado di prevenire i rischi e le cata-

⁴⁹ J.-C. Michéa, *L'empire du moindre mal*, cit., pp. 82-83. P. Bourdieu e L. Wacquant, a loro volta, hanno parlato del multiculturalismo come di una «nuova vulgata planetaria», in *Il pensiero unico al tempo della rete*, supplemento di «Le Monde diplomatique/il manifesto», 2004.

⁵⁰ «Revue du MAUSS», n. 30, II sem., 2007, p. 41.

⁵¹ «Il socialismo è legato all'esistenza delle nazioni; esso non sarebbe stato possibile prima della loro formazione» (M. Mauss, «Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation», in Id., *Écrits politiques, textes réunis et présentés par M. Fournier, Fayard, Paris 1997*, p. 260).

strofi a cui è esposta la società-mondo, e di redistribuire la ricchezza in conformità ad una «clausola antisacrificale» che vada a beneficio dei più svantaggiati. Pertanto, occorre elaborare un approccio non solo economico alla cultura, tale che non la schiacci sulla logica mercantile delle megacorporazioni delle arti, del cinema e dell'industria del libro, ma che protegga la produzione culturale endogena nella sua pluralità e specificità (comprese ovviamente le dimensioni ecologiche dei territori), e che metta in primo piano la trasversalità che la cultura intrattiene con le altre sfere della vita sociale e con le altre culture e subculture. *Nella società planetaria tutte le culture sono alla ricerca del riconoscimento.* A questo proposito, estendendo alle culture un'intuizione di Caillé riferita ai soggetti individuali ed istituzionali, possiamo avanzare la tesi seguente: *il valore delle culture è misurabile in rapporto alla loro capacità di donare.*⁵² In questo caso, la misura del valore oltrepassa i limiti della distinzione tra «l'insieme dei doni che esse hanno effettivamente fatto» da un lato e le «loro potenzialità di dono» dall'altro. Meglio ancora, potremmo dire che tutte le culture, specialmente quelle che finora hanno conosciuto la dominazione colonialista ed imperialista, aspirano ad essere riconosciute nella loro capacità di donare, di essere considerate a pieno titolo nel ciclo donare/ricevere/restituire e non guardate, invece, come soggetti condannati ad una situazione permanente di debito reale e simbolico. Infatti, attraverso l'inferiorizzazione delle culture altre i popoli donatori si sono autocelebrati, nel loro immaginario coloniale, come «i donanti, cioè coloro che donano sempre senza mai ricevere» e così essi «non si aspettano più alcun riconoscimento da parte di coloro che ricevono».⁵³ Per questa ragione i popoli dominati reclamano oggi il riconoscimento del valore insostituibile ed unico delle loro culture nell'ambito della/delle civiltà: una situazione che implica la possibilità dell'ibridazione, della traduzione e di un dialogo, ma al contempo una lotta per l'egemonia che potrebbe avere esiti tragici, se non la si incanala nel solco di un *agôn* democratico. I due processi si intersecano o, come anche potremmo dire, sono due facce della stessa medaglia. Se ogni cultura vuol fare valere il suo apporto creativo alla famiglia umana, cioè il dono di qualcosa che ha a che fare con la pluralità e la diversità umana (opere d'arte, manufatti, simboli religiosi, codici di comportamento, ecc.), essa deve necessariamente impegnare una lotta per il riconoscimento al fine di contrastare la cultura dominante e affermare la sua posizione nel mondo, la sua «visione» della realtà. Nel dono c'è sempre dell'*agôn*, il desiderio di prestigio e di primato. Ma rispetto alla dialettica hegeliana del riconoscimento descritta da Kojève, che culmina nella lotta mortale tra i contendenti e nella conseguente gerarchia signore/schiavo, nell'*agôn* odierno ci sono tutte le premesse perché preval-

⁵² A. Caillé, «Riconoscimento e Sociologia», in Id. (a cura di), *La quête de reconnaissance*. La Découverte, Paris 2007: cfr. la traduzione italiana in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

⁵³ J. Rémy – A. Caillé, *Ne vous demandez pas ce que vous pouvez faire pour l'Afrique...*, in «Revue du MAUSS permanente», 18 agosto, <http://www.journaldumauss.net>

ga il dono dell'alleanza e dell'intesa reciproca. Non a caso nel momento attuale, con il trionfo della globalizzazione, in cui i paesi più avvantaggiati hanno imposto a tutti gli altri il proprio modello di sviluppo come universale e giusto (il cosiddetto "*Washington's consensus*"), la lotta per il riconoscimento ha cambiato registro e si dispiega in prima istanza sul versante culturale. Per riprendere una suggestione di Rémy, si potrebbe dire che nell'era della globalizzazione con la supremazia del capitale finanziario i paesi dominati e (considerati) economicamente "arretrati" hanno smesso di contestare il debito verso i paesi dominanti, rivendicando il dono misurabile di una ricchezza che essi producevano e grazie alla quale «i dominanti dovevano loro qualcosa».⁵⁴ Come nelle società nazionali, così a livello internazionale si registra una situazione di un «debito di troppo»⁵⁵ che condanna i paesi dominati alla rottura del ciclo del dono, nel momento in cui i paesi dominanti si autocomprendono come società che non hanno nulla da ricevere da loro, ma tutto da dare. Un atteggiamento che è il sintomo di una superiorità arrogante che assegna ai dominati il ruolo perpetuo dei debitori. Da qui il risentimento e il desiderio di un risarcimento simbolico di questi paesi come "reazione" all'impossibilità di far circolare il debito, di rovesciare la posizione di semplici donatori. A maggior ragione, in un simile contesto, la lotta per il riconoscimento diviene lotta per il riconoscimento di un'identità culturale: un popolo, una nazione, una comunità particolare, che non solo si oppongono alla stigmatizzazione di cui sono vittime, ma vogliono anche affermare, prima della loro "utilità sociale", il loro modo di essere-nel-mondo, di vivere e di abitare la Terra. Questa auto-affermazione, quando non viene valorizzata nel ciclo del dono, corre il rischio di assumere la forma di una teologia politica in cui la religione con le sue credenze, i suoi simboli, le sue pratiche occupa, svuotandolo della sua autonomia, il posto del politico. Naturalmente, la capacità di donare di una cultura è legata alla sua capacità di stringere "alleanze" con le altre culture o, come rileva Hannah Arendt, alla sua capacità di «trasformare i nemici di ieri negli alleati di domani». Tutt'altra logica, dunque, da quella schmittiana amico/nemico: una grammatica dell'alleanza, dell'intesa, della negoziazione al cui interno ci sono anche momenti di conflitto e di dissidio.

Ma nelle nostre società multiculturali riconoscere la capacità di donare di una cultura non è un gesto semplice o retorico. Essa richiede una sorta di rivoluzione copernicana della razionalità occidentale in modo che quest'ultima abbia il coraggio di adottare un atteggiamento autocritico verso se stessa e verso la propria storia, verso le imprese di dominio e di sradicamento delle culture altre. Ciò che Max Weber chiamava «razionalismo occidentale» non è un processo innocente e senza contraddizioni, come l'ideologia del progresso ha voluto far credere. Per questo le apologie che autori

⁵⁴ J. Rémy, *La dette en trop. Face à la domination postcoloniale*, in «Revue du MAUSS», n. 28, 2006, II sem., p. 261.

⁵⁵ *Ibid.*

come John Searle propongono della «tradizione razionalista occidentale» nei termini di un complesso di canoni dogmatici e transculturali – verità, oggettività, logica formale, razionalità procedurale – sono quanto meno sospette.⁵⁶ Stringere “alleanze” vuol dire ricostruire la propria identità storica accogliendo le voci delle altre culture che erano state ridotte al silenzio e, quindi, dare lo spazio necessario al funzionamento del ciclo del dono. In termini epistemologici, la posta in gioco del «dono dell'alleanza» da parte dell'Occidente è l'elaborazione di un universalismo di tipo nuovo, cioè la costruzione di un “universale” consensuale simile al giudizio riflettente della terza *Critica* di Kant. In questa prospettiva, il ciclo del dono non può non incoraggiare i processi di ibridazione, traduzione e negoziazione tra le culture diffuse dalla *Network Society* allargando e rafforzando le reti autonome della società civile mondiale, quegli «spazi primari e secondari» attraverso cui si rinnova incessantemente il movimento dell'«invenzione democratica», quel movimento, come afferma Caillé, «attraverso il quale tutti si donano a tutti».⁵⁷ Come dimostra il caso della recente rivolta della Corea del Sud contro il presidente Lee Myeon-Bak e l'accordo di libero scambio da lui stipulato con gli Stati Uniti, Internet e i nuovi mezzi di comunicazione possono giocare un ruolo relevantissimo nella mobilitazione politica dei cittadini. Passa anche attraverso queste nuove forme di comunicazione/informazione la ridefinizione del paradigma del politico come «ad-socializzazione» e come «dono di alleanza». È, in breve, la via della multiculturalità e dell'interculturalità, che, perché non venga abbandonata alla logica del mercato, è necessario fondare su politiche appropriate, cioè in grado di coniugare i diritti alla differenza e la solidarietà civica: una solidarietà che vada al di là del «dono secondario»⁵⁸ messo in atto dal welfare state e che, invece, includa i nuovi venuti, coloro che finora sono stati esclusi dal patto politico. In modo che questi ultimi possano sentirsi non come eterni debitori, ma riconosciuti come donatari legittimi nei confronti della comunità politico-giuridica nel suo insieme.

⁵⁶ J. R. Searle, *Rationality and Realism. What is at Stake*, in «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences», vol. 122, n. 4, Fall 1993.

⁵⁷ A. Caillé, “Don et association”, cit., p. 82.

⁵⁸ *Ibid.*