



ANNO 4 • Gennaio-Dicembre 2008

RIVISTA
DI PRATICA FILOSOFICA
E DI SCIENZE UMANE

post filosofie

a cura del
SEMINARIO
PERMANENTE
DI FILOSOFIA
dell'Università
degli Studi di Bari

INTERCULTURALITÀ
E RICONOSCIMENTO



CACUCCI
EDITORE

INTERCULTURALITÀ E RICONOSCIMENTO

post-filosofie

5

La rivista vuol essere un luogo aperto di interrogazione, di confronto e di critica delle scienze del nostro tempo, soprattutto di quelle scienze nei cui paradigmi epistemologici e nelle cui tradizioni di ricerca si è sedimentato il sapere dell'umano con le sue forme peculiari di razionalità. Riteniamo che oggi la pratica della filosofia non possa ridursi ad una "ruminazione" storiografica fine a se stessa, ma debba incontrare sul suo stesso terreno gli archivi e le sfide del tempo. Sotto questo profilo, il prefisso "post-", per quanto inflazionato, allude da un lato al pluralismo degli orientamenti e delle prospettive filosofiche come un dato di fatto incontestabile della nostra attualità, dall'altro ad un movimento di torsione interna alla tradizione filosofica nella ricerca di nuovi linguaggi e di nuove categorie in grado di pensare e comprendere il nostro presente. Su questo punto siamo d'accordo con Deleuze e Guattari quando affermano che "non si può ridurre la filosofia alla propria storia, perché la filosofia non smette di divincolarsene per creare nuovi concetti che pur ricadendovi non ne derivano" (G. Deleuze - F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*). Si tratta di intraprendere un lavoro di delimitazione critica della storia della filosofia (e, dunque, della metafisica) che non sia fine a stesso, vale a dire tale che non sfoci né in una ripetizione tautologica del medesimo (come avviene in Heidegger), né in una mera ricostruzione delle branche speciali in cui la pratica filosofica si è via via strutturata (ontologia, gnoseologia, etica e così via) diventando così una disciplina accademica. Il lavoro di delimitazione critica consiste nell'accettare le sfide del pensiero e del mondo in cui viviamo sul terreno della sperimentazione filosofica facendo emergere volta per volta la fecondità e i limiti dei concetti che la pratica filosofica ci ha trasmesso. Così intesa, la pratica filosofica conserva la sua connotazione intrinseca di sapere storico (per riprendere un'espressione cara a Eugenio Garin), ma in un'accezione pregnante rispetto al rischio sempre incombente di una sua museificazione o riduzione a mero reperto erudito. In questo orizzonte, il filosofo si troverà ad affrontare, a nostro avviso, almeno tre compiti: 1) riattraversare con un approccio critico-genealogico, e a partire dalle aporie del presente, il processo storico che dalla nascita della filosofia in Grecia ha condotto alla proliferazione delle conoscenze specialistiche proprie delle scienze umane o sociali: dal politico al religioso, dal sociale al giuridico, dall'economico allo psicologico; 2) esplorare il retroterra filosofico (metafisico, scientifico, teologico-politico), da cui è sorta e si è sviluppata la concettualità diffusa della nostra epoca, a cominciare da parole-chiave come "democrazia", "cittadinanza", "diritti umani", "multiculturalismo", ecc.; 3) raccogliere ed elaborare sul piano della teoria le istanze di verità e di giustizia che provengono da un mondo "uscito fuori dai gangli", mantenendo accesa la debole luce della ragione e dell'utopia.

Roberto Finelli e Francesco Fistetti

RIVISTA
DI PRATICA FILOSOFICA
E DI SCIENZE UMANE

*post
filosofie*

a cura del
SEMINARIO
PERMANENTE
DI FILOSOFIA
dell'Università
degli Studi di Bari

INTERCULTURALITÀ
E RICONOSCIMENTO



CACUCCI
EDITORE

RIVISTA ANNUALE

Direttori: Roberto FINELLI e Francesco FISTETTI

Comitato direttivo:

Francesco FISTETTI (direttore responsabile)

Roberto FINELLI (co-direttore)

Francesca R. RECCHIA LUCIANI (direttore editoriale)

COMITATO SCIENTIFICO:

Bruno ACCARINO

Bethania ASSY

Pietro BERALDI

Giuseppe CACCIATORE

Domenico CHIANESE

Pietro COSTA

Antonio DE SIMONE

Domenico DI IASIO

Piero DI GIOVANNI

Francesco DONADIO

Maria Rosaria EGIDI

Domenico M. FAZIO

Simona FORTI

Vanna GESSA KUROTSCHKA

Fabrizio LOMONACO

Romano MADERA

Mario MANFREDI

Edoardo MASSIMILLA

Fabio MINAZZI

Salvatore NATOLI

Mario PERNIOLA

Stefano PETRUCCIANI

Furio SEMERARI

Marcello STRAZZERI

Andrea TAGLIAPIETRA

Questo numero è stato curato da Francesca R. Recchia Luciani

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Rosaria De Bartolo, Arcangelo Di Canio

Indirizzo:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Scienze filosofiche

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I - 70100 BARI

Tel. 080 5714164

email: f.recchialuciani@filosofia.uniba.it

oppure f.fistetti@lettere.uniba.it.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2009 Cacucci Editore - Bari

Via Nicolai, 39 - 70122 Bari – Tel. 080/5214220

<http://www.cacuccieditore.it> e-mail: info@cacucci.it

Ai sensi della legge sui diritti d'Autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazioni o altro, senza il consenso dell'autore e dell'editore.

INDICE

Introduzione di Francesco FISTETTI	5
Manifesto per un circolo dei professori e dei ricercatori scomparsi	9
ALAIN CAILLÉ Introduzione a AA.VV., <i>La Quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total</i>	15
ALAIN CAILLÉ Riconoscimento e sociologia	21
FRANCESCO FISTETTI È possibile una società del riconoscimento? un dialogo con Néstor García Canclini, Axel Honneth e Alain Caillé	41
BARBARA HENRY Multiculturalismo e misconoscimenti. Prospettive della filosofia politica e del diritto	63
ALBERTO PIRNI Tra accettazione e approvazione: dimensioni normative del riconoscimento	77
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI Nuove ermeneutiche del conflitto sociale tra redistribuzione, riconoscimento e dono: Caillé e oltre	93

PHILIPPE CHANIAL

Spazio pubblico, questione sociale e associazioni 109

IRENE STRAZZERI

“Chi o cosa deve essere riconosciuto? e da chi?”

Il contributo di Herbert Mead 123

INTRODUZIONE

In questo numero della rivista confluiscono i materiali di riflessione della giornata di studi organizzata a Bari il 17 aprile dell'anno scorso, incentrati sulla problematica "Interculturalità e Riconoscimento", a cui hanno partecipato alcuni studiosi, italiani e stranieri, che più di altri negli ultimi anni hanno messo a fuoco il tema del riconoscimento così come si è andato sviluppando all'interno di una letteratura internazionale molto articolata sia dal punto di vista geografico sia per la molteplicità degli approcci filosofici e scientifici: da Charles Taylor ad Axel Honneth, da Paul Ricoeur a Jürgen Habermas, da Nancy Fraser a Judith Butler, fino ai nostri amici francesi raccolti attorno alla «Revue du MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali)», dei quali Alain Caillé, che ne è il direttore fin dal 1981 e Philippe Chanial, che è uno degli animatori più vivaci (del quale pubblichiamo un saggio sull'attualità della tradizione associazionista del socialismo francese), entrambi presenti alla discussione barese. Si è trattato di un'occasione preziosa non solo perché ci ha consentito di trarre un bilancio del Cofin-PRIN 2005 che vede impegnati un certo numero di studiosi baresi in un comune programma di ricerca con le Università di Napoli e di Cagliari, ma anche perché ha avviato una prima verifica sul lavoro filosofico che da almeno un triennio Finelli, Recchia Luciani ed io stiamo portando avanti, da quando cioè abbiamo dato vita come Seminario Permanente di Filosofia alla rivista «Postfilosofie», giunta ora al suo quinto numero. Mi limito semplicemente a richiamare i titoli dei numeri monografici finora pubblicati: *Riconoscimento/Misconoscimento*, *Identità/Alterità/Riconoscimento*, *Multiculturalismo*, *Riconoscimento*, *Dialettica e Fenomenologia a duecent'anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Al tema del riconoscimento nel 2004 (primo semestre), la «Revue du MAUSS» dedicò un numero speciale, mentre un libro a più mani sotto la direzione di Caillé, frutto di un convegno di sociologi francesi nel dicembre del 2006, è uscito

nell'ottobre del 2007 presso le edizioni della Découverte, *La quête de la reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. In questo numero pubblichiamo il saggio di Caillé in esso contenuto, intitolato "Reconnaissance et sociologie", in cui l'autore, imboccando una strada molto originale, tenta di articolare la teoria del riconoscimento sulla teoria maussiana del dono. «Lottare per essere riconosciuti – egli argomenta – non vuol dire altro che lottare per vedersi riconoscere, attribuire o imputare un valore: Ma quale valore? È esattamente questa *la questione*». Su questo interrogativo Caillé innesta la tesi, ispirata a Marcel Mauss, secondo cui è la *capacità di donare* che misura il valore non solo di un individuo, ma anche di un soggetto sociale e collettivo, comprese le istituzioni, pubbliche o private che siano. Ma aggiungerei che anche il valore delle culture si misura dalla loro capacità di donare, di aprirsi all'altro e di accogliere l'estraneo. Di qui l'importanza di tracciare delle distinzioni concettuali rigorose, in conformità alla loro semantica storica, di concetti come quelli di multiculturalità e di multiculturalismo, che spesso vengono erroneamente sovrapposti ed identificati. Infatti, se il termine multiculturalismo è ormai una vera e propria enciclopedia di lemmi e di declinazioni semantiche, che si richiamano a filosofie e concezioni del mondo le più diverse e perfino talvolta antitetiche (come chiariscono molto bene i saggi di B. Henry e di A. Pirni), multiculturalità ha un'area di significati che, per quanto tangenziale con il primo, designa, invece, la tendenza epistemologica e al contempo pratico-morale all'incontro tra culture diverse, intese queste ultime non solo come sinonimo di civiltà, ma anche come insieme di saperi tecnologici e della vita quotidiana che nel mondo globale si mescolano e si ibridano reciprocamente. Per non dire che il multiculturalismo è stato oggetto di condanna da parte del papa Benedetto XVI nella recente sua lettera indirizzata a Marcello Pera, nella quale il pontefice sostiene a chiare lettere che non è possibile il dialogo interreligioso, perché esso «mette tra parentesi la propria fede» e per scongiurare un simile pericolo bisogna, a suo avviso, accontentarsi del «dialogo interculturale», inteso tuttavia nell'accezione ristretta di un «confronto pubblico sulle conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo».¹ Ma il fatto è che tutte le culture – moderne o tradizionali, religiose o secolari che siano – sono culture di frontiera, nonostante tutti i muri, i confini o i limiti che si vogliono innalzare come marcatori identitari. Inoltre, le trasformazioni della società della conoscenza e dell'informazione hanno modificato la struttura dell'essere-nel-mondo al punto che si può dire, in termini heideggeriani, che siamo di fronte all'emergere del *Dasein* mediale, cioè di un soggetto la cui identità è strutturata e filtrata dalle culture e al contempo dai media della comunicazione. Sotto questo profilo, l'interculturalità non è solo il tema filosofico e delle scienze politiche, sociali ed antropologiche che più esprime le contraddizioni di quella grande e tumultuosa corrente della storia divenuta ormai storia cosmopolitica che è la globalizzazione, ma è

¹ M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano 2008, pp. 1-2.

il modo di essere del soggetto/identità nell'epoca presente. Per dirla con Canclini, oggi è la nostra stessa «intimità» ad essere interculturale, l'esito polifonico di una moltitudine di voci e di culture sempre alla ricerca di un ordine provvisorio, di un equilibrio sempre minacciato, di un'armonia mai definitiva. In questa prospettiva, ben si comprende perché la distinzione tra civiltà e barbarie potrà essere volta a volta tracciata a partire dalla capacità di donare delle culture, in primo luogo dalla capacità di donare da parte della nostra cultura. A questo proposito, è fin troppo facile constatare, come fa Todorov, che «numerose popolazioni si considerano le sole pienamente umane, e respingono gli stranieri al di fuori dell'umanità».² Da questo postulato Todorov ricava due corollari importanti: 1) che il rifiuto di riconoscere culture/visioni del mondo diverse dalla nostra «ci strappa dall'universalità umana e ci avvicina al polo estremo della barbarie», mentre il riconoscimento delle altre culture ci fa avanzare sulla strada della «civiltà» che impara a vedere nelle differenze un fondo comune di umanità³; 2) che la superiorità di una cultura si misura dalla capacità non solo di prendere coscienza delle sue tradizioni, ma al contempo di sapersene distanziare con atteggiamento critico e autoriflessivo.⁴ Naturalmente consiste in ciò la superiorità della cultura occidentale, come Todorov sottintende e come esplicitamente afferma, invece, J. Dewitte, che per questo invita a recuperare l'«orgoglio» e la «fierezza» dell'essere europei.⁵ Rispetto a queste posizioni velatamente etnocentriche, l'approccio della teoria del dono introduce uno scarto epistemologico che deriva dal ricordarci non solo la «violenza simbolica» che la cultura occidentale ha esercitato sulle altre culture, ma soprattutto il fatto che tutte le culture vanno immerse nel circolo virtuoso di donare/ricevere/restituire e, dunque, vanno poste nelle condizioni storiche ed epistemiche di «donare» agli altri ciò che hanno di unico e di specifico, cioè vanno situate concretamente (cioè, attraverso misure politiche, economiche e sociali) in una prospettiva di reciprocità – e strappate all'asimmetria in cui spesso sono confinate – al fine di essere riconosciute e di poter a loro volta riconoscere, di ricevere e di donare, di accettare e di contraccambiare. C'è in ciò un obbligo etico-politico – e filosofico – affinché l'altro eserciti la reciprocità verso di noi. Senza dubbio, una grande questione del secolo che ci sta di fronte, se non proprio la questione e la sfida *tout court*.

In apertura di questo numero, ci è sembrato opportuno pubblicare, per favorirne la conoscenza, il «Manifesto per un Circolo dei professori e dei ricercatori scomparsi», che sta avendo larga eco in Francia, e che riguarda un tema che interessa anche noi – e forse soprattutto noi – in un momento della storia dell'Università italiana che definire di crisi sarebbe solo un pie-

² I. Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, Paris 2008, p. 49.

³ Ivi, p. 56.

⁴ Ivi, p. 57.

⁵ J. Dewitte, *L'exception européenne*, Michalon, Paris 2008.

toso eufemismo. Il manifesto denuncia: 1) la progressiva perdita di senso di una parcellizzazione/frammentazione dei saperi in una miriade di sotto-discipline molto spesso del tutto superfetatorie dal punto di vista degli effetti di conoscenza – una deriva particolarmente nefasta nel dominio della cultura umanistica e delle scienze sociali e umane in genere, con la conseguenza che tra questi saperi iperspecialisti e il senso comune viene meno ogni rapporto fecondo di comunicazione e di interazione; 2) la mercatizzazione integrale del sapere e della ricerca, che insieme con una concorrenza spietata tra le Università porta con sé l'applicazione della logica del *marketing* per misurarne l'effettivo valore. Beninteso, una cosa è la competizione come caratteristica distintiva di una «società aperta» e prerogativa peculiare di un mercato che spazza via monopoli e rendite di posizione promuovendo così una selezione fisiologica delle imprese migliori, che Schumpeter chiamava «distruzione creatrice»; ben altra cosa è la tendenza che si va affermando nei paesi occidentali, e che ora sta per approdare in Italia, fondata sulla «riduzione dei sotto-saperi a segmenti di conoscenza a loro volta ridotti alla loro dimensione quantitativa». La conseguenza inevitabile di questo mutamento di paradigma nell'organizzazione dei saperi e nella selezione dei ricercatori all'interno della comunità scientifica ed accademica sarà l'introduzione di un sistema di valutazione dei prodotti della ricerca, individuale e/o di gruppo, sulla base del numero degli articoli, prevalentemente in inglese, pubblicati su riviste «rigidamente gerarchizzate» su scala mondiale, che, poiché saranno classificate da esperti che a loro volta sono giudicati da esperti, tenderanno a privilegiare sempre più le formulazioni più ottusamente specialistiche e sotto-gergali. Questa «razionalizzazione» produrrà nuove gerarchie di potere, che sono ben lungi attualmente dall'essere del tutto chiare. A questo proposito, vale la pena di riportare il giudizio dell'antropologo giapponese Takami Kuwayama sulle trasformazioni della sua disciplina con l'avvertenza di trasferirlo al sistema mondiale dei saperi:

In parole povere, il sistema mondiale dell'antropologia definisce la politica sottesa alla produzione, alla disseminazione e al consumo di conoscenza dei popoli e delle culture. Importanti studiosi nei paesi che contano si trovano nella posizione di decidere quali tipi di conoscenza meritano attenzione e a cui attribuire autorità. Il sistema *peer-review* delle riviste prestigiose rafforza questa struttura. Perciò, la conoscenza prodotta in periferia, per quanto significativa e dotata di valore, è destinata a rimanere relegata localmente, a meno che non incontri i parametri e le aspettative del centro.⁶

Francesco Fistetti

⁶ Citato in G.L. Ribeiro – A. Escobar (a cura di), “World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power”, Preface to AA.VV., *World Anthropologies*, Berg, Oxford – New York 2006, p. 3.

MANIFESTO PER UN CIRCOLO DEI PROFESSORI E DEI RICERCATORI SCOMPARSI*

Il mondo dell'Università e della Ricerca è già da qualche tempo soggetto ad un processo di deterioramento senza precedenti in Occidente, dopo secoli, e subisce minacce pesanti indirizzate non contro la libertà di pensiero, apparentemente esaltata, ma contro il pensiero stesso. Più specificamente, ciò che questi assalti rischiano di far scomparire, forse definitivamente, è il rapporto umanistico con la cultura che è stato il fondamento dell'Università, una combinazione di obbligo e piacere tipica della conoscenza disinteressata delle opere d'arte e del pensiero, letterario, filosofico e scientifico.

Dissipiamo subito i sospetti che queste affermazioni introduttive non mancheranno di sollevare:

- Il nostro obiettivo non è di vituperare l'età presente, di dolersi della perdita dei bei tempi andati e di denunciare l'inflazione informatica o la volgarità televisiva. Ognuno può pensarne quello che vuole.
- Noi non sottovalutiamo assolutamente il fatto che la definizione di ciò che fa o deve far parte della cultura – la cultura delle donne o degli uomini cosiddetti colti – è ampiamente contingente e in gran parte variabile. Perché la storia del rock o della dinastia Ming non sarebbe altrettanto importante di quella della poesia inglese medievale o delle guerre di Luigi XI?
- Non è più nelle nostre intenzioni difendere per principio e contro ogni riforma le istituzioni accademiche o di ricerca esistenti. La loro incapacità di reagire agli attacchi inauditi che vengono loro rivolti attesta a sufficienza proprio la loro rinuncia, che si trascina da anni, agli ideali della conoscenza umanistica universitaria, che esse non fanno neanche più finta di onorare.

* In «Revue du MAUSS permanente», 17 Febbraio 2009, <http://www.journaldumauss.net>. Traduzione dal francese di Francesco Fistetti e Francesca R. Recchia Luciani.

- Infine, nel parlare di un ideale della conoscenza umanistica noi non aspiriamo in modo particolare, come si potrà comprendere, all'insegnamento del greco, del latino o delle Belle Lettere. Vi è un rapporto colto e umanistico con tutto il sapere, sia che si operi nell'ambito della fisica, della matematica, della filosofia, delle scienze umane o sociali, delle scienze economiche o gestionali, ecc. Così pure, quel che qui ci interessa non è enunciare che cosa debba far parte dei saperi generali legittimi, ma di affermare l'assoluta necessità che esistano dei saperi generali condivisi, e allo stesso tempo preservare e rivitalizzare un certo tipo di rapporto con la conoscenza, con la sua produzione e con la sua trasmissione. L'Università, l'*Universitas* si è definita come tale per questa aspirazione ad una certa universalità del sapere. Non abbiamo alcuna esitazione nel definire "disinteressato" questo tipo di rapporto col sapere, indispensabile al pensiero e al funzionamento di una Università degna di questo nome. Che ovviamente non significa: "senza interesse". Al contrario, i saperi disinteressati sono quelli ai quali si desidera accedere o che si intendono trasmettere perché sono una fonte intrinseca di piacere, di stupore, di passione, di eccitazione o di meraviglia. Dunque, i più interessanti. O quelli che ciascuno deve acquisire per divenire pienamente cittadino del suo tempo, e attore sociale a pieno titolo. Dissipiamo un altro possibile equivoco. Difendere un ideale di conoscenza disinteressata non vuol dire che non occorra preoccuparsi degli sbocchi professionali degli studi accademici o degli usi sociali e applicati della Ricerca, e tanto meno significa che non si debba fare spazio, anche molto importante, persino ancora più importante quantitativamente, per dei saperi immediatamente utili. Per converso, conviene resistere con tutti i mezzi alla dissoluzione dei saperi disinteressati o, piuttosto, della modalità e delle fasi disinteressate del sapere nella formazione professionale – o pseudo-professionale – e nelle conoscenze applicate o pseudo-pragmatiche.

Ma la minaccia principale che pesa oggi sul pensiero non risiede principalmente in questa corsa sfrenata alla professionalizzazione dell'insegnamento universitario. Essa ha a che fare, ben più profondamente, con una specializzazione-professionalizzazione ormai deleteria non tanto della trasmissione quanto della produzione della conoscenza stessa. Il mondo dell'Università e della Ricerca è oggi entrato decisamente – e, almeno in apparenza, inesorabilmente – nel terzo e forse ultimo stadio di un processo di de-culturazione della conoscenza cominciato più o meno una trentina d'anni fa e che può essere brevemente descritto come segue:

1. *La separazione dei saperi.* In una prima fase, divenne gradualmente possibile, poi più o meno consigliabile, entrare nei diversi campi disciplinari abbandonando la cultura generale di base, letteraria, storica o filosofica, accontentandosi di una padronanza talvolta approssimativa dell'italiano (o del francese, della lingua madre di questo o quel paese), mentre si ignorava con arroganza l'esistenza delle altre discipline. Era l'inizio dell'esplosione dei formalismi e dei gerghi disciplinari.

2. *La frammentazione dei saperi.* La seconda fase, tuttora in corso, è quella dell'intensificazione dei frazionamenti disciplinari. Ormai non sono più le discipline che si separano negandosi reciprocamente ogni substrato comune, ma le sottodiscipline o le sotto-sottodiscipline (così, per esempio, c'è una miriade di scuole di matematica finanziaria, inaccessibili alla quasi-totalità degli economisti, coi risultati che conosciamo).
3. *La parcellizzazione dei saperi.* La terza ondata, cominciata già da lungo tempo nei paesi di lingua inglese, ma che ora investe in pieno la Francia (e gli altri paesi occidentali, N.D.T.), è quella della riduzione dei sotto-saperi a segmenti di conoscenza a loro volta ridotti alla loro dimensione quantitativa. La competizione che si è scatenata su scala mondiale tra le Università o tra gli istituti di ricerca spinge tutti a lanciarsi in una campagna di *marketing* del loro valore, misurato in base al numero di articoli pubblicati – quasi esclusivamente in inglese –, in riviste rigidamente gerarchizzate, anch'esse su scala mondiale, e che, quasi meccanicamente, per il sol fatto che vengono classificate da esperti che giudicano degli esperti che giudicano altri esperti, ecc. (e indipendentemente dalla forte opacità che presiede alla loro gerarchizzazione) tendono a valorizzare le formulazioni più specialistiche e più conformi con il sotto-gergo sottodisciplinare in vigore. Questa razionalizzazione, che dovrebbe permettere di automatizzare la valutazione dei professori e dei ricercatori da parte dei finanziatori privati o pubblici, sta producendo quattro risultati davvero impressionanti:
 - a) Vale di più scrivere alcune righe, anche insipide, in una rivista ben quotata anziché parecchi articoli affascinanti e innovativi in riviste che lo sono meno. Quanto allo scrivere libri, è la prova ormai di un'incapacità palese alla ricerca, che non fa ancora perdere punti, ma quasi, e in ogni caso non ne aggiunge affatto.
 - b) Nelle commissioni di reclutamento o di promozione, nessuno più ha bisogno di leggere la produzione dei colleghi, poiché il loro valore è stato già determinato «obiettivamente».
 - c) Questa evoluzione è strettamente legata ad una dinamica di privatizzazione generalizzata del sapere che nelle scienze della natura conduce ad affiggere dei brevetti su ogni frammento di conoscenza identificabile, e nelle scienze umane e sociali ad imporre alle biblioteche, a discapito del libro, l'acquisto delle riviste meglio classificate, i cui abbonamenti raggiungono tariffe davvero proibitive.
 - d) Questa deriva, di per sé molto problematica nei paesi di lingua e di cultura inglese, lo è ancora di più in tutti quei paesi – e questo è particolarmente vero in Italia (o in Francia) – in cui la ricchezza del pensiero e dell'immaginazione teorica era intimamente legata, in misura variabile a seconda delle discipline, alla densità di una tradizione culturale e alla padronanza delle sfumature della lingua. Perciò, l'obbligo di scrivere in inglese appare come un'ingiunzione ad abbandonare ogni *esprit de finesse*.

Insomma, il mondo del sapere sta per diventare un campo in cui non si scrive più rivolgendosi a qualche interlocutore, in cui ciò che viene scritto non è più letto da nessuno (salvo gli anonimi *referees* delle riviste ben accorsate) e in cui il sapere non è più considerato come un bene comune dell'umanità, ma solo come una fonte di profitto individuale, privato e/o istituzionale.

Come si vede, siamo di fronte ad un attacco frontale contro il pensiero, se per pensiero s'intende non solo l'attività computazionale o l'operazione più o meno meccanica di trarre le implicazioni dagli assiomi ammessi nell'ambito di un campo ben delimitato del sapere, ma al contempo l'immaginazione creatrice, il mettere alla prova le certezze disciplinari confrontandole con altri regimi discorsivi, e la capacità di ricondurre le conoscenze nuove alle intuizioni del senso comune inerenti ad una data cultura.

Che fare?

Ribadiamo ancora una volta che lo scopo della nostra denuncia dell'attuale situazione del sapere non è quello di criticare il principio della sua organizzazione disciplinare in quanto tale. Né è quello di fare appello ad un'improbabile e introvabile transdisciplinarietà. Ma di fronte al grave rischio di declino del pensiero e di estinzione di tutta la tradizione della cultura, culla e vivaio dei valori democratici, la cerchia dei professori e dei ricercatori scomparsi (o in via di estinzione) decide di organizzarsi in una rete internazionale di complicità umanistica. I suoi membri s'impegnano, nei limiti del possibile, a fare di tutto:

- per favorire, a parità di merito disciplinare o sotto-disciplinare, il reclutamento di professori o di ricercatori che non si limitino a dominare la struttura formale della propria disciplina, ma siano anche consapevoli della sua portata più vasta e sensibili alla sua articolazione con il sapere generale e, perché no, delle sue poste in gioco umane e sociali;
- per fare in modo che in ogni disciplina una parte del reclutamento sia istituzionalmente ed esplicitamente riservata a questa apertura generalista e/o interdisciplinare. È evidente che questa parte può variare a seconda delle discipline, per esempio da un quinto nelle scienze più "dure" alla metà nelle scienze umane e sociali.
- Tutti i professori e i ricercatori che si riconoscono in questo obiettivo sono invitati a raccogliersi nel Circolo dei professori e ricercatori scomparsi (o in via di estinzione), la cui principale ambizione sarà anzitutto di esistere, e di consentire così ai suoi membri di conoscersi e riconoscersi, su scala mondiale, e attraverso tutte le discipline, come coloro che condividono la stessa concezione del sapere. All'inizio, basterà farsi conoscere su una lista elettronica pubblica. L'importante, infatti, sarà innanzitutto contarsi e fare massa per vedere su quali forze è possibile fare affidamento.

- In un secondo tempo, e se questa iniziativa incontrerà il successo atteso, sarà possibile elaborare delle procedure di legittimazione e di abilitazione dei professori e dei ricercatori al contempo complementari e in concorrenza con le procedure ufficiali attualmente in vigore.

PRIME FIRME

Olivier Beaud, Alain Caillé, Philippe Chanial, Jean-Pierre Dupuy, Olivier Favereau, Marcel Gauchet, Jacques Généreux, Jean-Claude Guillebaud, Bruno Karsenti, Philippe d'Iribarne, Dominique Méda, Edgar Morin, Pierre Musso, Gérard Pommier, Philippe Raynaud, Alain Touraine, Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani.

ALAIN CAILLÉ

INTRODUZIONE*

Abbiamo misurato esattamente la portata dei rivolgimenti sopravvenuti, dopo un quarto di secolo, negli obiettivi e nelle modalità delle lotte sociali? I partiti politici, e in particolare quelli che si collocano a sinistra, sembrano in ogni caso fare molta fatica a comprenderli nella loro generalità. Intanto stiamo assistendo ad un vero e proprio rovesciamento dell'asse del conflitto politico, sociale e culturale. Laddove tutto, o quasi, si formulava ancora nel linguaggio dell'avere, del possesso, della materialità e dell'oggettività, oggi tutto ormai si rivendica principalmente nel registro dell'essere, dell'identità e della soggettività. Per dirla nei termini chiari e sintetici della filosofa e sociologa Nancy Fraser, le lotte politiche propriamente moderne che nel corso di oltre due secoli erano state lotte per la redistribuzione sono diventate prioritariamente lotte per il riconoscimento. È bene ricordarlo: la speranza progressista si è da lungo tempo ridotta alla scommessa che l'umanità sarebbe pervenuta agevolmente e definitivamente ad eliminare la guerra, l'odio, la miseria, l'oppressione e la stupidità, a partire dal momento in cui, grazie ai miracoli della scienza e della tecnica, essa sarebbe stata in grado di produrre e (re)distribuire al più gran numero, a tutti, ricchezza materiale, protezione sociale ed educazione. Che un tale programma sia ben lontano dall'essere desueto è del tutto evidente: come lottare contro la disoccupazione e l'emarginazione di intere popolazioni nel cuore del ricco Occidente, come superare sfruttamento, miseria e ingiustizia estremi in Cina, in India, in Brasile, in Africa, dappertutto, senza produrre e redistribuire ricchezza ed educazione? Tuttavia – senza nemmeno parlare dei limiti intrinseci alla crescita, che rischiano in ogni momento di rivelarsi violentemente sotto forma di una imponente crisi ambientale, energetica o finanziaria –, diviene

* "Introduction" a A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007. Traduzione dal francese di Francesca R. Recchia Luciani.

ogni giorno più chiaro che non basta produrre e redistribuire beni e servizi oggettivi, materiali, misurabili (se non altro in ragione del loro prezzo) per sperare di superare tutta una serie di altri conflitti sociali ritenuti a lungo secondari, risolvibili nella lotta di classe economica, e che appaiono ormai del tutto irriducibili.

I due grandi conflitti che hanno anticipato lo sconfinamento della lotta propriamente economica, si sono manifestati dapprima sotto la forma di guerre anticolonialiste e di battaglie femministe. Tuttavia, va osservato che in una prima fase, tra gli anni Cinquanta e Ottanta del Novecento, queste lotte sono state concepite ed espresse nel quadro delle problematiche della redistribuzione. Anzitutto, si pensava, poiché i colonizzatori si appropriavano delle risorse del Terzo mondo, che fosse necessario liberarsi di loro per accedere quasi automaticamente al benessere materiale. E, inoltre, poiché le donne erano sottomesse allo sfruttamento del loro lavoro in seguito all'assegnazione forzata alla sfera domestica e alla gratuità, ciò le costringeva a lottare per l'indipendenza economica. Ora, è diventato evidente che in queste lotte entravano ed entrano sempre ben altri obiettivi rispetto a quelli strettamente economici. Lo sviluppo straordinario degli studi postcoloniali è lì a testimoniare, attestando che l'indipendenza, l'accesso al potere degli ex-colonizzati non sono stati sufficienti a disattivare la logica dell'odio, del disprezzo, del razzismo e dell'umiliazione, non più di quanto non abbiano contribuito a sviluppare l'economia. E chi può credere ancora oggi che le difficoltà del rapporto tra uomo e donna siano suscettibili di essere risolte solo dalla ripartizione dei redditi e dalla riassegnazione dei compiti domestici? In questi due casi siamo ormai chiaramente passati da una conflittualità pensabile ed enunciabile prioritariamente nel linguaggio della redistribuzione a dei conflitti di riconoscimento.

Soffermiamoci ancora su questo punto, retrospettivamente sarebbe possibile e anche legittimo dire che tutte le lotte di classe, tutte le lotte socio-economiche del passato sono sempre state in ultima istanza lotte per il riconoscimento. La rivoluzione del Terzo stato del 1789 – «che non era nulla e voleva divenire tutto», a voler credere a Sieyès – è in effetti molto più una rivolta contro l'arroganza dell'aristocrazia che non una lotta propriamente economica, anche se il popolo aveva veramente fame – di pane, e non solo di *brioche* – e anche se essa permetterà ad alcuni di recuperare, a poco prezzo, le proprietà della nobiltà e della Chiesa. La stessa cosa può dirsi, più o meno, di tutti i conflitti del XIX e XX secolo, a condizione tuttavia di non dimenticare la realtà della fame e dell'estrema miseria materiale (si moriva di fame in Europa fin verso la fine dell'ultimo quarto del XIX secolo, e la fame c'è ancora oggi in quasi tutti i continenti). Ma il punto importante è che, anche laddove la dimensione di lotta per il riconoscimento ci appare retrospettivamente evidente nei conflitti sociali di ieri, essa non era concepita come tale dagli attori dell'epoca.

Analogamente, sarebbe scorretto dimenticare le poste in gioco del tutto materiali, più o meno prosaiche e oggettive, sottese alle attuali rivendica-

zioni di rispetto, di identità, di stima, in breve, di riconoscimento. Resta, tuttavia, il fatto che i conflitti più attivi degli ultimi decenni sono in primo luogo conflitti di riconoscimento. Ciò che oggi sta in primo piano è la lotta delle religioni o delle culture minoritarie, di genere o delle sessualità represses per accedere ad un eguale rispetto, non solo giuridico, ma sociale, politico e culturale in senso più ampio.

Pertanto, bisogna andare al di là di questa evidente constatazione se si vuole pervenire ad un'altra componente importante di questo sconfinamento nella logica dei conflitti sociali, di questa rivoluzione nella rivoluzione o, se si vuole, nella riforma. Non solo l'asse dominante non è più costituita dalla redistribuzione quanto dal riconoscimento, ma, anche quando le lotte sono condotte in nome di un gruppo particolare, di una "comunità", appare sempre più chiaramente che è in qualità di singoli individui, e non solo in quanto membri di un gruppo sociale, più o meno marginalizzato o stigmatizzato, che soffriamo di mancanza di riconoscimento. È questo il tratto più rilevante – che rinvia a tutti i dibattiti sullo statuto dell'individualismo contemporaneo – della situazione sociale attuale: il sentimento universalmente condiviso che tutti, e ciascuno di noi, non siamo sufficientemente riconosciuti, non riceviamo un riconoscimento adeguato a quel che facciamo e a quel che siamo.

Questa caratteristica è ben descritta da F. Dubet¹: «La parola riconoscimento è oggi così banale che designa tutto un insieme di esperienze *a priori* di natura differente. I lavoratori mal pagati e che si sentono talvolta anche sfruttati, il cui lavoro arricchisce altri e non essi stessi, dicono di non essere riconosciuti. Essi non sono riconosciuti anche quando altri che svolgono lo stesso lavoro sono pagati di più e trattati meglio. È sufficiente che i confronti si facciano a proprio svantaggio per non sentirsi riconosciuti nel proprio rango, nel proprio onore sociale, nel proprio lavoro. [...] In questo senso, appare evidente che le ineguaglianze economiche percepite come ingiuste adottano il linguaggio del riconoscimento e del disprezzo quando il contributo del lavoro personale o collettivo nella formazione dell'utile globale viene ignorato. I pompieri non si sentono "riconosciuti" perché il loro regime pensionistico non "riconosce" i rischi del mestiere, i precari dello spettacolo non vengono riconosciuti come artisti quando si negoziano nuove regole di indennità di disoccupazione, gli operai metalmeccanici non vengono riconosciuti quando viene loro rifiutato un aumento di salario... e la lista di questi mancati riconoscimenti potrebbe esse infinita». P. Pharo², da parte sua, stila la seguente lista dei non- o dei mal-riconosciuti a partire dall'opera non recente di Erving Goffman, *Stigma* (1975)³: «I ciechi, i

¹ F. Dubet, "Injustices et reconnaissance", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 17-43.

² P. Pharo, "La valeur d'un homme", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 107-21.

³ E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, trad. it. di R. Giammarco, Ombre Corte, Verona 2003.

sordi, i malati di mente, i Neri, le donne, i nani, gli ebrei, gli omosessuali, i poveri, gli zoppi, gli emiplegici, gli sfregiati, i mutilati, i poliomielitici, i menomati, gli epilettici», ecc.

Generalizziamo: noi tutti proviamo il sentimento di essere stigmatizzati per una ragione o per l'altra, di vivere in una società del disprezzo (Honneth)⁴ o dell'umiliazione, d'essere le vittime di una mancanza di rispetto, di una negazione e di un deficit di visibilità. Siamo tutti alla ricerca di riconoscimento. Più o meno disperatamente.

Come interpretare questa sete generale di riconoscimento? Innanzitutto, certamente, considerandola seriamente e mostrando come essa rinvii a una dimensione costitutiva della nostra umanità. Il primo autore che ha posto esplicitamente, chiamandola col suo nome, la ricerca del riconoscimento al cuore della propria riflessione è, come è noto, Hegel. Ed è stato in Francia, con le lezioni date da Alexandre Kojève prima della Seconda guerra mondiale ad un pubblico intellettuale smarrito e affascinato – riprese nella sua *Introduzione alla lettura di Hegel*⁵ –, che si è dapprima prestata una notevole attenzione a tale tematica. Gli esseri umani, si cominciò a comprendere, non sono principalmente e soltanto degli esseri soggetti a bisogni come gli animali; non si diviene propriamente umani che nel registro del desiderio, e questo desiderio è innanzitutto il desiderio d'essere riconosciuti, desiderio di essere desiderati dagli altri soggetti umani desideranti. Tema essenziale perché rompe con le antropologie elementari che sono alla base della maggior parte delle filosofie del contratto sociale o dell'economia politica, che fingono di credere che il problema principale che l'umanità debba affrontare sia la scarsità dei mezzi materiali atti a soddisfare i bisogni. Tutte le problematiche della redistribuzione procedono da questo postulato utilitarista e materialista. A queste antropologie semplicistiche si potrebbero contrapporre altre antropologie filosofiche eterodosse, oltre a quella di Hegel. Per esempio, quella di R. Girard che pone come *primum movens* non il desiderio di essere desiderati dall'altro, ma il desiderio mimetico, il desiderio identico a quello di un altro privilegiato – il desiderio secondo l'altro. Oppure quella di H. Arendt, per la quale gli umani non possono desiderare altro che apparire sotto lo sguardo di un'umanità plurale, d'esser visti e dunque, si potrebbe aggiungere, di essere riconosciuti.

Sulla scia di Kojève e della sua ripresa da parte di Bataille o di Lacan e dei loro molteplici discepoli, è stata la versione hegeliana, o piuttosto una prima versione dell'antropologia hegeliana, ad ispirare gli intellettuali francesi del dopoguerra e ad alimentare copiosamente quella *French Theory* che ha riscosso un così ampio successo nei campus americani negli anni Ottanta.⁶ Questa prima lettura di Hegel, poneva l'accento sulla lotta per il riconoscimento e sulla celebre dialettica servo/padrone. Questa lotta

⁴ A. Honnet, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris 2006.

⁵ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

⁶ F. Cusset, *French Theory*, La Découverte, Paris 2005.

è prima di tutto una lotta mortale, perché la situazione in cui ciascuno desidera d'essere desiderato dall'altro è *a priori* senza via d'uscita, e non può che risolversi nella vittoria del padrone, di colui che ha accettato il rischio della morte per affermare la potenza del suo desiderio, e nella sconfitta dello schiavo, il quale ha preferito la salvezza della vita al suo onore di desiderante.

Poco a poco, questa grandiosa e tragica lettura di Hegel ha perso col tempo il suo prestigio e la sua fecondità, per precipitare ben presto in larga misura nella vulgata e nell'oblio, e alla fine cedere il posto a tutt'altro dibattito. Il dibattito filosofico e sociologico contemporaneo sul riconoscimento gravita principalmente sul contributo di Honneth, dopo l'apparizione della sua opera principale *Lotta per il riconoscimento*.⁷ In essa, egli si proponeva il superamento del troppo angusto razionalismo kantiano del suo maestro Habermas, erede di tutta la sociologia critica tedesca della Scuola di Francoforte, operando anche lui un ritorno ad Hegel. Ma ad un altro Hegel rispetto a quello della *Fenomenologia dello spirito*, di Kojève e della dialettica servo/padrone, ad un Hegel precedente, quello del *Sistema della vita etica* e della *Filosofia dello spirito* di Jena, riletto da Honneth attraverso le lenti di George E. Mead e di alcune ricerche contemporanee di psicologia.

La sua rilettura approdava alla formulazione, quasi canonica, che serve da punto di partenza e da pietra miliare per tutte le discussioni attuali: tutti desideriamo sfuggire al disprezzo, al misconoscimento, all'invisibilità e accedere a un riconoscimento autentico, che ricerchiamo in tre sfere ben distinte. Nella sfera che Hegel definisce dell'amore – ma che designerei più volentieri come quella della socialità primaria –, nella quale cerchiamo in effetti l'amore, l'affetto che è la condizione della fiducia in sé; nella sfera pubblica del diritto e della politica, in cui aspiriamo all'eguale riconoscimento che è la condizione del rispetto; infine, nella sfera della cooperazione sociale – o meglio della divisione del lavoro –, nella quale ricerchiamo la stima che riteniamo di meritare in rapporto al nostro contributo produttivo e alle nostre capacità.

Questa formulazione, largamente accettata, consente di sollevare tutta una serie di domande importanti: in particolare, questa categoria al contempo antropologica e sociologica permette di fondare una nuova teoria della giustizia? Dal momento che noi tutti aspiriamo effettivamente al riconoscimento, è possibile dedurre che una società giusta è quella che distribuisce e massimizza in qualche modo il riconoscimento? Che una società buona dovrebbe avere una sorta di obbligo al riconoscimento? E questo cosa significa? Su questa tematica vi è già tutta una serie di discussioni che occupano un posto di rilievo nella filosofia morale e politica.⁸

⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

⁸ C. Lazzeri – A. Caillé, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp.45-75.

In qualunque modo lo si presenti, questo dibattito, principalmente normativo, non permette di presentare in tutta la sua ampiezza la questione che noi adesso poniamo: come pensare e interpretare l'esplosione contemporanea della ricerca di riconoscimento? Perché ora, e perché in connessione con l'avvento di un iperindividualismo? Nel modo in cui questa ricerca si dispiega in nome di un'esigenza di giustizia, essa rinvia necessariamente al dibattito filosofico, ma allo stesso tempo travalica e va al di là di una problematizzazione più propriamente sociologica. [...] Precisiamo subito che il problema non è solo quello di sapere come la sociologia interpreti la proliferazione delle lotte per il riconoscimento, ma anche, parallelamente, di sapere in che modo esse devono indurre a riconsiderare alcuni concetti fondamentali della sociologia. Per dirla con una formulazione che parafrasa N. Heinich⁹, non ci interessa soltanto ciò che la sociologia dice sulla ricerca di riconoscimento, ma anche ciò che il riconoscimento comporta per la sociologia e permette di dirne. [...]

In definitiva, vorrei suggerire che la teoria dell'essere umano alla ricerca di riconoscimento ha tutte le possibilità di rivelarsi identica alla teoria dell'essere umano che dona, che entra nel ciclo del donare-ricevere e restituire. Vale a dire, che una teoria sociologica della ricerca di riconoscimento sarà anti-utilitarista o non sarà affatto. Hegel e Mauss uniti nella lotta?

⁹ N. Heinich, "De la théorie de la reconnaissance à la sociologie des valeurs", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 122-34.

ALAIN CAILLÉ

RICONOSCIMENTO E SOCIOLOGIA*

La principale questione che si è posta alla sociologia, considerata nell'insieme della sua storia, consiste nel sapere se essa suggerisce una rappresentazione specifica del soggetto sociale, se essa delinea una teoria dell'azione diversa e più potente di quella che si trova nelle discipline rivali: psicologia, filosofia o scienza economica. Non appena viene formulata, questa questione appare così complessa e carica di problemi di ogni genere che si è tentati di scartarla definitivamente. Ricercare ciò che è, dovrebbe o potrebbe essere una teoria specificamente sociologica dell'azione sembra equivalere alla ricerca del Santo Graal o della pietra filosofale. Si sarebbe tentati, dunque, di lasciar cadere fin dall'inizio la questione. D'altronde, come mettere a confronto le risposte della sociologia con quelle delle altre discipline scientifiche, dal momento che esse sono andate in frantumi almeno quanto quelle, e forse ancora di più, della sociologia? Per esempio la psicologia, ma quale psicologia? La psicologia sociale? Sperimentale? Comportamentale? La psicanalisi? D'altro canto, i limiti di ciò che è considerata la tradizione sociologica sono molto fluidi, in parte arbitrari e convenzionali. Marx o Tocqueville erano sociologi *avant la lettre* e senza saperlo? E lo stesso Max Weber non si riteneva piuttosto un economista?

La questione del rapporto tra la sociologia e la questione *del* riconoscimento – anch'essa, come si vedrà, esplosa in mille pezzi – sembra, dunque, insolubile. Si capisce bene, tuttavia, che essa è indispensabile alla definizione della disciplina, e, poiché si parla qui di riconoscimento, è possibile tradurre quest'idea ammettendo che la sociologia è suscettibile di veder riconosciuta la sua legittimità e i sociologi possono riconoscersi tra loro in quanto tali (non sfuggano questi due sensi differenti della parola ricono-

* A. Caillé, "Reconnaissance et sociologie" in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007. Traduzione dal francese di Francesco Fistetti.

scimento) solo a condizione che si dia un minimo di aria di famiglia tra i diversi modi che hanno i sociologi di analizzare l'azione sociale. E a condizione che questi diversi modi non siano quelli dei filosofi o degli psicologi e degli economisti.

Riprendiamo, dunque, la questione in forma più modesta e maneggevole, e domandiamoci se è possibile fissare alcuni tratti di quest'aria di famiglia che condividono le diverse teorie dell'azione che si richiamano alla sociologia o che le vengono attribuite e se hanno a che vedere con la questione del riconoscimento.

Per sperare di avanzare su questo terreno instabile, scivoloso e poco scandagliato bisogna tentare innanzitutto di tenersi a distanza da un dibattito ricorrente in sociologia che ci conduce in un impasse, e indicare in che cosa la problematica del riconoscimento ci potrebbe aiutare. La principale linea di demarcazione all'interno della tradizione sociologica, la controversia fondamentale sulla questione riguardante lo statuto dell'azione sociale sembrano condensarsi nell'opposizione tra individualismo e olismo metodologico o, per dirla diversamente, tra i sociologi che, al pari degli economisti, assegnano l'azione al polo della libertà e/o della razionalità degli individui, e quelli che la radicano nell'universo del senso, della cultura e dei valori. È superfluo entrare in questo dibattito, che è possibile risolvere provvisoriamente per quanto qui ci interessa, dicendo che il difetto delle teorie individualistiche dell'azione sociale consiste nel fatto che mancano strutturalmente il momento della socialità, la dimensione propriamente sociale dell'azione, e che il difetto opposto dei diversi olismi (funzionalismi, strutturalismi, culturalismi) è di mancare la dimensione dell'azione, della libertà e dell'indeterminazione dell'azione sociale.

Una delle ragioni del successo contemporaneo delle teorie della lotta per il riconoscimento, iniziato nella forma attuale da Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser, è che certamente esse sono in consonanza con lo spirito del tempo (e bisognerà interrogarsi sulle ragioni), ma è anche perché esse sembrano indicare la via di un superamento effettivo dell'opposizione tra individualismo e olismo. Porre come ipotesi di partenza che gli attori sociali sono in lotta *di o per* il riconoscimento consente, infatti, di rendere giustizia, al contempo, al momento dell'azione – rappresentato dall'insistenza sulla lotta – e al momento della socialità, poiché tendere ad essere riconosciuti significa necessariamente tendere ad essere riconosciuti da altri rispetto a se stessi: dagli altri concreti che ci circondano nella sfera dell'intimità o del lavoro, e dal grande altro, l'Altro generalizzato incarnato dalla cultura e dai valori condivisi. Significa agire in vista di una produzione di senso nello stesso tempo per se stessi e per gli altri o almeno ai loro occhi.

In queste sede vorrei chiedermi in che misura e a quali condizioni la tradizione sociologica sia in grado di trovare una unità minimale e relativa nel quadro di una problematica della lotta per il riconoscimento. Procederò in tre tempi: innanzitutto, in maniera quasi stenografica, sperimentale ed esplorativa tenterò di vedere se è possibile riformulare certi temi essenziali

della tradizione sociologica nel linguaggio del riconoscimento. In un secondo momento, avvierò una prima disamina delle difficoltà sollevate dalle formulazioni contemporanee di questa problematica, per delineare infine alcune ipotesi sulla direzione che bisognerebbe seguire perché le teorie del riconoscimento contribuiscano in modo convincente ad elaborare un paradigma propriamente sociologico dell'azione sociale.

1. *Il riconoscimento nella tradizione sociologica*

Esaminiamo in modo cursorio e puramente indicativo a che cosa potrebbero rassomigliare certi temi e certi capitoli di una storia tematica della tradizione sociologica che, alla maniera di Talcott Parsons o di Robert A. Nisbett, cercassero di individuarvi il posto occupato dalla questione del riconoscimento, sia che essa compaia con questo nome, sia che compaia sotto altri titoli.

1. Per certi aspetti, *Tocqueville* non parla che di riconoscimento. L'odio del privilegio, che colloca nel cuore della democrazia moderna, equivale al rifiuto viscerale di essere disprezzati. L'aspirazione all'eguaglianza delle condizioni altro non è che l'aspirazione ad un eguale rispetto, non all'eguaglianza del possesso. Tocqueville è più che esplicito su questo punto. La dinamica democratica può essere agevolmente letta come il risultato non della lotta delle classi, ma della lotta per il riconoscimento, e, più specificatamente, per dirla in termini anacronistici, come una lotta di gruppi di status più che di classi. E, più specificatamente ancora, come una lotta dei gruppi di status dominati mossi dallo scopo di affrancarsi dalla logica statutaria e dalle lotte che essa comporta. Si tratta, insomma, di superare e di regolare la lotta per il riconoscimento statutario attraverso l'accesso ad una comune eguaglianza immaginaria delle condizioni sociali. Dunque, ad un eguale rispetto.

2. Certamente non sarebbe difficile sostenere che anche *Marx* non parli che di riconoscimento, tanto più che la sua visione della storia è chiaramente derivata dalla dialettica hegeliana del servo e del padrone. È dunque facile riformulare e trasferire un parte centrale dei suoi temi centrali nel linguaggio del riconoscimento. D'altronde, è ciò che fanno A. Honneth, e più esplicitamente, E. Renault. Tuttavia, è chiaro che Marx non concettualizza la lotta di classe in termini di lotta per il riconoscimento o in termini di lotta per l'identità e in chiave di "essere", ma in termini di lotta per il possesso, in chiave di "avere". La lotta marxiana delle classi non è animata tanto dal desiderio di riconoscimento, dal sentimento di essere vittime di un riconoscimento o di un disprezzo, quanto dal desiderio di sfuggire allo sfruttamento e all'alienazione del proprio lavoro. In perfetta antitesi, ma anche in modo complementare e simmetrico a Tocqueville, che pensa il conflitto sociale come una lotta di gruppi di status dominati che tentano di superare

e di abolire la logica statutaria, Marx muove dall'assunto che la lotta dei gruppi di status sia riducibile ad una lotta economica delle classi che tende al proprio superamento e alla propria distruzione. In entrambi i casi, ciò che è indicato, annunciato, profetizzato è un al di là della lotta. Un al di là delle lotte di status in Tocqueville, un al di là della lotta di classe in Marx.

Il fatto strano in Marx è che egli delinei, tuttavia, una potente teoria del riconoscimento, la più potente che forse sia stata mai elaborata, chiaramente derivata da Hegel, ma si tratta della teoria economica sviluppata nel *Capitale*, la quale si presenta come una teoria del riconoscimento non degli uomini, ma delle merci. Non sono i soggetti umani, ma le merci ad essere in lotta per far riconoscere il loro valore, per "realizzarlo", come afferma Marx. Bisognerà allora chiedersi se gli strumenti forgiati da Marx per pensare il riconoscimento del valore delle merci non risultino più adatti per pensare il riconoscimento del valore dei soggetti.

3. Curiosamente, tra tutti i grandi sociologi è senza dubbio in *Durkheim* che si trovano meno elementi suscettibili di un'interpretazione in termini del riconoscimento. La cosa è strana, perché l'attenzione da lui rivolta all'importanza dei simboli nella vita sociale dovrebbe condurlo in questa direzione. Infatti, che cosa sono i simboli, all'origine e in ultima istanza, se non dei segni di riconoscimento? Completamente immerso nell'indagine di tutto ciò che, in quell'ordine simbolico per antonomasia che è la religione, tesse i legami relazionali della società, egli trascura la lotta tra i diversi gruppi sociali che la compongono e che si scontrano per conquistare il monopolio della simbolicità e, quindi, del riconoscimento. Si trovano molti più elementi in questa direzione nel suo discepolo Holwbachs. Infatti, in Durkheim è la società nel suo insieme, e non questo o quello dei suoi sottoinsiemi, che deve riconoscersi e lo fa attraverso la religione. L'unico soggetto che si fa riconoscere è la società. Il riconoscimento dei soggetti e dei gruppi che la compongono appare in lui solo come una sorta di rifrazione, come l'ombra di questo riconoscimento generale primario.

4. *Weber*, da parte sua, ci consente di entrare nel cuore del dibattito sul riconoscimento, secondo due approcci molto differenti. Il più noto è quello che mostra come la lotta dei gruppi di status si sovrappone alla lotta delle classi e si autonomizza in rapporto a quest'ultima per formare l'ordine propriamente sociale. Di conseguenza, quest'ultimo viene visto come il campo della lotta per il riconoscimento, anche se le cose non sono dette espresamente in questi termini. Noi troviamo qui, in qualche modo, una sintesi di Tocqueville e di Marx, ma senza la componente messianica, che andava nella direzione di una possibile estinzione della lotta dei gruppi di status o delle classi.

Ma l'approccio più promettente sul riconoscimento è il secondo, che si può trovare nella teoria weberiana della religione. In realtà, c'è in Weber tutta una teoria, troppo spesso misconosciuta, della razionalizzazione non

solo formale, ma anche sostanziale della religione, cioè dell'ordine simbolico. Le religioni evolvono, perché sono costrette a cercare sempre nuove ragioni che permettano di spiegare la sofferenza e l'infelicità conferendo loro un senso e apportando, così, delle ragioni per sperare di superarle. Esse devono fornire ad ogni classe sociale, ad ogni gruppo di status, ma anche a ciascun individuo, i mezzi per dare un fondamento alle loro azioni e alla loro presenza sulla terra e nell'aldilà – per vedersi riconoscere un senso ed un valore. Occorrerebbe incrociare queste riflessioni con la sua analisi specifica dell'etica protestante che lascia intravedere una questione cruciale: quella di sapere in che misura le grandi religioni universali si propongano di rispondere più o meno sistematicamente alla domanda di senso e di valore in termini di elezione, individuale e/o collettiva. Essere riconosciuti, in termini religiosi, in fin dei conti non equivale forse a potersi considerare degli eletti, cioè riconosciuti individualmente e/o collettivamente da parte del *riconoscitore ultimo, il riconoscitore di tutti i riconoscitori possibili*, che è la figura divina suprema, l'Altro generalizzato per eccellenza, il più grande totalmente-altro, il soggetto supposto come sapere assoluto al di là di tutti i saperi? Insomma, la religione come risposta agli enigmi e alle aporie del riconoscimento.

5. È possibile identificare a grandi linee una *tradizione sociologica americana* all'incrocio tra una forte valorizzazione dell'inchiesta sul campo, l'antropologia culturale, la psicologia sociale e una filosofia prevalentemente pragmatista? È possibile trovare, ad esempio, dei punti in comune tra Charles C. Cooley, Robert Park, George H. Mead, Talcott Parsons, l'interazionismo simbolico, Erving Goffman e Harold Garfinkel? Il compito si preannuncia difficile, ma è indubbio che in quasi tutti questi autori la questione del riconoscimento è assolutamente centrale. Non è formulata come tale, è vero, ma a che cosa d'altro rinviano, in definitiva, tutte le analisi della dialettica degli status e dei ruoli così ricorrenti in questa tradizione? O l'insistenza goffmaniana sull'obbligo sociale di esibire e riesibire il proprio io agli altri nella vita quotidiana, di respingere implacabilmente tutte le offese che gli vengono inflitte e di preoccuparsi di riparare le offese arrecate al Me degli altri? Il soggetto goffmaniano è in un certo senso sottoposto all'obbligo sociale di lottare per far riconoscere il proprio io sacro e di riparare gli sconfinamenti perpetrati sull'io degli altri.

6. Curiosamente, l'autore che senza alcun dubbio è il più vicino ad edificare una sociologia generale sul terreno della problematica del riconoscimento è anche quello se ne discosta di più. Si tratta di *Pierre Bourdieu*. Ciò che costituisce la forza ineguagliata de *La Distinzione* è il sovvertimento radicale che il libro introduce, non solamente nella teoria dei gusti estetici, ma, al di là, e più in generale, nella teoria dei bisogni. Laddove il buon senso e l'economia politica classica li assegnano al registro della materialità, Bourdieu dimostra, invece, come i bisogni, anche quelli più materiali, come mangiare

e bere, siano da pensare in ultima istanza, tanto per ciò che viene consumato quanto per il modo di farlo, come condizionati dal bisogno di far riconoscere uno statuto sociale e, in qualche modo, di far approvare la naturalità sociale, l'ovvietà e il *taken for grantedness* proprio di ogni statuto sociale.

O ancora, la teoria bourdieuana del capitale simbolico è altra cosa dalla teoria dell'accumulazione di un capitale di riconoscimento? È ciò che mostra abbondantemente *Per una teoria della pratica* (o *Il senso pratico*). Andiamo oltre: la bella analisi della logica del punto d'onore – cioè, della lotta per il riconoscimento – in queste opere è inseparabile dalla ricostruzione minuziosa delle categorie di pensiero che strutturano l'universo simbolico della società cabila, imputando un valore sociale *a priori* ai generi, alle età o ai diversi gruppi sociali in funzione del posto occupato nell'intreccio complesso delle opposizioni tra il nord e il sud, il secco e l'umido, il caldo e il freddo, l'interno o l'esterno, ecc. Qui si vede come la conoscenza sia indissociabile dal riconoscimento, come si intersechino e si compenetrino strettamente le categorie del pensiero, le forme di classificazione che permettono di pensare e conoscere il mondo, e quelle che gli conferiscono valore, le categorie cognitive e quelle assiologiche. In una parola, il riconoscimento che conosce e quello che norma.

Tuttavia, come è noto, tutte queste belle analisi delle logiche sociali del riconoscimento non contribuiscono a porre la sociologia bourdieuana sul terreno di una sociologia generale del riconoscimento. Avendo deciso di pensare il suo sistema sotto il titolo di un'economia generale della pratica, e non di una teoria generale del riconoscimento, Bourdieu ristabilisce la filiazione marxista principale che assegna il primato alle questioni dell'avere materiale rispetto alle questioni dell'essere sociale e del riconoscimento. Egli perde, così, gran parte della forza delle sue scoperte, nel momento in cui parte dall'assunto che esse portano allo scoperto la logica nascosta della riproduzione sistemica e quasi meccanica del perseguimento dell'accumulazione dei possessi – capitale economico, capitale sociale, capitale simbolico –, mentre in realtà esse, correttamente reinterpretate, mostrano fino a che punto l'accumulazione di questi diversi capitali diviene significativa solo se è pensata come un momento e un mezzo della lotta per il riconoscimento.

Diciamolo diversamente: l'edificio bourdieuano riposa sulla tesi, in parte implicita e in parte esplicita, che il possesso e l'accumulazione del capitale economico sono, *in ultima istanza*, i fattori determinanti della lotta sociale, ridotta, in tal modo, all'accumulazione dei diversi tipi di capitale (soprattutto il capitale sociale e il capitale simbolico), mentre le analisi di Bourdieu possono acquisire tutto il loro senso e tutta la loro portata solo se vengono collocate nel quadro di una tesi simmetrica – che le rimetta sui piedi –, la quale affermerebbe che l'autentico fattore determinante è il capitale simbolico e l'accumulazione di capitale economico deve essere pensata come uno dei suoi momenti e dei suoi mezzi. O, più precisamente, bisogna porre la lotta per il riconoscimento come il fatto sociale primario e primordiale, e l'accumulazione (e il consumo) dei diversi tipi di capitale come altrettanti mezzi e momenti di questa lotta.

È possibile andare oltre nella direzione da noi ora abbozzata, e tracciare i contorni di ciò che non sarebbe tanto o non solo una teoria sociologica del riconoscimento, ma i lineamenti di una teoria sociologica generale vista come teoria generale del riconoscimento? Per farlo, ora è necessario cercare di individuare le difficoltà con cui si scontrano le teorie del riconoscimento.

2. Alcune difficoltà delle teorie del riconoscimento

Cominciamo anzitutto ad impostare i due problemi più generali sollevati dalle teorie del riconoscimento che animano il dibattito contemporaneo. Il primo è quello di sapere se dal punto di vista positivo e cognitivo esse offrano una vera alternativa ai modelli esplicativi dominanti. Il secondo problema solleva l'eterna questione del passaggio dal piano positivo al piano normativo, dall'*is* all'*ought to*: possiamo dedurre dalla constatazione che i soggetti umani desiderano sopra ogni cosa di essere riconosciuti che si deve per forza accordare loro il riconoscimento cui aspirano?

Sul piano positivo è del tutto legittimo fare della questione del riconoscimento un semplice caso particolare, un sottoinsieme della teoria generale della massimizzazione dell'utilità, della teoria della scelta razionale o di ciò che io chiamo l'assiomatica dell'interesse. A tal fine, basterebbe considerare il riconoscimento come un bene desiderabile che soddisfa una utilità o una preferenza, allo stesso modo di altri beni desiderabili come un'auto, una bella casa o un qualche prestigio. Su un altro registro si potrebbe facilmente immaginare una sociologia bourdieuiana semplicemente rovesciata, che non collocherebbe più alla radice dell'azione l'interesse o logica della riproduzione allargata del capitale economico, ma il desiderio di massimizzare il capitale simbolico. Ora, anche invertita, e se non venisse cambiato nulla, si avrebbe sempre, anche in questo caso, un'assiomatica della massimizzazione dell'interesse e dell'avere. Si tratta, dunque, di sapere se la problematica del riconoscimento produca di per sé un vero e proprio rovesciamento copernicano, che farebbe apparire la teoria dell'azione razionale come un caso particolare del riconoscimento, o se essa, invece, rimanga in definitiva sussunta e sussumibile nelle teorie dell'azione razionale.

Per chiarire questo punto, bisognerebbe sviluppare ulteriormente la problematica propriamente antropologica. Ora, vale la pena osservare che, prendendo spunto dalla discussione intorno alla teoria della giustizia di John Rawls e situandosi nel suo alveo, i dibattiti odierni si interessano molto più della questione normativa – della teoria della giustizia – che dell'antropologia. Curiosamente, essi non gettano alcun ponte nei confronti del vecchio discorso sul riconoscimento, quello che A. Kojève aveva ricavato dalla sua interpretazione della dialettica servo/padrone esposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – un Hegel più tardivo di quello al quale Honneth si riferisce – e che ha tanto influenzato il pensiero francese del dopoguerra, in particolare via G. Bataille e la rilettura di Freud operata da Lacan.

Sul piano normativo, si pone, di conseguenza, la questione di sapere fino a che punto sia lecito passare dall'essere al dover-essere. Infatti,

contrariamente al postulato implicito che è alla radice di numerose teorie contemporanee del riconoscimento, non sembra possibile dedurre dal fatto incontestabile che i soggetti umani desiderano essere riconosciuti che essi dovrebbero necessariamente esserlo, tutti nella stessa misura e in tutte le loro richieste, e che, quindi, esisterebbe come un diritto imprescrittibile al riconoscimento. Se non è in grado di precisare ciò che nella domanda di riconoscimento è legittimo e ciò che non lo è, la teoria del riconoscimento rischia di alimentare la concorrenza tra le vittime, ed una rincorsa alla creazione infinita di nuovi diritti che minaccerebbero presto di risultare autodistruttivi. Conviene, peraltro, osservare che proprio nella misura in cui il riconoscimento è pensato come sussumibile nella teoria della scelta razionale, enunciabile più nel registro del desiderio di avere che in quello del desiderio d'essere o di apparire, la richiesta di riconoscimento è suscettibile di alimentare la concorrenza vittimaria. O ancora, per dirla nei termini di Nancy Fraser, se la domanda di riconoscimento viene pensata come domanda di un bene utile supplementare, comparabile alle altre utilità, allora essa si riduce ad una modalità particolare della lotta per la redistribuzione.

Queste difficoltà generali si dispiegano in quattro serie di questioni complementari: chi deve essere riconosciuto? Da chi? Che cosa deve essere riconosciuto? E, infine, che cosa significa l'idea stessa di riconoscimento?

1. In realtà, *chi vuole e chi deve essere riconosciuto?* Gli individui o le comunità? Come osserva in particolare Triganot, forse non siamo oggi di fronte ad un curioso incrocio tra individui e comunità? Là dove crediamo di vedere dappertutto all'opera lotte di emancipazione di individui, risulta che queste lotte si dispiegano molto più spesso in nome di una comunità d'appartenenza, più o meno reale o immaginata (le donne, i gay, le lesbiche, i *feujts*, i neri, ecc.). Più in generale, distinguiamo quattro figure fondamentali della soggettività: quella dell'*individuo*, che si riferisce a se stesso, quella della *persona*, in relazione con degli *altri* privilegiati all'interno di gruppi primari, quella del *credente* o del *cittadino*, membro di una religione, di una Chiesa o di una comunità politica, infine quella dell'*uomo* senza aggettivi, dell'uomo generico. Chi deve essere riconosciuto?: l'individuo singolo, la persona particolare, il credente/cittadino o l'Uomo universale?
2. *Riconosciuti da chi?* Questa domanda si duplica nella seguente: da chi i soggetti umani desiderano e devono essere riconosciuti? È evidente che il riconoscimento ha un senso e un valore solo se i soggetti, le istituzioni o le istanze, da cui ci si attende il riconoscimento, sono a loro volta riconosciuti. È necessario che i *riconoscitori* siano essi stessi riconosciuti e che si possa ammettere che essi riconoscano bene e giustamente. Un modo per eludere l'attuale dibattito sul riconoscimento attiene al fatto che, troppo spesso polarizzato sulla questione della giustizia, esso tende a trascurare il campo dell'amore (o di ciò che io chiamo la socialità prima-

ria) e della divisione del lavoro per focalizzarsi implicitamente soltanto sul dominio politico del diritto all'eguale riconoscimento nella forma del rispetto. Ora, anche quando si tratta di affermare solennemente l'eguale umanità delle diverse componenti di una comunità politica – individui, culture o religioni –, sorge legittimamente il dubbio che il diritto basti a produrre il riconoscimento desiderato. Per esempio, nella crisi delle *banlieues* francesi scoppiata nel 2005, è chiaro che non è il diritto che discriminava o che costituiva la radice della mancanza di riconoscimento avvertita dai rivoltosi. Non è, dunque, con il diritto che se la prendevano, ma, in maniera diffusa, con la società francese nel suo insieme.

Il fatto che si possa essere pienamente riconosciuti solo da un soggetto al quale si accorda il proprio riconoscimento, un soggetto che si suppone abbia il potere di riconoscere, induce ad istituire una distinzione ed una dialettica tra *lotta per il riconoscimento* e *lotta di riconoscimento*, a seconda che si miri ad essere riconosciuti da un riconoscitore riconosciuto o, al contrario, contestando i suoi titoli di legittimità al riconoscitore istituzionalizzato, si vogliono cambiare le regole del gioco per divenire a propria volta riconoscitori, giudici e riconoscitori che stigmatizzano coloro che ci hanno negato il riconoscimento.

3. *Riconoscimento di che cosa?* Qui emerge ben presto la questione di sapere ciò che deve essere riconosciuto ed essere oggetto di riconoscimento perché i soggetti si costituiscano come tali. Questa questione è quella di sapere ciò che costituisce il valore dei soggetti, il valore che essi intendono vedere riconosciuto. Introduciamo, così, un termine di mediazione tra riconoscimento e soggetti: il concetto di valore, curiosamente assente dai dibattiti attuali. Un modo efficace di riformulare la distinzione tra problematica della redistribuzione e problematica del riconoscimento potrebbe essere quello di dire che la prima si preoccupa di sapere come redistribuire beni e servizi dotati di un certo valore economico (cioè, di mercato), mentre la seconda si interessa della redistribuzione dei segni peculiari che danno valore alle persone. L'introduzione della questione del valore ne chiama in causa subito un'altra: ci possono essere basi obiettive, o quanto meno oggettivabili, del valore dei soggetti – dei “fondamentali”, come direbbero gli analisti di borsa, per i quali si pone lo stesso tipo di questione in un ambito del tutto diverso – o, invece, tutto ciò è una faccenda di puro arbitrio, di mera costruzione sociale e di mimetismo¹?
4. Tutto ciò porta, infine, ad interrogarsi sul *grado di consistenza del concetto stesso di riconoscimento*. Una buona parte del dibattito corrente si incentra sulla distinzione tra ciò che si potrebbe definire riconoscimento

¹ Questa questione richiama l'obiezione di Barrington Moore all'utilitarismo classico. Per poter affermare che il bene è ciò che massimizza la felicità del più gran numero, bisognerebbe prima saper definire il bene in quanto tale, con il rischio di cadere in un circolo vizioso.

positivo e riconoscimento normativo, altrimenti detto, l'identificazione reiterata, l'ammissione di un fatto, di un avvenimento o di una persona, oppure l'attribuzione di un valore positivo o negativo all'avvenimento, al fatto, alla persona considerati. Il libro di Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, è in gran parte dedicato a questa prima discussione. Ma è chiaro che la problematica filosofica e sociologica del riconoscimento si dispiega essenzialmente sul secondo registro, quello normativo. Ora, che cosa si vuole dire quando si afferma che la caratteristica peculiare dei soggetti umani è il desiderio di essere riconosciuti? Seguendo la tripartizione proposta da Honneth – la fiducia in se stessi che ricerchiamo nella sfera dell'amore, il rispetto a cui aspiriamo nella sfera politico-giuridica, la stima di sé alla quale pretendiamo di accedere mediante il nostro contributo alla sfera della divisione sociale del lavoro –, si pone la questione di capire se il concetto di riconoscimento è in grado di sussumere in sé, senza residui, amore, rispetto e stima di sé. Oppure: il riconoscimento è pensabile in quanto tale, cioè in generale, indipendentemente dalle sue forme di manifestazione particolari? Di che cosa veramente si tratta? È lecito scrivere: riconoscimento (R) = amore (A) + rispetto (Ri) + stima (S), e questo R si risolve nella somma delle sue traduzioni o ha una consistenza propria? E ancora: c'è una gerarchia e un ordine lessicografico tra A, Ri e S o sono giustapposti e di uguale peso e misura?

Questo interrogativo sul grado di consistenza e di omogeneità del concetto di riconoscimento normativo si pone tanto più che amore, dignità civica e gratificazioni sociali, materiali e simboliche, funzionano in modo rovesciato. Il diritto riconosce la dignità di tutti i soggetti in modo eguale, affermando la loro comune umanità, mentre l'amore sceglie un soggetto che si considera preferibile a tutti gli altri, infine le gratificazioni testimoniano del grado di superiorità di un soggetto rispetto agli altri.² È possibile allora affermare che, desiderando di essere riconosciuto, il soggetto umano intende, al contempo e in egual misura, essere amato, rispettato e stimato? E nient'altro? O, invece, desiderando di essere rispettato, stimato e amato, ciò che *alla fine* desidera è di essere riconosciuto? Chi è la verità di che cosa? Il riconoscimento è la verità dell'amore, del rispetto e della stima? O è l'amore la verità del riconoscimento, a meno che non sia il rispetto e la stima?

3. *Alcune piste di ricerca. Verso una teoria del valore sociale*

Evidentemente, è impossibile rispondere a tutti questi interrogativi in un modo un po' più sistematico e argomentato, tanto sono complessi ed interdipendenti. Ma forse possiamo cercare di identificare il nucleo vivo e

² Per mantenere il linguaggio hegeliano, si potrebbe dire che il diritto accorda un riconoscimento universale, la stima sociale un riconoscimento particolare e l'amore un riconoscimento singolare.

sensibile, la questione centrale intorno alla quale esse gravitano, quella che dà il suo significato profondo all'insieme del dibattito sul riconoscimento. In breve, in tutte queste discussioni sul riconoscimento, vediamo affiorare tutto un complesso di risposte, ma facciamo fatica ad individuare la questione *fondamentale*.

Ora, anche se non è formulata in modo esplicito in questo dibattito, per ragioni che bisognerà chiarire, sembra che essa in fondo non sia così difficile da afferrare: essa coincide con la questione di sapere ciò che costituisce il valore dei soggetti umani e sociali, vale a dire il valore degli individui, delle persone, dei cittadini o credenti, e *infine* il valore dell'Uomo. Essa ci mostra che, se l'economia politica classica si è strutturata come una teoria del valore delle merci, ciò che la sociologia, invece, non ha saputo fare – perché non è riuscita ad esplicitare la questione del riconoscimento attorno a cui essa ruota fin dai suoi inizi – è sollevare la questione di sapere ciò che costituisce il valore sociale delle persone. Questa è la vera questione sollevata dal dibattito sulla lotta per il riconoscimento. Lottare per essere riconosciuti non vuol dire altro che lottare per vedersi riconoscere, attribuire o imputare un valore. Ma quale valore? Questo è *il problema*.

Forse sarebbe possibile avanzare in direzione della risposta, soffermandosi per un momento sulla parola rispetto. Essa designa una delle tre modalità del riconoscimento, secondo Honneth: è la modalità di riconoscimento che deve essere distribuita a tutti i membri della società in modo eguale dal sistema giuridico-politico. Ora, non è questo il significato in cui i giovani delle *banlieus* adoperano questa parola. Quando essi dicono “rispetto” o “assoluto rispetto”, proprio per intendere il riconoscimento che essi attribuiscono ad una persona, ci si accorge chiaramente che la parola evoca sinteticamente le tre dimensioni del riconoscimento hegel-honnethiano e non una sola. Certamente, dire “rispetto” verso una persona significa sottolineare che essa sfugge alla sfera del disprezzo, dell'umiliazione e dell'emarginazione, ha saputo accedere alla sfera della visibilità comune, ed è ormai visibile agli occhi di tutti coloro che contano. Ma significa anche far intendere che ciò che la persona ha fatto, e ciò che è, risulta abbastanza eccezionale e particolare per valere più di ciò che hanno fatto o sono gli altri. Usata in questa accezione, la parola “rispetto” sussume la stima e l'amore ben al di là dell'eguale rispetto anonimamente dovuto a tutti. Più in generale e in estrema sintesi, “rispetto” vuol dire che a colui al quale si accorda il proprio rispetto si riconosce il merito d'aver realizzato la propria umanità, una certa concezione di ciò che costituisce l'eccellenza umana o l'umano per eccellenza. Quando nella finale di coppa del mondo di calcio dà una testata a Materassi, i commentatori esitano un po' per stabilire se Zinedine Zidane ha messo fine alla sua carriera in modo spregevole o se ha perduto buona parte del valore accumulato lungo il corso della sua gloriosa carriera. Ma per tutti i giovani delle *banlieus*, e non solo, risultava immediatamente chiaro che Zidane aveva fatto ciò che bisognava fare, e che si doveva portargli “rispetto” per essersi comportato come deve fare un uomo.

Facciamo un passo ulteriore: a colui al quale si presta “rispetto”, ciò che, in definitiva, gli si manifesta ha a che fare con la *gratitudine*: per quello che ha fatto e per ciò che egli è. Tocchiamo qui un terzo significato essenziale di riconoscimento, purtroppo mai menzionato nel dibattito internazionale sul riconoscimento, probabilmente perché questa terza dimensione non compare nel termine inglese e tedesco con cui si designa il riconoscimento. Dare riconoscimento non significa soltanto identificare o valorizzare, ma significa anche, e forse innanzitutto, provare e testimoniare gratitudine, essere riconoscenti.

Basterebbe prendere sul serio questa terza dimensione (essenziale) del riconoscimento, e soffermarvisi un momento, per riallacciare le discussioni attuali sul riconoscimento alla loro dimensione specificamente antropologica, così presente nel vecchio dibattito imperniato intorno alla dialettica servo/padrone, curiosamente scomparso dalla discussione contemporanea, come se si potesse, e anche come se si dovesse, scartare ogni discussione sull'essenza dell'umanità e, di conseguenza, su ciò che costituisce il valore degli umani. Come se ognuno dovesse avere il diritto di farsi attribuire e riconoscere un valore, di cui non ci sarebbe alcun bisogno di dire in che cosa consista. Ora, se riconoscere significa manifestare gratitudine, è chiaro che riconoscere significa entrare nell'ambito e nel registro del dono e del contro-dono, così magistralmente enucleato e analizzato da Mauss nel suo *Saggio sul dono*. Riconoscere vuol dire ammettere che dono c'è già stato, che si è in debito con chi l'ha fatto, e che si resta di fronte a lui/lei, convocati per donare a nostra volta. Riconoscere significa, dunque, in qualche modo, firmare il riconoscimento di un debito o, quanto meno, di un dono.

Riconoscere un debito economico o finanziario equivale ad ammettere la stima del valore monetario dell'impegno sottoscritto. Riconoscere una persona equivale ad ammettere il suo valore sociale ed esserle debitori di qualcosa in cambio. Che cos'è che costituisce questo valore, ci chiedevamo? La risposta ora non è troppo difficile da immaginare in generale. Ciò che viene riconosciuto socialmente è l'esistenza di un dono. Ciò che costituisce questo valore – la sostanza del valore, avrebbe detto Marx – è la capacità della persona di donare, il rapporto che intrattiene con l'universo del dono. Così, è possibile generalizzare ciò che scriveva nel 1966 l'etnologo Claude Pairault, in una monografia dedicata al villaggio di Iro in Ciad: «Il prestigio di un capo consiste soprattutto, per questo uomo e per i suoi, non in ciò che possiede, ma nel fatto che può e sa dare, donare con liberalità [...]. Infatti, *il valore di un individuo si misura sulla sua capacità di donare* [corsivo di Caillé]: donare il sangue ad una numerosa discendenza, il cibo, gli abiti e l'alloggio ai propri familiari o a degli ospiti inattesi, contraccambiare un dono a colui dal quale si è ricevuto, e, senza ricevere immediatamente nulla in cambio, andare incontro a chi si presenta a giusto titolo».

Dunque siamo in grado di formulare due tesi fondamentali:

1. riconoscere dei soggetti sociali, individuali o collettivi, significa attribuire loro un valore;

2. il valore dei soggetti sociali si misura sulla base della loro capacità di donare. E viceversa, almeno in parte.

Non appena vengono formulate, queste due tesi sollevano numerose questioni che richiedono altrettante precisazioni. La questione più generale e più evidente è quella di sapere quali ripercussioni comporta questo riposizionamento del dibattito intorno al riconoscimento sul terreno di una teoria del valore delle persone, e quali nuove conclusioni dovrebbe consentire di ricavare. In particolare, bisognerebbe domandarsi se esso richieda una riformulazione della trilogia honnethiana, o se semplicemente non si limiti a gettarvi una luce un po' diversa. Ma questi interrogativi potranno essere sollevati in modo utile solo dopo aver chiarito, sia pur schematicamente, lo statuto delle due tesi che ho appena enunciato. Limitiamoci qui ad un esame delle due questioni di per sé già abbastanza vaste: in che senso bisogna intendere il dono e la capacità di donare posti a fondamento del valore dei soggetti? Come pensare l'idea stessa della misura del valore dei soggetti?

4. *Sul dono, sulla capacità di donare e sull'azione.*

Per ora siamo a livello di una intuizione: il valore dei soggetti ha che fare con il dono. Ma di quale dono si tratta? Distinguiamo due grandi serie di problemi. La prima ci porta a interrogarci se ciò che determina il valore dei soggetti è l'insieme dei doni che essi hanno effettivamente fatto, o che sono capaci o suscettibili di fare, cioè le loro potenzialità di dono. La potenza o l'atto del dono? Una prima risposta possibile consisterebbe nel dire che per i soggetti individuali tutto dipende dall'età. Ciò che viene valorizzato in un ragazzo o in adolescente sono le promesse di cui è portatore, ciò che si immagina egli potrà "donare" più tardi, mentre il valore dell'adulto maturo o dell'anziano consiste in gran parte in ciò che egli ha effettivamente dato. Ma va da sé che questa risposta non è del tutto soddisfacente. Nel dualismo della capacità di donare e del dono effettivo c'è qualcosa che va di là del passaggio dalla potenza all'atto. Nel piacere che proviamo nel guardare dei bambini o dei giovani non entra solo l'anticipazione dei doni che essi più tardi potranno elargire, la premonizione degli adulti che un domani saranno, ma anche un piacere che deriva da ciò che essi già donano, e che non è nell'ordine dei presenti, dei doni o delle realizzazioni materiali. Che cosa donano allora? Suggeriamo una risposta: la potenzialità allo stato puro, vita, gratuità, bellezza, grazia.

Ecco che cosa deve indurci a distinguere due grandi modalità del dono. La prima rinvia al tipo di dono analizzato da Marcel Mauss: l'erogazione di doni, al contempo libera e obbligata, interessata e disinteressata, che suggella l'alleanza tra i soggetti trasformando i nemici in amici, e l'offerta di beni e di favori. Definiamo questo primo tipo di dono *dono dell'alleanza o dono di favori* (di cui il dono caritatevole è che una modalità particolare). Esso solleva la questione di sapere se ciò che viene donato con lo scopo di suggellare un'alleanza possiede un valore intrinseco, se il bene offerto

crea nel donatore un piacere al di là dell'intenzione pacifica e amichevole da esso manifestata. È qui che si vede emergere un'altra dimensione del dono, legata alla prima, ma ad essa irriducibile. La creatività dell'artista, la bellezza o la grazia del bambino o della ragazza, il carisma del soggetto che si suppone abbia un sapere o un potere, tutto ciò ha anche un rapporto con il dono. Ma si capisce subito che in questo caso si tratta di un altro dono: non tanto del dono che il soggetto che possiede un dono, il soggetto dotato o grazioso, ha fatto o potrebbe fare – anche se si vorrebbe che la promessa che sembra fare si realizzi –, ma piuttosto del dono ricevuto da un donatore anonimo e invisibile, il dono degli dei, delle muse, della natura, il dono della vita, il dono di ciò che è così com'è. Il dono che fa sì che ci sia qualcosa anziché niente. Questo dono ha a che vedere con ciò che la tradizione fenomenologica chiama donazione (*das Ergebnis*). Chiamiamolo il *dono-donazione*, e ipotizziamo in modo abbastanza vago e sperimentale che il valore dei soggetti si collochi e si determini nell'intersezione tra il dono dei favori³ e il dono-donazione, tra la capacità di donare e i loro doni effettivi.

Una seconda difficoltà è relativa al fatto che la parola dono non è solo polisemica, ma rinvia anche ad una quasi infinità di campi ed oggetti possibili. Si può in generale donare tutto, quanto meno nella lingua francese: la vita o la morte, l'amore o le botte, la propria parola o un avvertimento, la propria opinione, un consiglio o il cambio, fare dono della propria persona e del proprio tempo, ecc. La parola donare funziona in francese, ma anche in tedesco e in minor misura in inglese, come una specie di verbo ausiliario.⁴ Pur non avendo un uso così generale come essere o avere, lo è quasi quanto dire o fare. Ora, se donare significa dire o fare, e viceversa, se tutto ciò che si dice o si fa può essere considerato come donato, allora niente lo è specificamente, e il donare è troppo generale e indeterminato per creare un valore sociale. Bisogna, dunque, precisare quale modalità o quale registro del dono crei valore sociale al di là del dire o del fare ordinario. Anche qui è Mauss che ci illumina, con l'aiuto di Hannah Arendt.

Il dono analizzato da Mauss, si ricordi, è un ibrido: al contempo libero e obbligato, interessato e disinteressato. Non bisogna, tuttavia, averne una concezione troppo uniformemente ibridata. Il dono non vale in quanto tale, assume valore e valorizza chi lo fa solo nella misura in cui la parte in esso giocata dalla libertà e dall'inventività eccede la parte che spetta all'obbligazione, e la dimensione del disinteresse, del *per l'altro* (dell'*aimance*)⁵ prevale su quella dell'interesse personale e del *per sé*. È questa eccedenza della libertà sull'obbligo, e del *per l'altro* sul *per sé* che costituisce il valore

³ Per evitare ogni semplicismo irenico, bisogna subito aggiungere che il dono dei favori ha valore solo nella misura in cui il suo autore avrebbe potuto non donare nulla o donare/procurare del male, dei danni.

⁴ L'italiano, al contrario, distingue chiaramente, sulla scia del latino, tra *donare*, fare un dono, e *dare*, operare una prestazione.

⁵ *Aimance* è un neologismo coniato da Caillé, che designa l'interesse per l'altro: nel termine risuona l'allusione al francese *aimant*, calamita, ad indicare l'attrazione verso l'altro (*N.d.T.*).

del donatore e che lo misura. La stessa cosa può essere detta nel vocabolario di Hannah Arendt. Il lavoro non conferisce in quanto tale valore sociale al lavoratore, perché è troppo direttamente condizionato dall'obbligo (la necessità) e dall'interesse vitale personale. Nella società antica esso è tutt'al più rispettabile a condizione che rimanga nascosto, privato, e più probabilmente è oggetto di disprezzo. L'opera, a eguale distanza dall'obbligazione e dalla libertà, dal per sé e dal per l'altro, è in qualche modo socialmente neutra. Solo l'azione, la capacità di creare qualcosa di nuovo, e di generare il possibile, riveste un valore propriamente sociale.

Si delinea qui una prima tipologia che riecheggia i dibattiti attuali sul riconoscimento:

- si vedono stimati e/o amati coloro che accedono (o partecipano) al registro del dono, della donazione e dell'azione nei quali la parte della libertà-generatività e del per l'altro prevale su quella dell'obbligo e del *per sé*, o coloro dei quali si pensa che siano in grado di farlo. Oppure, si vedono stimati coloro la cui azione testimonia di un'eccedenza della libertà sulla necessità;
- si vedono rispettati coloro nei quali la libertà e la necessità si equilibrano;
- sono disprezzati o sono invisibili coloro nei quali la parte della necessità prevale su quella della libertà.

Resta, tuttavia, la questione di sapere chi giudica su ciò che appartiene all'ordine dell'azione, del dono, della donazione o della grazia. E chi la misura e come.

5. *La misura del valore sociale*

Su queste questioni davvero decisive mi limiterò a suggerire che i sociologi, se prendessero sul serio il problema della formazione e della misura del valore sociale dei soggetti, avrebbero tutto l'interesse a ispirarsi all'enorme lavoro analitico e concettuale realizzato dagli economisti fin dalla nascita dell'economia politica, quasi duecentocinquanta anni fa.

Non si dimentichi che una delle questioni centrali che ritorna ciclicamente nel dibattito contemporaneo sul riconoscimento è quella di sapere se il riconoscere consiste nel prendere atto di un valore già esistente, presente nel soggetto, o se è l'atto di riconoscere che crea il valore. Il valore riconosciuto è intrinseco o estrinseco? È sostanziale o formale? È "naturale" o "costruito"?

In ciò molti avranno riconosciuto i dibattiti sul valore che hanno attraversato tutta la storia dell'economia politica almeno dalla fine del XVIII all'inizio del XX secolo. Il valore è soggettivo o oggettivo? Consiste nella somma dei costi di produzione e, *in fine*, come sintetizzerà Marx, nel tempo di lavoro necessario alla produzione delle merci? O, invece, nell'utilità soggettiva, percepita dal consumatore, un'utilità *in ultima istanza* del tutto arbitraria, come sintetizzerà Walras?

La prima posizione ha il vantaggio di dare un fondamento apparentemente razionale e sistematico al dibattito sul valore. Trasferiamo la teoria marxiana del valore delle merci al dibattito sul valore dei soggetti. Potremo dire allora che esiste un valore oggettivo, sostanziale dei soggetti, composto dalla somma dei doni relativi ai favori/benefici e dei doni-donazioni che essi hanno ricevuto e che compiono.⁶

Come per Marx i prezzi di mercato giorno per giorno non corrispondono necessariamente a questo valore, ma si limitano a gravitare intorno ad esso; così come il valore delle merci non può non “realizzarsi” se c’è una sovrapproduzione o penuria della domanda, allo stesso modo si potrà dire che il prezzo dei soggetti sociali, cioè il loro riconoscimento giorno per giorno gravita di solito intorno al loro valore intrinseco, ma quest’ultimo potrebbe non essere mai riconosciuto, se c’è sovrapproduzione di un certo tipo di soggetti sociali che non potranno mai realizzare, cioè vedersi riconoscere il loro valore (per esempio, ci sono troppi professori di sociologia per Nicolas Sarkozy). Su questa falsariga, si potrebbe (si dovrebbe?) svolgere una serie di riflessioni sui capitalisti del riconoscimento, cioè su coloro che mobilitano a beneficio del proprio riconoscimento i doni fatti da altri che essi sono riusciti a mettere alle loro dipendenze, o ancora, sui *rentiers* del riconoscimento, che sono l’equivalente dei proprietari fondiari, coloro che godono di un patrimonio di riconoscimento consolidato, o sui mercanti e i finanziari del riconoscimento.

Senza dubbio, tutto ciò sarebbe molto suggestivo ed illuminante, ma bisognerebbe precisare accuratamente le condizioni e i limiti dell’analogia. Agli occhi dei classici e dello stesso Marx, la teoria del valore non si applicava all’insieme dei beni, ma solo alle merci prodotte industrialmente e, quindi, la sua validità era circoscritta al modo di produzione capitalistico. In ogni caso, questa teoria del valore non è più in voga, ha un fondamento troppo metafisico e parzialmente arbitrario: con quale diritto si ritiene che si possa pensare il valore solo dal punto di vista della produzione facendo completamente astrazione dalla domanda? Se si volesse produrre l’equivalente sociologico di una teoria marxiana, oggettivistica, del valore estesa al valore dei soggetti e fondata sull’ipotesi che il valore dipenda non più dal tempo di lavoro astratto socialmente necessario, ma dalla capacità di donare, e dai doni elargiti, bisognerebbe superare due ostacoli considerevoli: 1) il concetto di dono non ha l’omogeneità e il grado di astrazione del concetto di lavoro socialmente necessario; 2) in ogni caso, il dono, intrinsecamente ambivalente, ha una sua realtà solo nei limiti in cui è riconosciuto come tale – in definitiva, è chi riceve, il donatario, che, manifestando la sua gratitudine e ricompensandolo con il suo riconoscimento, attesta che il dono è quello, e non è un mero fantasma di dono del donatore.

⁶ Spingiamo la parafrasi un po’ più in là: il valore iniziale dei soggetti (l’equivalente del valore della forza-lavoro) è costituito dall’insieme dei doni che hanno ricevuto. A partire da questi doni ricevuti, essi ne fanno (o non ne fanno) di nuovi, doni viventi, grazie ai quali acquistano valore.

Grande è, dunque, la tentazione di scadere in una teoria soggettivistica ed empiristica del valore, sbarazzandosene affermando che non esiste alcun valore né dei beni né dei soggetti, ma solo prezzi, indefinitamente variabili a seconda delle fluttuazioni quotidiane. I soggetti non valgono nient'altro che il quantum di riconoscimento che è stato concesso loro in un dato momento, per esempio nel famoso quarto d'ora di celebrità promesso a tutti da Andy Wahrol. Non esiste alcun valore intrinseco da far riconoscere, ma solo un *riconoscimento creatore di valore*⁷, che si tratta soltanto di ottenere o di imporre. Un tale approccio radicalmente empirista e costruttivista può affascinare. Esso sembra permettere di sbarazzarsi di arguzie concettuali e di metafisiche senza fine, senza considerare il fatto che, comunque, è in consonanza con lo spirito del tempo. Sullo sfondo di gran parte del dibattito contemporaneo sul riconoscimento non c'è forse l'idea che tutti hanno diritto al riconoscimento? Ora, quest'idea può intendersi in due sensi tra loro molto diversi. Può significare che in linea di principio tutti hanno un eguale diritto al riconoscimento, e, messa così, essa non è per nulla criticabile. Oppure può significare che tutti avrebbero diritto a un eguale riconoscimento, e, in quest'ottica, essa implica necessariamente il rifiuto di ogni problematica sul valore dei soggetti. Per salvaguardare l'aspirazione ad un eguale riconoscimento da parte dei soggetti, bisogna, in effetti, necessariamente postulare il carattere arbitrario, fluttuante e indeterminato di ciò che viene riconosciuto.

Questa soluzione è forse seducente, ma si scorgono subito i problemi enormi ad essa collegati. In breve, si può dire che è una soluzione che contrasta totalmente con il progetto di alimentare una filosofia sociale critica, da cui pur sembra discendere. Infatti, se l'oggetto del riconoscimento è un puro costruito, del tutto arbitrario, allora l'idea stessa di riconoscimento si vanifica non appena pretende di oltrepassare l'affermazione dell'eguale diritto al riconoscimento giuridico, che non è nient'altro che il rispetto dell'eguaglianza dei cittadini. Più specificamente, è evidente che questo costruttivismo decostruzionista radicale si coniuga agevolmente con l'universalizzazione della legge del mercato. Esso conduce a pensare la società sul modello di un gigantesco mercato del riconoscimento organizzato in modo speculativo. Così pure, all'interno di un capitalismo speculativo governato dalle nuove norme contabili che non sono più constatative, ma creatrici e autorealizzatrici, non ci sarebbe più nessun valore fondamentale, nessun valore intrinseco delle imprese o delle azioni, non ci sarebbero più "fondamentali", ma solo il valore momentaneo del mercato o della borsa, determinato dall'anticipazione di anticipazioni di anticipazioni... ecc. Analogamente, ogni valore sociale si dissolverebbe – si «liqueferebbe», per dirla con Zigmunt Bauman – in una serie di valutazioni istantanee e fugaci. Da liberatorio qual era stato assunto all'inizio, il discorso del riconoscimento diventerebbe un perfetto vettore d'alienazione.

⁷ L'esatto contrario del riconoscimento constatativo.

Risulta chiaro, a questo punto, che dobbiamo tenere insieme i due estremi della catena e imparare a ragionare dal punto di vista di ciò che si potrebbe chiamare una teoria riflessiva del valore sociale o, come anche potremmo dire, di una teoria che postula: 1) che ciò che in realtà deve essere riconosciuto ha e deve avere un rapporto con il dono; 2) che il dono e le posizioni del donatore e del donatario sono dei costrutti storicamente variabili, ma 3) che, al di là o al di qua di questa variabilità, esiste una universalità transculturale dei valori del dono e della donazione.

Conclusione

Da tutto il percorso fin qui compiuto è possibile estrapolare tre idee fondamentali.

La prima è che conviene aggiungere una terza accezione ai due significati della parola riconoscimento di solito adottati. Oltre all'identificazione e alla valorizzazione, è opportuno prendere in considerazione la gratitudine, il riconoscimento di un dono.⁸ Il modo in cui questi tre significati s'intrecciano tra loro appare molto chiaramente se si riflette sull'impatto del film *Indigeni*. Da un lato, esso contribuisce al riconoscimento di un fatto oggettivo che mira a far accettare: la massiccia partecipazione degli "Africani" alla liberazione della Francia nel 1944 –1945. Certamente, l'obiettivo è di accrescere così il valore dei propri discendenti ai loro occhi e di fronte ai francesi autoctoni, ma il mezzo attivato è quello di un rovesciamento del debito. Poco tempo dopo che il parlamento aveva votato una legge che riconosceva «i beneficî della colonizzazione», – anche se alla fine è stata abrogata –, *Indigeni* mostrava come i figli nati dall'immigrazione hanno diritto alla gratitudine dei "Galli", nella misura in cui hanno almeno dato quanto hanno ricevuto. Le lotte per il riconoscimento sono, in ultima istanza, lotte per vedersi attribuire la posizione di donatore (e dunque di creditore).

La seconda questione, per niente sviluppata qui, ma che l'esempio di *Indigeni* mette bene in luce, è che le lotte per il riconoscimento intrecciano strettamente riconoscimento individuale e riconoscimento collettivo. Più precisamente, nelle lotte di riconoscimento – come del resto in ogni azione sociale –, i soggetti intervengono al contempo, ma in proporzioni e modalità variabili, come individui, come persone, come cittadini/credenti o come rappresentanti dell'umanità. Queste quattro figure del soggetto sono simultaneamente complementari e contraddittorie.

Infine, ed è questa la terza idea da evidenziare, appare auspicabile distinguere due grandi versioni possibili del discorso sul riconoscimento, sal-

⁸ E, stando a Honneth, come c'è una sorta di primato gerarchico del riconoscimento-valorizzazione sul riconoscimento-identificazione, poiché non vi è nulla di «visibile» se non gli viene accordata una certa importanza, cioè un certo valore, così c'è indubbiamente un primato gerarchico del riconoscimento-gratitudine sul riconoscimento-valorizzazione, nel senso che si può attribuire valore solo a ciò che fa sentire una certa gratitudine e si può attribuire valore solo a colui/colei che ne è all'origine.

vo a sfumarle e in seguito a dialettizzarle. La prima, che resta prigioniera di un'assiomatica dell'interesse, pone il riconoscimento come un bene desiderabile, appropriabile e redistribuibile. Le teorie della giustizia che pensano il riconoscimento in questi termini si espongono al rischio dell'autoconfutazione, e del suo recupero attraverso l'*escalation* mercantile e giuridica della concorrenza delle vittime. Pertanto, sembra auspicabile contribuire alla costruzione di un secondo tipo di discorso sul riconoscimento, che non pensa il riconoscimento come un obiettivo di tipo strumentale, ma come un tentativo di assumere un significato di fronte a se stessi e di fronte agli altri, disinnestando così il discorso del riconoscimento dalle teorie della giustizia. In quest'ottica, una società giusta, o, più semplicemente ed in modo più plausibile, una società decente non è quella che distribuisce riconoscimento, ma una società che fa sì che i suoi membri abbiano valore ai propri occhi e a quelli degli altri: in una parola, una società che accresca la capacità di donare dei suoi membri. Si ritrovano qui, leggermente riformulate e "mausizzate", le tesi centrali di Amartya Sen sull'*empowerment*, che potremmo tradurre con «capacitazione» e più specificamente con «capacitazione al dono». Attraverso un percorso inatteso, il discorso del riconoscimento approda teoria delle *capabilities*.

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 jense*. 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 diciembre 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 dia-sporico 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 “architetonica” 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.*

BARBARA HENRY

MULTICULTURALISMO
E MISCONOSCIMENTI.
PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA POLITICA
E DEL DIRITTO

Nella prima parte di questo lavoro, il cui intento è di carattere critico più che ricognitivo, saranno presentate alcune considerazioni e precisazioni metodologiche. Nella seconda sarà quindi esposta un'accezione di multiculturalismo particolarmente rilevante per le questioni politiche e sociali connesse al riconoscimento delle minoranze, da intendersi quali gruppi in condizioni di relativo svantaggio rispetto alla maggioranza entro una determinata società. Nella terza, si ricorrerà alle armi della filosofia politica e del diritto per smussare le asperità più pericolose del modello multiculturale prescelto.

1. Questioni di metodo

L'intero percorso di questi anni, compiuto dagli studiosi/e di multiculturalismo attraverso le scienze e i fenomeni politici, oltre ad essere stato una risposta alle sfide della coesistenza, ha configurato anche una specie di sfida alla conoscenza. Per sfida della conoscenza si intende la complessità e la messa in discussione di molti fattori disciplinari, entro le scienze che si occupano oggi del tema della convivenza di gruppi differenti entro una medesima società politica, sia esso ricompreso o meno sotto la voce multiculturalismo.

Fortunatamente, siamo avvezzi alla polisemia dei concetti chiave del dibattito sul multiculturalismo grazie ai contributi recentemente elaborati in molteplici settori; questo è il caso in particolar modo per il termine, originario, di cultura. Sicuramente una nozione di cultura scientificamente adeguata e rigorosa è quella di *visione del mondo*, da concepirsi come quadro di orientamento pratico-conoscitivo e modello complessivo di interpretazione e di azione. Il concetto si profila in forma più accurata attraverso due ulteriori precisazioni: che si concepisca quale *insieme* di precetti, immagini, storie, comportamenti, azioni dipendente dalla circostanza che qualcuno vi creda e se ne appropri mettendolo in atto consape-

volmente.¹ È inoltre necessario che tale figurazione “vissuta” sia intesa quale complesso di *routines* e pratiche, di giochi giocati, temporalmente situati e sottoposti a mutamenti, a porosità, a osmosi, a contaminazioni.

Accanto a tale nozione “corretta” dobbiamo tener presente la visuale del linguaggio e dell’immaginario comune, quello operante nelle opinioni pubbliche più diffuse nelle varie società e a cui, in qualità di studiosi/e della politica, rivolgiamo criticamente lo sguardo. Dalle visioni di uso comune non si può prescindere anche qualora se ne accerti l’inconsistenza teorica. Linguaggio e prassi politica vanno lette di pari passo, e poste in relazione di circolarità e di controllo retrospettivo da parte della riflessione filosofica. Le parole sono armi sottili. Se lasciate come scatole chiuse e intoccabili, se non decostruite, possono permeare e influenzare in negativo la percezione delle differenze, reali o presunte, che siano diffuse in una società. Tali parole, nella maggior parte dei casi immagini stereotipate, possono, accanto ad altro, inibire atteggiamenti sociali accoglienti, sia rispetto a gruppi umani in condizioni di subalternità o debolezza², sia rispetto alla maggioranza egemone entro uno specifico contesto sociale ed istituzionale.

Non a caso, nella nozione più diffusa di multiculturalismo, la definizione “scientificamente accreditata” di cultura non pare affatto dominante; in ciò sta uno dei fattori ostili ad una sensibilità sociale che sia ospitale rispetto alle differenze. Vale, a un di presso, l’esatto contrario. Al posto di cultura *alias* visione del mondo riflessiva, dinamica, porosa, interattiva, ibrida, si profila nelle convinzioni di senso comune di molti cittadini e cittadine la figurazione di una “realtà” immediata, statica, impermeabile, autocentrata e autarchica, a cui si appartiene e con cui invece *non ci si confronta* dialetticamente. Tale accezione ha alle spalle una rappresentazione organicistica del gruppo culturale secondo la quale il tutto è indipendente e superiore rispetto alle parti.

Si consideri inoltre che, qualora la visione organicistica di cultura appena descritta non fosse egemone nell’immaginario comune di molte società “avanzate”, il *multi-culturalismo* sarebbe comunque un indicatore di per sé polisemico; ha infatti impatto sulle condizioni reali e le priorità allocative delle risorse materiali e simboliche delle società in cui viviamo. Non si tratta della magia di un prefisso, ma delle vie parallele delle costruzioni semantiche negli immaginari e nei linguaggi pubblici, fortemente competitivi fra loro, delle nostre società. A questo punto dell’analisi, i significati aggiun-

¹ Non è rilevante nel senso qui usato del termine che esista o meno una cultura di tipo monumentale, che si concretizzi in siti archeologici, archivi, musei, quanto piuttosto la sussistenza di un tessuto comune di principi, consuetudini, stilemi, modalità d’azione e di giudizio, dal quale traggano origine e linfa vitale le procedure umane di creazione simbolica.

² Tali gruppi sono minoranze perché hanno un potenziale di potere sociale, un accesso al capitale simbolico, inferiore rispetto ad altri gruppi. I numeri non contano. “Minoranza” è una nozione che ha senso e spessore soltanto in termini relativi, che prende consistenza nei fatti quando si esplicitano i valori ritenuti dominanti nella scala sociale di una certa collettività. Si può esser minoranza in determinati contesti collettivi, e maggioranza in altri; tuttavia, per la subalternità economica e formativa dovrebbe venir impostato un ragionamento a parte, a motivo del carattere trasversale e transcontestuale di essa. Cfr. R. Toniatti, “Multiculturalismo e minoranze”, in E. Ceccherini (a cura di), *Multiculturalismo e diritti: Accomodating Diversity*, Lezioni Volterrane, Vol. III, Edizioni Scientifiche, Napoli 2009, in corso di pubblicazione.

tivi provengono dal vocabolario legato alla giustificazione delle forme di ripartizione di costi e benefici materiali e immateriali, tipico della sfera politica delle interazioni sociali.³ Infatti, nel momento in cui entriamo nelle questioni allocative e distributive più generali non possiamo considerare più come esaustiva la sfera autoreferenziale di una cultura, intesa come insieme interattivo e ininterrotto di pratiche e forme rivolte a conferire senso all'esistenza collettiva di *un gruppo*, bensì in quella molto più dura e ardua della decisione politica sulla inevitabile distribuzione dei costi necessari al mantenimento di un legame non-volontaristico *tra gruppi*: tale vincolo pattizio è, perlomeno nel passato-presente delle società occidentali, una promessa di non aggressione e di relativa solidarietà non derivato dalla preesistenza di un comune sostrato di condivisione delle forme di vita, ma al contrario creato dalla necessità di evitare la guerra civile e garantire la coesistenza fra più aggregazioni/identità culturali fra loro eterogenee eppur contigue. Il vincolo politico è più di una visione del mondo, e di una serie di prestazioni simboliche per sentirsi a proprio agio nella realtà, perché include ciò che le persone continuano a fare e a pensare per la collettività più ampia anche a condizione di subire svantaggi temporanei, giacché agiscono nella prospettiva di un bilanciamento in termini di benefici futuri, non da ultimo in un'ottica intergenerazionale. La consapevolezza di "star tutti/e su una stessa barca" tiene insieme le *polities*⁴ perché il calcolo strumentale di ciascuno/a è sufficientemente lungimirante da includere la seguente constatazione: il fatto di eludere sistematicamente la condivisione dei costi collettivi più onerosi e sgraditi del vivere insieme pregiudica nel medio e lungo periodo le condizioni e progetti di vita propri, dei propri cari, dei propri discendenti. Il mito dell'eterno *free rider* è una costruzione solipsistica, atemporale, acontestuale, e non generalizzabile nel lungo periodo. Il calcolo strumentale ben eseguito non può prescindere dai tessuti identitari che prevedono al proprio interno progetti e sodalizi bisognosi di affidarsi a relazioni di reciprocità dilatate nel tempo. Appare infatti un espediente fallimentare quello di immaginarsi quale soggetto di azione politica un individuo separato, autosufficiente, atomistico, sospeso in un vuoto pneumatico, senza radici e senza progetto, mirante a una

³ Di "multiculturalismo" esistono diverse accezioni, non solo differenti ma divergenti alla prova delle conseguenze politiche che da essi sono fatte discendere. Si veda al proposito F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, UTET, Torino 2008. Fistetti sottolinea opportunamente come tale termine, pur costituendo una delle parole chiave del lessico politico contemporaneo, non possa costituirsi come un «designatore rigido», in quanto il suo impiego rinvia a «universi simbolici dissimili e talora opposti» (*Ivi*, p. VII). Costituiscono inoltre preziose fonti di spunti e di consapevolezza dell'interdisciplinarietà del dibattito intorno al tema le seguenti raccolte di studi: V. Cesareo (a cura di), *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004; C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna 2006.

⁴ La nozione di *polity*, indica un sistema di istituzioni politiche, come pure una entità politica, che può assumere le più diverse configurazioni e dimensioni. Nell'ambito di una *polity* si individuano i gruppi identitari di cui si parla qui. Dalla precedente nozione si distinguono le due seguenti, altrettanto fondamentali per l'analisi. Con il termine di *politics* si intende un principio/progetto generale riguardante interi settori della vita associata. *Policy* è per converso un'azione, una misura, un intervento con obiettivi politici, di cui si possono studiare e valutare le fasi di attuazione. Devo la specifica sistematizzazione della tipologia a N. Bellini.

massimizzazione dell'interesse personale, il cui concetto è astruso, astratto e insensato, privo di riferimento alla pragmatica esistenziale più strutturale, non atomistica bensì relazionale e conflittuale.⁵ Il terreno faticoso e lacerante del compromesso politico ha qui il proprio spazio, e i termini della propria relativa e fragile efficacia, apparentemente messa in scacco negli ultimi decenni dalla recrudescenza delle ragioni culturaliste.

Ciò premesso, il rinvio che si è prescelto è all'accezione di multiculturalismo rivelatasi più efficace nel determinare le *policies* di allocazione delle risorse in una società egemone nel nostro emisfero, e conseguentemente decisiva nell'orientare e influenzare gran parte della filosofia politica occidentale almeno per un ventennio. Qualora lo sguardo sia rivolto a cosa delle idee multiculturali si sia solidificato o stratificato nelle politica e nella quotidianità delle prassi sociali cambia anche la periodizzazione storica, rispetto ad esempio alla prospettiva del giurista.⁶ Questa vede nella produzione normativa degli anni Sessanta la prova dell'affermazione della visione del mondo multiculturale nella società statunitense e atlantica. Nella visuale qui adottata, invece, si sposta la temporalizzazione a venti anni dopo. La filosofia del multiculturalismo spicca il volo al termine degli anni Ottanta del secolo passato.

2. Modelli di inclusione e forme di misconoscimento

a) Esemplicazioni dei modelli

“Multiculturalismo” indica qui a livello idealtipico un modello di coesistenza fra diversi gruppi umani configurabile come il collegarsi tra loro di *tessere di mosaico*. Tale visione dell'ordine sociale corrisponde a quanto si è diffuso in particolare negli *States* e nel Regno Unito⁷ a partire dagli anni Settanta-Ottanta del secolo scorso, in sostituzione dell'ideologia implicitamente assimilazionista dell'“integrazione nazionale”, a suo volta simboleggiata da un'immagine, quella del *melting pot*⁸, del crogiuolo che *dissolve le*

⁵ Gli studi di genere ci fanno capire l'errore di pensare lo spazio pubblico come fondato sull'immagine di individui nati come funghi senza radici, senza bisogni di essere in reti di dipendenza affettiva; l'origine è nel bisogno dell'infante, ma si evolve nel rapporto di amicizia, di amore, di cura. Torneremo nel corso del lavoro su questo punto.

⁶ [Come quella] Sintomatica di quanto affermato, al proposito, la posizione di Guerino d'Ignazio, *Il multiculturalismo negli Stati Uniti*, in E. Ceccherini (a cura di) *Multiculturalismo e diritti*, cit.

⁷ Il modello Canadese non è riconducibile al modello a mosaico, e ciò costituisce probabilmente un fattore di paradossale superiorità, data dalla circostanza in cui una minoranza (francofona) a livello federale è maggioranza a livello regionale, concentrandosi nel Québec. Si tratta in quel caso di una minoranza nazional-territoriale ma di origine coloniale e incomparabilmente più forte rispetto alle minoranze native.

⁸ C. Young, (a cura di), *The Accomodation of Cultural Diversity*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999, pp. 5-7. Su tale differenziazione cfr. B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CS), 2006, spec. pp. 114-21 e 163-66. Sul tema cfr. anche V. Cesareo, *Società multietniche e multiculturalismi*, cit., spec. pp. 35-37, M.L. Lanzillo, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, spec. capp. 1-2, pp. 3-56 e A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Li-guori 1999.

differenze di origine in una sola configurazione, un solo spirito nazionale, un'unica destinazione.

In antitesi a questa ideologia e prassi politica è stato promosso il mosaico, operante diametralmente e a diverse dimensioni dell'agire collettivo contro il progetto di integrazione omologante, riflesso in un contenitore unico che fonde insieme i diversi ingredienti delle identità dei singoli cittadini. Il progetto multiculturale si profila conseguentemente quale struttura e cornice che tiene insieme, come tessere giustapposte, le aggregazioni comunitarie e le forme di vita in cui queste si esprimono. Le diverse versioni culturali del vivere associato sarebbero non soltanto peculiari ma anche autocentrate, autodeterminate, sfavorite e minacciate dall'osmosi con l'esterno nonché dal mutamento interno. Per questo vivere contigui e separati in comparti internamente omogenei sarebbe una soluzione.

Si noti (e si ricordi quanto detto all'inizio) come il modello di cultura ivi recepito e diffuso qual base descrittiva e normativa dei comportamenti virtuosi sia statico, essenzialistico, monistico. L'idea è che vi sia una dimensione di senso e di appartenenza autentica, originaria, pura, la cui validità risiede nella tradizione; che tale stato di cose sia di per sé un bene, e che tale ambito valoriale sia da mantenere al sicuro dalle contaminazioni. Se tale nozione di cultura viene presa per vera, tali singole forme di vita culturale appaiono di conseguenza bisognose di protezione speciale e di sostegno pubblico da parte dell'ordinamento politico, al fine di mantenersi nel tempo. Non casualmente, la richiesta di visibilità pubblica è andata di pari passo con la lotta per l'allocazione di risorse collettive – materiali e simboliche – ai fini della sopravvivenza nel tempo di tali comunità particolari, in quanto depositarie di valori meritevoli di tutela, incondizionatamente, ossia a partire dal principio di riparazione del torto in termini di misconoscimento identitario, per decenni subito dai componenti di tali aggregazioni.

Su tale aspetto di innegabile rilevanza per una verace e legittima politica di riconoscimento si è innescato la ragione d'essere del multiculturalismo. Infatti un punto di non ritorno rispetto agli assetti delle democrazie costituzionali è che sia doveroso per gli organi di rappresentanza, di governo, di tutela giurisdizionale promuovere senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore e dignità di tutte le culture in cui i singoli si formano come individui relazionali.

b) Criticità e aporie del “melting pot” in termini di misconoscimento

Come detto ampiamente altrove⁹, il modello assimilazionistico ha contribuito largamente a imporre incondizionatamente e a diffondere socialmente *un unico* stile di vita culturale a detrimento di tutti gli altri. Per quanto riguarda gli Stati Uniti, ciò avrebbe impedito l'attribuzione dell'adeguato riconoscimento pubblico (simbolico e allocativo) a caratteri qualificanti per l'autoconsapevolezza e il senso di dignità di moltissimi cittadini, colà emi-

⁹ B. Henry – A. Pirmi, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit.

grati da tutto il mondo in diverse ondate.¹⁰ Tale trasposizione di un modello particolare nelle vesti dell'Universale, oltre ad esser discutibile dal punto di vista dell'imparzialità e dell'uguaglianza "reale", ha reso una "seconda natura" per milioni di cittadini una modalità non solo falsamente neutrale ma anche restrittiva ed asfittica dell'essere cittadini degli Stati Uniti.¹¹

Tale asfissia morale e politica (un esempio del disagio dell'identità moderna secondo Taylor),¹² viene indotta dai processi secondo cui i componenti dei gruppi svantaggiati interiorizzano un'identità che è su misura per pochi, ma è per loro «fuori taglia»¹³ e in diversi gradi e forme. Viene qui evocata, attraverso l'idea di assoggettamento interiorizzato, la nozione di *violenza simbolica*. Si noti a questo proposito che il modello assimilazionistico vada molto al di là della sua concretizzazione nell'esempio del modello statunitense, tant'è che è ricompreso nel modello repubblicano francese e nella sua matrice filosofico-teorico-storica: lo stesso modello del colonialismo repubblicano ha segnato i colonizzatori e i colonizzati con le tracce profonde di un percorso asimmetrico di assoggettamenti molteplici;¹⁴ l'esito di tale processo è pregiudizievole per i sottomessi, perché sono coinvolti nei meccanismi di rispecchiamento mimetico in cui il dispositivo si esplica a loro danno. La seduzione dell'assoggettamento è racchiusa nella volontà delle vittime di adeguare il modello per ottenere l'accreditamento da parte dei detentori del potere simbolico; altresì, è depotenziante e auto contraddittorio per i dominatori.

¹⁰ A partire da tale fenomeno reale è stata costruita l'immagine idealizzata della "società di immigrati" di cui fra gli altri parla M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-49.

¹¹ Il tema del multiculturalismo non può essere sicuramente esaurito in quella definizione dei due modelli contrapposti che ho cercato di tracciare. Ed è chiaro che questi due modelli sono naturalmente astratti, non rendono conto della complessità della realtà. La condizione dell'*United Kingdom* è più vicino alla tipizzazione del mosaico, è difficile dire se esistano altri esempi così esauritivi. Anzi, potremmo dire che dal punto di vista della ricognizione empirica forse l'unico modello veramente multiculturalale è il modello malese in cui esistono tre comunità omogenee, fortemente compatte, quasi aventi gli stessi poteri, che si condividono, che però si distinguono per l'accesso a diversi strumenti simbolici per l'allocazione delle risorse, chi il denaro, chi la cultura, chi il potere politico, però sono gruppi che si contrappongono quasi alla pari: un ulteriore esempio concreto che più di altri meriterebbe l'ambizioso nome di multiculturalismo. Devo questi approfondimenti alla discussione con Giacomo Marramao, in occasione della tavola rotonda "Riconoscere chi? Comunità, identità e sfide del riconoscimento nella società globale", svoltasi il 12 marzo 2008 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma III e dedicata al volume di A. Pini (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia, Diabasis, 2007.

¹² Il riferimento è qui a Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2005⁶, pp. 9-62.

¹³ La nozione di diritti «fuori taglia» è un contributo importante della riflessione di genere sulle discriminazioni e sulla cittadinanza, in particolare sui processi di assimilazione, socialmente indotta nei soggetti subalterni dai sistemi di relazioni in cui sono inseriti in forma non paritetica. Tuttora paradigmatico il lavoro di G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994.

¹⁴ B. Henry, *Gioco di specchi. Rappresentazioni del sé e dell'altro*, in A. Pini (a cura di), *Logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009, in corso di pubblicazione.

Con le dovute cautele critiche, con tale nozione di violenza simbolica può essere indicato l'insieme di processi e vocabolari di costruzione asimmetrica e penalizzante delle identità dei soggetti nei confronti del dominio.¹⁵ Con una preziosa avvertenza: se è presumibile che i soggetti subalterni siano marginali nel tessere le narrazioni simboliche socialmente e politicamente determinanti per sé e i propri discendenti, tuttavia la veridicità ubiquitaria dell'assunto e la genericità di esso vanno contestati e messi a confronto, contesto per contesto, con le situazioni e le modalità in cui alla violenza simbolica si contrappongono linguaggi di creatività, oltretutto di resistenza.¹⁶ Rimane comunque vero che la violenza simbolica viene esercitata ogniqualvolta i depositari dei linguaggi che "dettano legge" adottano un'impostazione ed un orientamento dello sguardo surrettiziamente sovraordinato, perché falsamente neutrale e presuntivamente universale, su ogni dimensione di realtà sociale diversa dalla propria. Ciò che ne viene a soffrire, con conseguenze gravissime sulla tenuta delle democrazie liberali, è l'identità dei singoli e dei gruppi, in particolare di quelli minoritari.

3. *Aspetti della critica filosofica al multiculturalismo*

Per affrontare con adeguati strumenti critici la questione multiculturale e decostruire la figurazione del modello a mosaico ad essa corrispondente occorre assumere uno specifico punto di vista; collocarsi idealmente in una complessità di comunità o di aggregazioni di dissimili che nonostante tutto sono costretti a convivere; i dissimili, uomini e donne, devono venire a patti con accomodamenti gradualmente e conflittuali, irriducibili a formule universali, secondo una pragmatica della coesistenza identitaria sovente dolorosa.¹⁷

¹⁵ L'espressione indica la normalizzazione del dominio, il fatto della onnipervasività e dell'interiorizzazione cognitiva, percettiva, e simbolica di esso da parte dei dominati. "Le cose stanno così, e devono essere così, nessuno se ne stupisce, o si indigna". In tal senso, G.C. Spivak, *Can the Subaltern speak?*, in C. Nelson – L. Grossberg, (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Univ. of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, pp. 271-313.

¹⁶ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1999.

¹⁷ Non è affatto un mero problema di psicologia (notevoli gli studi recenti sulle influenze sul linguaggio e immaginario politico dei testi classici sull'identità personale), ma anche di socialpsicologia: salutare è il riferimento al pragmatismo come corrente filosofica e fonte ispiratrice della scienza sociale qualitativa. Questi precisazioni mirano a dimostrare che le due domande "chi sono io?" e "chi siamo noi?" si coappartengono: quello è il vero nocciolo di partenza. Il riferimento è a un modello di un'identità dinamica, relazionale, del pari internamente conflittuale e asimmetrica, come quella famosa cavea teatrale humanea (ricordata da Giacomo Marramao nella tavola rotonda del 12 marzo 2008, Roma Tre; cfr. sopra, nota 11), nella quale riecheggiano le voci degli incontri sovente dissonanti che ciascuna/ciascuno di noi ha fatto nel corso della propria vita. È da qui che si innesta il riconoscimento, come confronto duro sui termini del continuo riposizionamento del sé rispetto all'altro/i/e. Non operiamo solo in base a progetti razionali, e qui il paradosso di Herbert Simon: i teorici delle preferenze in una società fatta soltanto di soggetti di preferenze non riescono a rispondere alla semplice domanda "com'è che noi preferiamo le preferenze?", "in base a che cosa?", "in base a quale retroterra?", "qual è l'ordine simbolico/concettuale che ci spinge a preferire una cosa anziché un'altra?". Il nocciolo sta nell'individuare quali siano i condizionamenti opachi e non espliciti che ci trattengono, uomini e donne in maniera differenziata, e in qual misura possiamo ridurre l'effetto inibente sul piano delle competenze sociali e politiche.

Rispetto alla coesistenza dei dissimili, il tema dell'identità non può essere sottovalutato, se non al prezzo di rendere possibile lo sprigionarsi nelle relazioni tra gruppi esplosioni non più controllabili di conflittualità. Si ricordi il carattere non-volontaristico del vincolo politico fra gruppi eterogenei; questo, appunto, nella situazione contemporanea, è percepito come più gravoso a motivo dell'accresciuta rilevanza pubblica dei costi del riconoscimento identitario. Il carattere imprescindibile della tutela e promozione delle differenze scardina le agende politiche e le gerarchie delle priorità sociali, che giustificano il perché e il come si stia insieme. La necessità di trovare nuove regole implica *in primis* il conferimento del rango costituzionale e politicamente cogente al principio più volte citato: tutelare e promuovere senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore e dignità di tutte le culture in cui i singoli si formano per ciò che sono (identità) come individui relazionali. Se perfino questo primo punto non risulta oggetto di consenso diffuso nelle nostre società, immaginiamo quale sia l'ulteriore effetto pernicioso e dirompente di una visione distorta, perché monistica, autoritaria, totalizzante, statica, impermeabile, di cultura, e di identità.

La cultura non è affatto l'unico ambito in cui l'identità relazionale degli individui si costruisce, ma è senz'altro, in quanto *Weltanschauung*, una delle principali lenti da cui si vede *per la prima volta* – e si coglie attivamente – la realtà nel suo complesso. Come già anticipato, è dunque dirimente impostare correttamente il rapporto fra singoli e gruppo culturale di origine/riferimento. Tale rapporto travalica il nesso fra individuo e cultura di appartenenza, in quanto è modalità strutturale per la costituzione dell'identità come *self*, che è equilibrio dinamico fra le varie appartenenze del singolo a gruppi identitari diversi.

Perché sia accettabile e condivisa una coesistenza pacifica e consensuale fra le identità di gruppo, la capacità di mettere in pratica il mezzo comunicativo, altrove chiamata la pragmatica della coesistenza,¹⁸ deve mostrarsi capace di considerare e tener insieme varie versioni del muro e dello specchio, sia dentro, sia fuori i gruppi. L'identità vista ora come muro, ora come specchio di fronte a noi, che siamo soggetti individuali permeati, sollecitati, provocati, sfidati dalla dimensione relazionale e linguistica in cui siamo nati/e e cresciuti/e. La prima fase del riconoscimento è la specularità, è lo specchio, ma questa è anche la fase che può esser contemporanea o succedanea al muro, nel senso che noi costruiamo anche muri per determinare/stabilizzare la nostra identità e, in seguito, per paura del rispecchiamento con i sodali, costruiamo muri ulteriori, diversificati anch'essi sul versante interno¹⁹, e con maggiori o minori vie di accesso verso l'esterno. Una cosa sono i muri con aperture e finestre,

¹⁸ Rimando qui nuovamente a B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit., spec. pp. 223-35.

¹⁹ Riprendo questo assunto dall'intervento di Giacomo Marramao, articolato nell'ambito nella tavola rotonda "Riconoscere chi?", Università di Roma Tre, 12 marzo 2008.

altra cosa i muri impenetrabili.²⁰ Né il muro né lo specchio con tutte le rispettive varianti, se presi a se stanti, bastano tuttavia a dare la vera, unica, definitiva definizione dell'identità, sia in riferimento a ciascuna singola identità concreta, sia alla molteplicità morfologica che ci troviamo di fronte.

Va pur sempre tenuto presente che le identità umane sono varie e diversificate, essendo cartografie materialmente incarnate, riproduzioni in mutamento di un territorio che muta, come dice Braidotti; hanno insieme sia l'eccentricità dinamica della corporeità singola, sia la realtà *sui generis* dell'aggregazione collettiva, sia il continuo venire a patti del singolo col gruppo. Tali dimensioni sono in una situazione di continua intersezione; la sfera pubblica deve tener conto di questi continui passaggi accidentati fra zone interne e spazi esterni. Se è vero che gli individui producono attriti, asperità, spessori e accrescimenti dentro e fuori dai gruppi, ne deriva che la somma dei singoli e l'aggregazione, con le proprie zone di addensamento interne, date dalle gerarchie e dalle reti, non siano affatto insieme isomorfi tra di loro.

Ciò valga a ribadire che la complessità e conflittualità è sia dentro le comunità che tra le comunità. Risulta pertanto velleitario e pernicioso pensare in termini dicotomici, contrapponendo individui-atomi a identità comunitarie oppressive. La realtà è semplicemente molto più articolata; le comunità sono al loro interno strutturate in maniera asimmetrica e gli individui, uomini e donne, costituiscono questo plesso molto vischioso e carico di spessori, materiali e simbolici; si muovono spesso configgendosi fra loro, nel perenne tentativo di interagire con i vari livelli, interni ed esterni.

Occorre pensare che il conflitto è dentro la comunità, è dentro le nostre associazioni di dissimili. Noi siamo molto più dissimili di quanto non si creda; la creazione di entità omogenee (cultura, nazione, popolo) *in quanto ipostasi di caratteri comuni, e dotate di vita e dignità propria*, è un pericolo ancor più nefasto in quanto l'immaginario, purtroppo, produce morti.²¹ La decostruzione, l'attenzione alla molteplicità e all'eccentricità delle cartografie materialmente incarnate permette di far emergere ciò che altrimenti resterebbe invisibile dentro la formazione interattiva, soprattutto se di essa viene automaticamente accreditata una visione irenica e armonica. Dobbiamo pensare che la dicotomia individuo/comunità è fallace, non ci aiuta a risolvere i problemi reali della coesistenza in cui ciascuno, uomo o donna, nelle proprie sfere di aggregazione, ha diritto di avere una vita soddisfacen-

²⁰ La duplice immagine del muro e dello specchio risale appunto all'*Introduzione* di Furio Cerutti al volume da lui curato *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996. Anche lo specchio non è sempre una visione irenica, perché nello specchio noi possiamo palesarci a noi stessi/e anche in forme mostruose.

²¹ La creazione di identità fittizie è ciò che Musil inverando Feuerbach applicava rispetto alla questione delle nazioni; se noi ipostatizziamo e trasformiamo i macroaggregati e diamo caratteri di staticità ed essenzialità alle nazioni noi ci condanniamo alla subordinazione ad un dio fasullo, costruito esteriorizzando e dando soggettività alle proprie qualità e aspirazioni. Questo insieme, se trasformato in un altro da sé, diventa oppressivo.

te, un progetto di vita adeguato alle proprie aspettative e al rispetto di sé. Se alla larga maggioranza di una popolazione viene preclusa tale possibilità, le dinamiche sociali e politiche delle democrazie ne vengono danneggiate, poiché è più facile che si inneschino patologie sociali laceranti.²²

È innegabile come elementi costrittivi, culturali prima che politici, sottilmente pervasivi, sovente dirigano o influenzano le interazioni molteplici in cui siamo calati/e. Sovente queste ultime non sono pacifiche né liberalmente scelte, ma non per questo le possiamo ignorare, o possiamo prescindere. L'idea che ci sia un individuo originariamente autonomo, isolato, indipendente è falsa. Gli studi di genere ci fanno capire l'errore di pensare lo spazio pubblico come fondato sull'immagine di individui nati come funghi senza radici, senza bisogni di essere in reti di dipendenza affettiva; l'origine è nel bisogno dell'infante, ma si evolve nel rapporto di amicizia, di amore, di cura. Il fatto di non essere autosufficienti in una serie di situazioni, generazionali o contestuali, ci deve far capire che il punto di vista è la dipendenza, non è l'indipendenza. Noi nasciamo dentro relazioni asimmetriche, non certo assolute né sempre desiderabili; sovente le possiamo, anzi le dobbiamo risolvere. Riscrivere la grammatica della giustizia implica infatti il saper distinguere, a seconda delle diverse priorità che si alternano nelle nostre vite, quali delle relazioni vorremmo allentare, quali vorremmo recidere e quali invece riteniamo fondamentali.

Può così emergere la ragione dirimente a favore dell'appartenenza che più di altre ci sta a cuore, in specifiche condizioni, e per la quale siamo disposti/e a subire lacerazioni e perdite in termini di altre lealtà a valori intersoggettivi altrettanto rilevanti. La società di dissimili esprime come la radicalità almeno latente delle opposizioni interna sia ai singoli sia ai gruppi, anche a quelli dominanti. Questa è la regola, non l'eccezione. Quanto precede mira a individuare il *vulnus* che indebolisce la soluzione multicultural al problema di una coesistenza fra identità che sia non discriminatoria in termini di riconoscimento. Chi sostiene – o ha sostenuto fino al 2001²³ – il multiculturalismo statunitense come una delle migliori descrizioni della coesistenza umana in società complesse ritiene che *per definizione* nelle relazioni reciproche fra comunità e singoli/e si debba, in caso di conflitto o grave discrepanza, dar la precedenza alle pretese dell'elemento *collettivo* rispetto a quelle dell'elemento *individuale*.²⁴ La crepa nel fondamento indi-

²² Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999²; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

²³ Per la periodizzazione, cfr. G. D'Ignazio, *Il multiculturalismo*, cit.

²⁴ W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Feltrinelli, Milano 2002; B. Henry, *Mito e identità*, Pisa, ETS 2000, pp. 68-73. Id., *Identities of the West. Reason, Myths, Limits of Tolerance*, in H. Friese (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 77-106. Sulla necessità di riformulare la nozione di identità rispetto a molteplici e diversi livelli di appartenenza e criteri di rilevanza, rimando a B. Henry, *The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?*, in F. Cerutti, E. Rudolph (eds), *A Soul for Europe. On the Cultural and Political Identity of the Europeans*. Vol. 2: *An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2002, pp. 49-70; Id., *Constitution, European Identity, Language of Rights*, in B. Henry – A. Loretoni (a cura di), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57.

vidualistico degli ordinamenti costituzionali euroatlantici inizia ad aprirsi in questo punto, e su esso torneremo nel paragrafo successivo. In questa, una visione altrettanto radicale, di filosofia del diritto e dei diritti fondamentali può aprire un ulteriore spiraglio; di tale lettura si può condividere molto, anche se è non una via di uscita definitiva e certa.

4. *Diritti fondamentali e regole democratiche: condizioni del riconoscimento*

Le questioni imprescindibili poste dal fenomeno e dalla concezione politica del multiculturalismo alle nostre società sarebbero probabilmente risolte qualora le legittime domande connesse al riconoscimento delle differenze venissero tradotte in tecniche giuridiche più orientate verso i principi della democrazia costituzionale, piuttosto che verso quelli della democrazia maggioritaria.²⁵ Allo stato attuale, invece, appare chiaro a molti che l'ideale culturalista sia inficiato dal fatto di avere a fondamento una rappresentazione organicistica del corpo sociale; tale visione contraddice la base individualistica della democrazia contemporanea – qualora la si voglia correttamente intendere come democrazia costituzionale – intesa come regime fondato sui limiti e vincoli al potere della maggioranza costituiti dai diritti fondamentali. Questi ultimi sono in ultima istanza tecniche di tutela e protezione che nel momento stesso in cui vengono costituzionalizzate divengono il contratto sociale in forma stretta, ovvero un patto di rango supremo alieno dalla creazione e dalla ipostatizzazione di un corpo collettivo comune.

L'identità che si forma nell'interazione anche conflittuale con gli altri, di cui si è ampiamente parlato, può assumere come forma e tecnica di garanzia esattamente i diritti fondamentali, nel significato appena esposto. Di fronte al severo vaglio della effettività dei diritti costituzionalmente sanciti e garantiti, entrambi i modelli, assimilazionistico e multiculturale, risultano manchevoli e dannosi per un sano dispiegamento delle identità individuali e di gruppo. Entrambi i modelli, per motivi e secondo logiche diverse, sono oppressivi perché inibiscono le condizioni del libero e ricco sviluppo dei progetti e dei vissuti dei singoli cittadini, individui relazionali.

Con il primo modello, non si concilia l'idea "sana" della riflessività, che va intesa come interazione prospettica e aperta negli esiti; questa infatti si combina perfettamente soltanto con dinamiche della libertà che escludano l'imposizione implicita ma pervasiva di un modello culturale su tutti gli altri. Per altro verso l'altra soluzione, quella del mosaico, dell'esclusione, della segregazione, è una soluzione che ha una concezione dell'uguaglianza di tipo prescrittivo, riassumibile nel seguente motto; chi non condivide

²⁵ Le riflessioni ora proposte traggono spunto dall'intervento di Luigi Ferrajoli presentato nell'ambito della tavola rotonda sul tema: "Riconoscere chi? Comunità, identità e sfide del riconoscimento nella società globale" (cfr., sopra, nota 11). Dell'autore, rispetto al tema, sono per altro da tenere presenti almeno i seguenti studi: *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. II, *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2008; *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma Bari 2008³, spec. cap. III.

la cultura dominante di un determinato stato territoriale, è giusto che viva *separato e protetto nella sua identità diversa*. Di null'altro si tratta se non di una visione edulcorata di segregazione. L'idea che differenti culture debbano poter convivere proteggendosi l'una dalle altre esprime una variante sottile ma non meno pericolosa della logica amico/nemico, foriera di guerre (anche di religione), di conflitti etnici, come la storia dell'occidente e il presente del mondo ci mostrano.

Potrebbe apparire come un paradosso, ma anche alla base della logica del mosaico realizzato (o auspicato) esiste una concezione dell'universalismo e dei diritti fondamentali; l'aspetto distorto è che tale visione sia fondata sul consenso maggioritario. I diritti umani sarebbero fondamentali nel senso che o sarebbero dipendenti da una continua manifestazione di consenso oppure sarebbero considerati come valori oggettivi da una maggioranza territoriale entro una compagine politica. In tal senso, la loro mancata condivisione comporta sì il rispetto di altre culture, ma anche la separazione dalle altre culture. Secondo il filosofo del diritto scelto qui a rappresentare le ragioni del costituzionalismo, questo tipo di concezione dell'egualitarismo finisce per contraddire la stessa istanza positiva multiculturalista; che sia legittimo nelle democrazie costituzionali rivendicare senza distinzione il riconoscimento dell'uguale valore di tutte le culture in cui i singoli si formano come individui relazionali.

La visione separatistica eppur falsamente egualitaria fondata sul principio della supremazia della maggioranza si manifesta appieno allorché si tratti di stabilire la visione del mondo e la forma di vita condivisa. Nell'articolarsi, tuttavia, incorre in tre errori. Nel primo caso, chi la sostiene pecca di organicismo in quanto trasforma in un corpo unitario la *factio* dell'unità politica tramite il principio di maggioranza. Nel secondo, si mostra autoritaria nell'imposizione della segregazione con il pretesto dell'eguale rispetto. Nel terzo caso, vanifica l'essenza e la funzione fondamentale dei diritti umani. Questa consiste invece in una salvaguardia non consensuale ma logicamente e universalmente attribuita a tutti, cittadini e non, di un complesso di norme eteronome in quanto originariamente e insindacabilmente sottratte alle volizioni della maggioranza. Tale potere di rango supremo è coestensivo al rango costituzionale che spetta loro. I diritti valgono anche per chi li nega, piaccia o non piaccia. Si può dire che costituiscano il nucleo del patto di non aggressione che sia insieme un patto di solidarietà, in cui sono annoverati i diritti di libertà accanto ai diritti sociali.²⁶

Questa ultima fattispecie come sappiamo non può concepirsi strutturalmente analoga alle precedenti classi di diritti. In ogni caso, è accreditata la convinzione circa la indivisibilità delle classi dei diritti per la effettività dell'esercizio di essi da parte dei titolari, qualunque sia la genesi storica o la struttura specifica che li caratterizza. Addirittura, la consapevolezza della storicità dei diritti dovrebbe accrescere la sensibilità per i vincoli imposti

²⁶ Riprendo ancora dall'intervento di Luigi Ferrajoli sopra citato.

dalla dimensione temporale, ambito da cui la concreta messa in esercizio dei medesimi non può mai prescindere e da cui dipende pesantemente. Con tutto ciò, i diritti sociali, e con essi le successive classi di diritti, si possono concepire come specifica, autonoma ma non anche contraddittoria forma di evoluzione del patto originario qualora questo venga concepito come tecnica costituzionale della separazione/cerniera tra vincolo non-volontaristico indissolubile (politico) e vincolo e appartenenza (culturale/identitario).

Sotto questo profilo, conclusivamente, sembra ricevere nuova conferma la tesi articolata da Habermas, secondo la quale il processo di messa in esercizio dei diritti è ininterrottamente costituente, per quanto attraversato da tensioni e crisi.²⁷ Tale processo, soprattutto, si apre progressivamente a sfere di regolamentazione giurisprudenziale di livello sovra-statale, decisamente più favorevoli alle istanze (individuali e di gruppo) in materia di tutela e promozione delle libertà delle minoranze rispetto alla maggioranza egemone e, non da ultimo, dei singoli rispetto alle minoranze medesime.²⁸

²⁷ Mi riferisco qui a J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997.

²⁸ Ciò vale in particolare rispetto ai cosiddetti “diritti culturali”. Sebbene necessitino, per il loro concreto esercizio, di un’insieme di condizioni sovra-individuali, devono pur sempre mantenere l’espressione della loro titolarità su base individuale. È e deve rimanere il singolo a richiederne l’esercizio e a farli valere per sé, al di là di ogni pretesa del gruppo (culturale) di provenienza. Questo aspetto è stato sottolineato in A. Pini, *Il riconoscimento tra diritti individuali e diritti di gruppo: discutendo la prospettiva di Charles Taylor*, in N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma 2009, di prossima pubblicazione.

ALBERTO PIRNI

TRA ACCETTAZIONE E APPROVAZIONE: DIMENSIONI NORMATIVE DEL RICONOSCIMENTO

1. Premessa: verso una «polisemia regolata»?

Nell'Introduzione ad un recente ed importante volume sul tema del riconoscimento – che fin dal sottotitolo viene significativamente qualificato come «nuovo fenomeno sociale totale» – Alain Caillé invita ad identificare uno dei principali impegni della sociologia contemporanea nell'interpretazione della proliferazione delle lotte per il riconoscimento.¹

Tale convincimento si fonda su una constatazione di fatto difficilmente eludibile: lo spazio pubblico delle società democratiche appare oggi sottoposto ad un'intensificazione fin qui inedita di aspettative di riconoscimento. Tale intensificarsi è rilevabile innanzitutto sul piano estensionale, rispetto all'estendersi degli ambiti e contesti entro i quali vengono poste questioni di riconoscimento, ma anche su quello intensionale, rispetto all'incremento in termini di forza, costanza e motivazione che soggiacciono a tali richieste, che non di rado, in più parti del mondo, sfociano in manifestazioni (individuali e di gruppo) esorbitanti i limiti di una civile e pacifica convivenza.²

¹ A. Caillé, "Introduzione", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Éditions La Découverte, Paris 2007. Cfr la traduzione italiana in questo numero di «Post-filosofie», pp. 15-20.

² *Ibidem*. Come sinteticamente formalizzato da Lazzeri e Caillé in un altro contesto, tali richieste «riguardano sia diritti fondamentali [...] sia diritti specifici che si tenta di integrare nel gruppo dei diritti fondamentali: richieste di riconoscimento di una specificità culturale, etica o religiosa; [...] della legittimità delle lingue minoritarie; [...] 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, [...] la consultazione e la deliberazione tanto nelle organizzazioni che nelle associazioni multiple [...]. 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» Ch. Lazzeri – A. Caillé, *Il riconoscimento oggi. Le poste in gioco di un concetto*, in «Post-filosofie», n.1, I, 2005, pp. 45-76, p. 47.

Il propagarsi diffusivo e sempre rinnovantesi delle richieste di riconoscimento ha portato più di un interprete a notare il sorgere di un segnale innovativo sullo scenario contemporaneo: mentre il fondamento più persistente dei conflitti interni ai contesti politici e sociali che si sono articolati almeno negli ultimi due secoli può ragionevolmente essere individuato in un'aspirazione ad una differente e più equa ripartizione delle ricchezze, proprietà e redditi, nel quadro di una sempre più estesa consapevolezza redistributiva, anche tali questioni, oggi – a partire almeno dagli ultimi due decenni del secolo scorso – appaiono strutturate, riformulate e, sostanzialmente, riassorbite all'interno del proteiforme articolarsi di domande di riconoscimento.³

Tenendo presente l'assunto di Caillé, vorrei provare ad offrire alcuni spunti integrativi all'insieme di considerazioni ora riproposte, suggerendo che la sociologia può opportunamente svolgere quel compito di interpretazione del proliferare delle lotte di riconoscimento *con* e *anche* grazie a quella "parte" della filosofia che intende proseguire nel contributo alla ridefinizione del medesimo concetto.

Quando la riflessione filosofica si impegna su tale ambito, è solita unanimemente qualificare quello di riconoscimento come un "concetto-chiave" del nostro tempo, proprio perché riesce virtuosamente a costituirsi come una sorta di *ponte* che, da un lato, connette i diversi ambiti e *focus* delle scienze umane e sociali tra loro – diffondendo osmoticamente i risultati delle une nelle altre – e, dall'altro, collega queste ultime al complessivo ambito delle scienze sperimentali (biomediche e biorobotiche, solo per alludere a due universi comunque amplissimi) in direzioni non ancora del tutto sondate ma di promettente potenzialità, ad esempio rispetto ai temi dell'identità artificiale, della soggettività non umana e dei sistemi ibridi umano-artificiali.⁴

Quando però quella stessa riflessione si sottopone all'impegnativo compito di una definizione e inquadramento più articolato del concetto, non può parimenti esimersi dal constatare ciò che Ricoeur definisce «un sentimento di perplessità», causato dall'ampio potere evocativo e, al tempo stesso, sottilmente elusivo delle diverse accezioni del termine.⁵ Si origina da tale con-

³ Un punto di partenza significativo rispetto a quest'ultima declinazione del tema è costituito dal pluriennale dibattito tra Nancy Fraser e Axel Honneth, ora raccolto in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007.

⁴ Per un preliminare inquadramento di tale nesso rinvio agli studi di M.C. Carrozza, P. Dario-P. Salvini, C. Laschi, "La biorobotica. Dall'invenzione dell'uomo artificiale ai sistemi bionici ibridi", in M. Gronchi (a cura di), *Sull'identità umana. Teologia e scienze in dialogo*, ETS, Pisa 2007, pp. 101-16; M.C. Carrozza, P.N. Sergi, P. Dario, S. Micera, *Biomechanical characterization of the piercing of the peripheral nervous tissue*, in «IEEE – Transactions on Biomedical Engineering», 53, 2006, pp. 2373-386.

⁵ «Il contrasto tra la dispersione, in apparenza aleatoria, delle occorrenze della parola sul piano del discorso filosofico e quella specie di polisemia regolata che risulta dal lavoro del lessicografo costituisce la situazione di partenza che genera la perplessità che abbiamo ora accennato. Questo imbarazzo iniziale risulta inoltre aggravato dalla comparazioni tra le accezioni filosofiche della parola "riconoscimento" attestate dalla storia delle idee filosofiche. Come se l'eterogeneità degli eventi di pensiero che danno vita all'emergenza di problematiche filosofiche nuove avesse, quale effetto primario, quello di disperdere i significati potenzialmente filosofici e di condurli nei paraggi della semplice omonimia» [P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005, pp. 3-4].

statazione la scommessa che il filosofo francese volle onorare nel suo ultimo libro: «infondere alla sequenza delle ricorrenze filosofiche conosciute della parola “riconoscimento” la coerenza di una polisemia regolata, degna di replicare alla polisemia che è riscontrabile sul piano lessicale».⁶

Il presente lavoro trae la sua ispirazione iniziale proprio da quel sentimento e da un ripensamento della scommessa ad esso relativa, proponendosi, in un senso assolutamente più minimale, di contribuire a tracciare i contorni e ad immaginare le linee direttrici di una limitata porzione di spazio, collocabile all'interno del ben più ampio e complesso territorio concettuale che il tema del riconoscimento evoca nella sua complessa plurivocità.⁷

2. *Accertare, accettare, approvare*

Avviando un tentativo di riscontro a tale proposito, vorrei preliminarmente tracciare una distinzione tra due (fra i molteplici) ambiti semantico-concettuali che il tema del riconoscimento racchiude al suo interno. Nel porre tale distinzione, metto in atto un primo e decisivo taglio in favore di una “metà del cielo” del riconoscimento: non intendo in questa sede intrattenermi sul tema dell'auto-riconoscimento – e del correlativo tema dell'auto-*mis*conoscimento – ovvero su quella dimensione del concetto che riguarda la prospettiva della prima persona,⁸ per concentrarmi quindi, in maniera pressoché esclusiva, sul tema dell'*altro*, di colui che chiede (per quanto non solo in termini linguistici) di essere riconosciuto per ciò che è, vorrebbe essere, ritiene di esprimere. Si tratterà dunque, precipuamente, non del riconoscimento di sé, ma del riconoscimento dell'*altro*. Come si cercherà di rendere chiaro, tuttavia, quest'ultima declinazione del tema non può concettualmente pensarsi – né concretamente esperirsi – senza una correlativa retro-effettualità sulla prima, sulla sfera del riconoscimento di sé.⁹

Limitandoci preliminarmente alla dimensione del riconoscimento dell'*altro* da sé, il primo dei due ambiti semantico-concettuali sopra evocati potrebbe

⁶ *Ibid.*, p. 4. Per un inquadramento complessivo e sotto differenti profili di tale volume, cfr. M. Piras (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.

⁷ Tra i più recenti studi che si propongono di mappare estensivamente tale territorio, mi limito qui a segnalare la sezione monografica dedicata a *La teoria del riconoscimento* dei *Quaderni di Teoria Sociale* (n. 8, 2008, pp. 9-215), curata da F. Crespi, M. Rosati e A. Santambrogio, insieme al volume curato da N. Marcucci e L. Pinzolo, *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma 2009, di prossima pubblicazione. Un'ampia raccolta di studi, volta a raccogliere le principali voci dell'odierno dibattito internazionale sul tema è per altro costituita dai numeri monografici *Riconoscimento e misconoscimento* e *Identità, alterità e riconoscimento* della rivista «Post-filosofie» (risp. n. 1, I, 2005 e n. 2, II, 2006).

⁸ Mi sono soffermato su questa specifica declinazione del tema in A. Pirmi, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, in «Cosmopolis», n. 1, I, 2006, pp. 205-12 (reperibile anche all'indirizzo: www.cosmopolisonline.it/pirmi.htm); Id., “L'io e gli altri. Identità, estraneità, condivisione”, in A. De Gregorio – S. Vavassori (a cura di), *Identità. Appartenenze, differenze, esclusioni*, Arteaeediting, Milano 2008, pp. 5-15; Id., “L'identità personale, tra determinismo e libertà”, in M. Signore – G. Scarafile (a cura di), *La natura umana tra determinismo e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 247-72.

⁹ Un'articolazione ed uno sviluppo “coralmente plurale” di tale convincimento è reperibile in A. Pirmi (a cura di), *Logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009, di prossima pubblicazione.

riassumersi nella formula dell'*accertare l'altro*. Con tale espressione intendo alludere al livello logico-epistemologico, ovvero alla complessiva dimensione che, sull'identico piano del *principium identificationis* di matrice scolastica, riguarda la "conoscenza" dell'altro. È a questo livello che si cercano risposte a domande del tipo "chi è ...?", ovvero a quelle questioni che riguardano la competenza di identificazione dell'altro che, in senso fenomenologico, "fa contatto" con noi, entra in relazione con il nostro campo visivo, uditivo, in una parola: esperienziale. Sempre all'interno di questo primo ambito, accanto all'insieme di questioni ora alluse, se ne profila almeno un altro, che riguarda domande del tipo: "chi è quella persona che ...?". Detto in altri termini, accanto a domande concernenti la dimensione propriamente cognitiva o – in un senso meno tecnico – *ri-cognitiva*, si possono (almeno) annoverare le questioni concernenti la dimensione propriamente pratica ed esperienziale, che riguarda la conferma dell'identità del soggetto agente, indagata nel momento stesso in cui *quel* determinato soggetto sta compiendo *quella* determinata azione.¹⁰

È per altro possibile distinguere un secondo ambito, che mira a descrivere un'ulteriore modalità di interpretare e svolgere il compito implicato nella dimensione dell'etero-riconoscimento e può qualificarsi come quello relativo all'*accettare l'altro*. Risulta chiaramente coesteso a questo ambito un primo livello normativo. L'accettazione dell'altro riguarda preliminarmente tutto quanto è qualificabile come la sua *ammissione* alla nostra quotidianità, ma rimanda anche, contestualmente ed auspicabilmente, alla multiforme (e non di rado equivoca) dimensione dell'*inclusione* dell'altro in un contesto di eguale rispetto, ovvero all'interno di quella ideale "comunità di eguali" che pensiamo costituisca la prospettiva maggiormente caratterizzante la nostra convivenza di uomini e donne all'interno di uno stesso spazio e di uno stesso tempo.¹¹

¹⁰ Sono consapevole, nell'evocare tali questioni, di alludere ad un ambito e ad un territorio, quale quello sondato da alcuni dei più rilevanti sviluppi della filosofia analitica, estremamente vasto e complesso, all'interno del quale non mi è qui possibile muovermi, se non nella forma dell'accenno appena articolato. Mi sia quindi consentito, in questa sede, richiamare semplicemente i lavori di quattro autori che, innanzitutto ma non solo nel contesto filosofico analitico, continuano a costituire punti di partenza ineludibili rispetto ai temi della soggettività, dell'autocoscienza, dell'esperienza, della certezza, declinati non solo in termini cognitivi e qui solo cursoriamente allusi: P. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. it. di E. Bencivenga, Feltrinelli, Milano 1978; L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. di M. Trincherò, con un saggio intr. di A. Gargani Einaudi, Torino 1999; E. Tugendhat, *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, trad. it. di A. Pinzani, La Nuova Italia, Scandicci 1997; J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

¹¹ Su quest'ultimo punto deve innanzitutto essere tenuto presente il lavoro di J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2002², spec. pp. 141-66, che tuttavia declina tale tematica con pressoché esclusivo riferimento alle istanze di riconoscimento avanzate da minoranze o gruppi all'interno del contesto stato-nazione, evitando di allargare la questione (anche) al piano dell'individualità e singolarità dell'altro che si pone di fronte a noi, che voleva invece essere qui innanzitutto tenuta presente. Sul tema del rispetto rimando all'importante volume di I. Carter, A.E. Galeotti, V. Ottonelli (a cura di), *Egual rispetto*, Pref. di S. Veca, Bruno Mondadori, Milano 2008, che considera un ampio spettro di questioni ad esso legate, dalla dimensione interpersonale del rispetto come riconoscimento, a quella statale (rispetto, uguaglianza, democrazia, contrattazione) e internazionale (tolleranza internazionale).

Compresa sotto questo profilo, la dimensione dell'accettazione dell'altro, per un verso, rimanda *naturaliter* alla sfera concettuale della tolleranza, ma esorbita a chiare lettere, per l'altro, la declinazione più riduttiva del significato di *tolerare*, inteso come sopportazione di un *pondus*, di un peso ricevuto, non scelto e, comunque, vissuto come inevitabile.¹²

Ovviamente, la distinzione tra i due ambiti dell'*accertare* e *accettare l'altro* che si è fin qui cercato di tracciare si articola e si tiene solo dal punto di vista analitico, in quanto il costante e costitutivo intersecarsi del livello logico-epistemologico con quello normativo risulta esperibile pressoché in ogni istante della nostra concreta prassi di individui *embodied*, incarnati, ovvero collocati in un contesto, riflessivamente superabile ma pragmaticamente determinato e fisso.¹³ Tuttavia è proprio tale intersecarsi che apre e rende problematicamente possibile un ulteriore ambito, che potrebbe racchiudersi nell'espressione dell'*approvare l'altro*.

Si tratta di un ambito che sorge certo dalla competenza logica di identificazione dell'altro, ma che mantiene in sé anche l'istanza normativa legata all'accettazione dell'altro sopra evidenziata e la interpreta in senso estensivo, calandola sul piano più esplicitamente pubblico. Non si tratta infatti "solo" di accettare ed includere l'altro, bensì di riconoscere come valida ogni precomprensione valoriale che proviene da quest'ultimo (inteso nella sua espressività sia individuale sia di gruppo) e, conseguentemente, lungo una scala di crescente impatto sul piano delle politiche pubbliche, come politicamente legittima (e giuridicamente legittimabile) ogni relativa richiesta di allocazione di risorse.

Si assiste in questi termini all'articolarsi di un secondo livello normativo, che "carica" indubbiamente il pur minimale quadro del riconoscimento dell'altro fin qui schizzato di un ulteriore grado di complessità e di una esplicita aspettativa di effettività, dagli effetti non di rado imprevedibili o, quantomeno, portatori di una (almeno iniziale) perturbanza. L'ambito dell'*approvare l'altro* invita infatti, innanzitutto, a riproporre *ab imis* la questione circa il "chi" attende di essere riconosciuto. Ciò preliminarmente significa individuare, *accertare* e quindi riconoscere il soggetto politico, inteso sia come soggetto individuale sia come soggetto di gruppo. Questo potrà avvenire tenendo certo presente il modo di crearsi e rappresentarsi della soggettività politica nella tradizionale forma del *citoyen*, della citta-

¹² Per una estesa e differenziata trattazione del tema, sensibile alle differenti contestualizzazioni storiche e politiche dello stesso, rimando a A. E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994; M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998; B. Henry, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000; Y.C. Zarka – C. Fleury, *Difficile tolérance*, PUF, Paris 2004.

¹³ Impiego qui il termine *embodied* in riferimento al senso fenomenologicamente orientato e di derivazione da Merleau-Ponty che Charles Taylor ha autonomamente articolato. Cfr. al proposito Ch. Taylor, "Action as Expression", in C. Diamond – J. Teichman (eds), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, The Harvester Press, Brighton 1979, pp. 73-89; Id., "Liebliches Handeln", in A. Metraux – B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, Fink, München 1986, pp. 194-217; Id., "Embodied Agency and Background in Heidegger", in Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York 1993, pp. 317-36.

dinanza all'interno di uno Stato democratico, ma anche aprendosi ad un più approfondito – e fin qui meno sperimentato – ascolto e, parimenti, ad una più raffinata dinamica di *accettazione* delle nuove forme di soggettività politica che stanno emergendo e chiedono di essere rappresentate entro i confini della sfera pubblica, vuoi nel suo senso “debole” e non istituzionalizzato, tipico del formarsi dell'opinione pubblica, vuoi in quello “forte”, tipico della rappresentatività istituzionale.¹⁴

Ma il riproporsi della domanda sul “chi” non esaurisce la complessità di tale ulteriore livello normativo. Rispetto al presentarsi di fronte a noi di differenti e molteplici figure dell'alterità, a quella prima deve infatti affiancarsi anche la domanda sul “cosa” riconoscere. E tale questione si biforca ulteriormente, includendo il duplice interrogativo circa il cosa riconoscere *di* questo soggetto, cioè quali particolarità o concrezioni culturali, valoriali – e quali pratiche conseguenti – ammettere come legittime e legittimabili giuridicamente e, al tempo stesso, circa il cosa riconoscere *a* lui, cioè quali diritti concedere, riconoscere e, soprattutto, rendere concretamente esigibili da parte di una soggettività che si presenta in modi e forme determinate e temporalmente continuative.¹⁵

Non va in ultimo dimenticata un'ulteriore questione – o gruppo di questioni – legate al “come” riconoscere questo soggetto che abbiamo preliminarmente accertato e accettato. Si tratta qui di comprendere attraverso quali pratiche e scelte di *policies*, ovvero quali azioni (pubbliche), negative e positive, intraprendere per riconoscere nell'effettualità di una compagine giuridica strutturata quel medesimo soggetto. Ciò rimanda ad una riproposizione del kantiano *thun und lassen*, del fare e omettere: pone cioè in questione quali azioni l'attore politico deve intraprendere – e, insieme, quali evitare –, per suscitare o assecondare il proporsi in senso positivo ed integrante del racconto identitario di *quel* soggetto (individuale o di gruppo) all'interno di

¹⁴ Richiamo qui cursoriamente la celebre distinzione tra *sfera pubblica forte* e *sfera pubblica debole* elaborata da N. Fraser (“Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, pp. 109-42) e ripresa da J. Habermas (*Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997, p. 364 e sgg.). La sfera pubblica cosiddetta *debole* rinviene la sua differenza specifica nell'apertura di un orizzonte di scoperta ed articolazione di nuove o rinnovate problematiche di rilevanza generale e pubblica; possiede una forza comunicativa potenzialmente infinita, non strutturata dal punto di vista procedurale né temporalmente limitata, ma risulta priva di una diretta e reale forza decisionale. La sfera pubblica *forte*, invece, costituisce un ambito di discussione e decisione politica in senso proprio, che si identifica con le attività che si svolgono all'interno di un parlamento di un regime costituzionale e democratico, ovvero all'interno delle commissioni e degli organismi che esso annovera al suo interno.

¹⁵ È forse pur sempre la sfera dei diritti individuali quella da cui si deve partire, anche da questo punto di vista, guidati tuttavia dalla consapevolezza che tale sfera non risulta perfettamente coestesa a quella delle aspettative di giuridificabilità che le nuove soggettività chiedono e pretendono, innanzitutto – tanto per evocare un ambito particolarmente dibattuto – sul piano dei diritti culturali. Su questo punto si veda A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, spec. pp. 49-81 e B. Henry – A. Pirmi, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, spec. pp. 121-37 e 223-35.

quel determinato contesto pubblico, bloccando l'espressivismo esacerbato e irrispettoso del medesimo ed evitando al tempo stesso il corrispondente ed ostile ritirarsi delle soggettività "già residenti" conseguentemente ed indirettamente chiamate in causa.

3. *Segnavia per l'età del multiculturalismo*

La limitata porzione del territorio concettuale del riconoscimento che si è qui inteso descrivere appare attraversata da due direttrici normative distinguibili e differenti, anche se, in ultimo, convergenti nell'unico intento di promozione della convivenza pacifica delle molteplici espressioni dell'umano. Tale territorio incorpora dunque due linee di tensione problematica e, insieme, due percorsi inauguranti altrettante dinamiche di perturbabilità. Provando a riepilogare in altra forma, la prima linearità è quella che si distende dall'*accertare* all'*accettare* l'altro – e che riguarda fundamentalmente, anche se non esclusivamente, la sfera della morale –, mentre la seconda è quella che promana da quest'ultimo percorso e conduce in particolare dalla dimensione dell'*accettare* a quella dell'*approvare* – concentrandosi così più esplicitamente all'interno della sfera della politica.

Dopo aver distinto tali percorsi, risulta forse opportuno provare ad orientarsi al loro interno e rispetto al loro rapportarsi. Sorge da qui l'esigenza di porre alcuni segnavia che, allontanandosi dalla pretesa o fallace ambizione di poter percorrere ognuno di quei percorsi in purezza asettica rispetto all'altro, ne consentano consapevoli attraversamenti e, insieme, la stesura di fruttuose linee di compatibilità.

Vorrei qui provare a presentare due di tali segnavia. Il primo può essere articolato a partire dalla riflessione di Clifford Geertz, indubbiamente una delle figure più rilevanti dell'attuale panorama dell'antropologia culturale. Geertz, guidato dalla consapevolezza maturata da molti anni di ricerca sul campo, ha saputo raccogliere in un'espressione paradigmatica quello che può essere compreso come una sorta di *imperativo categorico della post-modernità globalizzata*: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare».¹⁶

Tra le molteplici assunzioni di rinnovata consapevolezza che la globalizzazione ci chiede di assumere, uno spazio privilegiato merita indubbiamente il convincimento circa la necessità di partire da un orizzonte di "tolleranza globale" che implica, innanzitutto, la sospensione o la preliminare messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell'altro e l'apertura di una dimensione di relazionalità e ascolto.

Riportando tale "imperativo" ai termini sopra distinti, per farne risaltare la possibilità di costituirsi quale segnavia tra i due percorsi che si è inteso tratteggiare, si potrebbe affermare che il «comprendere» di Geertz rimanda

¹⁶ C. Geertz, *Gli usi della diversità*, in «La società degli individui», n. 8, 3, 2000, pp. 71-89, p. 89.

a quello che si è definito come la dimensione dell'*accettare* e, corrispondentemente, l'«accettare» a ciò che si è inteso per *approvare*.

Ma in che senso è possibile qualificare tale “imperativo” come un “segnavia” tra i due percorsi? Nel senso che è possibile impiegarlo sia per offrire la conferma della lineare e corretta direzionalità del nostro agire all'interno di uno di essi, sia per indicare la possibilità, per così dire, di uno “scambio di binari”, di un incrocio tra i due, aprendo in questo modo la nostra disponibilità a ricollocare quello che era il procedere entro il percorso dell'*accettazione* all'interno del percorso dell'*approvazione*, e ridefinendo, al tempo stesso, i risultati raggiunti e le possibilità ancora da esplorare del primo entro i nuovi confini (giuridici) del secondo.

La constatazione dell'esistenza di una radicale differenziazione tra le alterità che si trovano a condividere gli stessi spazi e gli stessi tempi e il conseguente preliminare rispetto, infatti, non può né deve limitare la possibilità di instaurare una qualche forma di approccio analitico e di confronto fra gli elementi di tale diversità. L'imperativo di Geertz può dunque tradursi come un monito a “farsi carico” della diversità. Se è questo il nuovo imperativo che promette una qualche possibilità di orientamento nel mondo al tempo stesso decisamente globalizzato e irrimediabilmente frammentato in cui ci troviamo, tale possibilità può però sperare di non rimanere delusa solo alla condizione di avvertire la *diversità* non solo – e non tanto – come «un'alternativa *a noi*»; bensì, innanzitutto, come «un'alternativa *per noi*».

Riprendendo un'immagine di Lévi-Strauss¹⁷ e riportandola all'idea dello “scambio di binari” sopra evocata, risulta oggi troppo limitativo – e politicamente claustrofobico – rappresentare noi stessi come «passeggeri sui treni delle nostre culture, ognuna delle quali viaggia sul proprio binario, alla propria velocità e nella propria direzione». ¹⁸ Come passeggeri, riusciremmo appena ad intravedere i treni che passano su binari paralleli al nostro, dotati della nostra stessa direzione e velocità. Tutti gli altri treni, che procedono su binari trasversali, con altre velocità e direzioni, sarebbero per noi soltanto un'immagine vaga e per lo più indistinguibile.

La contemporaneità non consente più di pensare ai conflitti culturali nei termini di conflitti fra differenti società, ognuna al suo interno culturalmente omogenea e coesa. Tali conflitti, e le questioni giuridico-morali che essi portano inevitabilmente con sé, avvengono fondamentalmente già all'interno di ogni società e in tale sede necessitano innanzitutto di essere affrontati. L'esigenza fondamentale, allora, si racchiude nello sforzo di comprensione di realtà problematiche che, quand'anche vicine a noi dal punto di vista spaziale, ci risultano tuttavia immensamente distanti dal punto di vista ideale, ovvero rispetto alla nostra mentalità culturale e valoriale di fondo. Per altro, il riconoscimento della differenza non deve far dimenticare che essa «non va intesa come negazione della somiglianza». ¹⁹ Distinguere e diffe-

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, trad. it. di P. Levi, Torino, Einaudi, 1984.

¹⁸ C. Geertz, *Gli usi della diversità*, cit., p. 79.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

renziare non significa infatti separare in modo assoluto e una volta per tutte; significa, appunto, “farsi carico della diversità”, scendere dalle vette della pura teoria e “sporcarsi le mani” con la realtà, ma non per perdersi in essa, bensì per tornare ad una teorizzazione meno asettica, ovvero più legata alla concretezza e più sensibile alle differenze. Qui la sfida del comprendere è chiamata al suo vero banco di prova e, da questione apparentemente accademica, giunge alla sua autentica concretezza esperienziale.

Questo stesso convincimento, ovvero l'esigenza di una teoria in grado di “salvare i fenomeni”, riconoscendone la specificità ma non fermandosi a tale preliminare forma di riconoscimento, a ciò che potremmo qualificare come la dimensione dell'*accertamento*, conduce a quello che vorrei presentare come il secondo segnavia. Esso trae spunto da un passo poco noto di Hannah Arendt, tratto da un corso di lezioni del 1969, che la filosofa tenne presso la New School for Social Research di New York.²⁰

[...] la verità filosofica si rivela all'uomo “al singolare” ed il discorso filosofico – il dialogo – si rivolge, secondo l'antica concezione, solamente ad un'altra persona. Ci sono, al massimo, due individui implicati. Ogni discorso politico, invece, avviene in compagnia dei molti, ogni impresa politica avviene dove i molti sono coinvolti. La politica non conosce l'uomo, ma conosce soltanto gli uomini. [...].²¹

Decontestualizzando o meglio riportando tale passaggio alla prospettiva teorica qui in discussione, propongo di interpretare ciò che Arendt definisce come il primo discorso, quello «filosofico», come il filo comunicativo che tiene insieme le prime due dimensioni del riconoscimento e che si distende in quella prospettiva duale, di unione tra due «singolarità», tipica della sfera morale.

Il secondo «discorso» si svolge invece lungo il non meno complesso percorso che, dall'accettare, giunge all'approvare – o se non altro si muove in tale direzione. Qui il farsi del discorso (ormai compiutamente «politico») si spersonalizza, esce dalla dimensione meramente duale o fenomenologicamente conoscitiva e “non sa” – né, opportunamente, deve sapere, ribadendo così una delle principali conquiste della modernità: l'impersonalità del diritto – a chi individualmente si sta rivolgendo o potenzialmente applicando.

Lungo questa via, se per «discorso filosofico» può stipulativamente intendersi quel dire e comunicare che riguarda la dimensione del *bene*, individuale e comune (ma per principio propria di una “comunità” particolarmente ristretta), con «discorso politico», per converso, si andrà a intendere la dimensione del *giusto*, esclusivamente comune e per principio propria di una comunità virtualmente infinita; una dimensione che, a proposito di fruttuosi attraversamenti tra i percorsi di cui si diceva, con-

²⁰ Del corso, intitolato *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, si è conservato un ampio dattiloscritto, fin qui inedito, che è stato in parte pubblicato in italiano, a cura di S. Forti, con il titolo *Che cos'è la filosofia politica*, in «Micromega», 2007, n. 1, pp. 102-16.

²¹ A. Arendt, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p. 110.

sente di allargare a tutti gli individui che si pongono di fronte a noi quel rispetto che si pensava di dovere a pochi, a quei pochi che già-sempre ci erano e ci sono vicini.

Da tale riconsiderazione può forse prendere rinnovato avvio il tema del riconoscimento, che può pensarsi compreso e vissuto come in un “tra”, in un punto di scambio tra *destino* (il vivere tra molti, ovvero tra chi, fondamentalmente, non abbiamo scelto quale nostro interlocutore e che, per parte sua, non desidera esserlo) e *scelta* (il vivere, innanzitutto, in una sfera di condivisione – di volta in volta – duale, con chi scegliamo via via e ricorsivamente di rendere nostro interlocutore e che, parimenti, ci sceglie o liberamente decide di far sua la nostra scelta).

Sotto tale profilo, allora, la sfera della morale può essere descritta come un dialogo o come un «racconto identitario» tra due figure reciprocamente “altre”²² – mentre il concetto di riconoscimento ad essa (più) corrispondente come *scelta* degli interlocutori ai quali tale racconto si rivolge. Per converso, la sfera della politica può interpretarsi come una forma di dialogo tra molti – e il corrispondente riconoscimento come *destino* (non scelto) di contemporaneità e co-spazialità con altri che, al nostro pari, sono chiamati ad interpretare con responsabilità, tolleranza e rispetto.²³ Inquadrate all’interno di questa prospettiva, conclusivamente, il piano dell’*accettazione dell’altro*, pur continuando a pensarsi in forme distinte, giunge a comprendere se stesso non solo come consecutivo, ma anche come del tutto liminare e parallelo al piano dell’*approvazione dell’altro*, nella duplice consapevolezza di una distanza incolmabile, per un verso, e di una prossimità inscindibile, per l’altro.

4. Riconoscimento e questione antropologica

I signavia che si è ora inteso articolare succintamente possono forse contribuire a gettare nuova luce sulla paradigmatica tripartizione della sfera

²² Mi riferisco qui alla paradigmatica prospettiva elaborata da P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

²³ Anche da questo punto di vista si può forse tentare di interpretare quella che altrove ho descritto come la “sfida della convivenza”. Con tale espressione intendo alludere alla sfida della condivisione dello stesso tempo e dello stesso spazio da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono come radicalmente differenti da ogni altro. Essa pare sollecitata, da un lato, dalle dialettiche interne alle singole società e legate al destino multiculturale delle stesse ma anche, dall’altro, dalle dinamiche esterne agli Stati tradizionali e connesse alla globalizzazione dei processi culturali e giuridico-politici. Si tratta di una sfida che la nostra epoca ha reso indefettibile rispetto all’impegno – individuale e pubblico – nell’affrontarla, tuttavia radicalmente incerta, contestuale e aperta rispetto ai suoi esiti. Tale sfida si colloca propriamente all’interno dell’ambito tematico che si è fin qui provato a descrivere in quanto, nel suo molteplice proporsi – e, non di rado, imporsi – sulla scena pubblica delle odierne democrazie, attende di ricevere anche dal prisma concettuale del riconoscimento contributi di leggibilità e grammatiche di senso. Rispetto al tema rimando ad A. Pirmi, “Dire comunità, oggi?”, in Id. (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 86-102; Id., *La sfida della convivenza*, in «Fenomenologia e Società», 30, 2007, n. 4, pp. 98-105; Id., *Il disagio della complessità*, in «Hermeneutica», 2008, N.S., pp. 171-95.

del riconoscimento tracciata da Axel Honneth, a partire dalla quale un'ampia porzione del dibattito contemporaneo sul tema ha preso avvio.²⁴

Com'è noto, Honneth distingue innanzitutto tra *sfera intima* e personale, nella quale il riconoscimento è compreso come affetto particolare o amore, e *sfera pubblica*, nella sua duplice distinzione politica e giuridica, nella quale il riconoscimento si declina come uguale rispetto di tutti gli attori in essa coinvolti. Dando forma ad un esercizio esegetico ed ermeneutico sicuramente innovativo ma non privo di aspetti problematici, Honneth propone e quindi sviluppa una linea di continuità tra Hegel e Mead, volta ad "ancorare" e dotare i presupposti idealistici del primo di una valenza empirica, desunta dal confronto con la psicologia sociale di Mead. È così introdotto un terzo livello nel quale si esercita il riconoscimento, che assume «come suo presupposto l'esistenza di un orizzonte di valori intersoggettivamente condivisi»: la *sfera della solidarietà*. Quest'ultima si sdoppia a sua volta in «stima sociale», ovvero il riconoscimento intersoggettivo delle particolarità soggettive ed individuali, che trova fondamento nel modello sociale per ceti e la «coscienza del proprio valore», che conduce ad una «condizione post-tradizionale di solidarietà sociale»²⁵ contemplante anche l'articolazione della corrispondenza tra valore del proprio lavoro e valore economico che si ottiene quale corrispettivo.

Prima di proseguire tratteggiando una direzione di riconfigurazione ed innesto dei signa sopra articolati all'interno della prospettiva elaborata da Honneth, vorrei sottolineare una piccola ma a mio avviso non superflua opportunità di differente accentuazione. Propongo di qualificare e descrivere i multiformi processi in atto a proposito del riconoscimento non solo nei termini di una "lotta" – espressione già hegeliana e resa celebre sullo scenario contemporaneo proprio da Honneth – ma anche, e soprattutto, in quelli di una "dialettica del riconoscimento". L'idea di una "lotta" fa più direttamente pensare ad un momento, ad un periodo di confronto aggressivo (fatto che, per fortuna, non si dà sempre ed in ogni luogo) e, soprattutto, cronologicamente circoscritto, al quale farebbe seguito un più o meno indefinito periodo di pace, di stasi. Il richiamo ad una "dialettica del riconoscimento" ha invece il pregio di conservare sia l'aspetto dinamico e non lineare, sia il carattere temporalmente sfasato e costantemente riproponentesi tipico del processo di riconoscimento (non si è mai riconosciuti una volta per tutte ed in maniera fissa, stabilmente definita), esplicitandone anche la dimensione

²⁴ Il riferimento è qui a A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002. Non deve per altro essere dimenticato un altro testo di indubbia influenza rispetto al dibattito contemporaneo, al quale non si farà qui esplicito riferimento: Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", ora in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62.

²⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156. Tale sintetica ricostruzione si basa sui capitoli IV ("Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana") e V ("Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore, diritto, solidarietà") del volume.

ermeneutica ed auto-interpretativa legata al concetto di *self*, il soggetto individuale che in tale processo si trova perennemente (re-)immerso.²⁶

Per altro, all'interno della tripartizione di Honneth sopra riassunta, i due segnava che risulta possibile articolare a partire da Geertz e da Arendt sembrano più immediatamente ed utilmente potersi innestare nel contesto dell'ultima sfera, quella relativa alla solidarietà, contribuendo così a estenderne un ripensamento, al tempo stesso, oltre la dimensione della società attuale e al di là della dimensione solidaristica tradizionale.

In particolare, dall'imperativo della post-modernità globalizzata elaborato da Geertz può discendere l'idea di un riequilibrio dell'esclusivismo tipico del riconoscimento del sé che innanzitutto muove l'etica dell'onore sottesa alla «sfera della solidarietà», a vantaggio di una più strutturata e sistematica consapevolezza dell'esigenza di riconoscimento che proviene dall'altro da sé. In secondo luogo, l'indiretta indicazione che giunge dalla duplice forma di dialogo arendtiano induce un ulteriore (e, hegelianamente, quasi "sintetico") riequilibrio, che può racchiudersi nell'idea del riconoscimento del sé, al tempo stesso, *con un* altro (scelta) e *accanto ad* altri (destino).

Sembrano potersi ritrovare nelle stesse pagine di Honneth aperture ad un innesto concettuale di questo tipo:

[...] la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirla dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori sociali. [...] quell'imperativo ancorato nel processo della vita sociale agisce come un obbligo normativo che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco, poiché solo così essi sono in grado di dare espressione sociale alle aspirazioni sempre crescenti della loro soggettività. Pertanto il processo di individuazione che si svolge nella storia della specie è legato a una contemporanea amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento.²⁷

L'espressione della soggettività individuale, nel suo articolarsi progressivo e diacronico, incrementa dunque la rilevanza delle relazioni "significative" con figure dell'alterità, che si radicano innanzitutto intorno alle dinamiche del riconoscimento.²⁸ A conferma di quanto si accennava in apertura

²⁶ Su questo punto rimando a F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005², spec. pp. 101-201 e 355-90.

²⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 114-15.

²⁸ Comprendo ora in tale concetto, a questo livello di genericità, anche l'intera molteplice prospettiva aperta dal suo opposto speculare: il *misconoscimento*, fonte prima delle differenti «patologie del sociale» paradigmaticamente analizzate dallo stesso Honneth. Rispetto al tema, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., spec. pp. 158-66. Per un differente inquadramento, più esplicitamente centrato all'interno della prospettiva del multiculturalismo e allargato ai *gender studies*, cfr. B. Henry, "Conflitti identitari e misconoscimenti", in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, cit., pp. 188-205. Non è qui possibile intraprendere una trattazione del tema del *misconoscimento* con l'estensione che essa richiederebbe. Integrando quanto espresso in apertura del secondo paragrafo, a indiretta conferma della costitutiva complessità e "asperità" del territorio concettuale del riconoscimento, sono pertanto consapevole di tagliare fuori dal presente discorso, in questo modo, una ulteriore "metà del cielo", questa volta sottesa ed interna alla prospettiva dell'alterità.

del presente lavoro, il farsi della soggettività individuale non può pertanto pensarsi avulso dalla dimensione del riconoscimento, nel senso che il riconoscimento del sé non può concettualmente pensarsi – né concretamente esperirsi – se non anche, contestualmente, come riconoscimento dell'altro *con e attraverso* il quale quel sé si costituisce in quanto tale.

Sotto questo profilo, entrambi i segni che insieme distinguono ed affiancano, separano ed uniscono in modi virtualmente infiniti i due percorsi dell'*accettazione* e dell'*approvazione* dell'altro, ricompresi in senso dinamico e dialettico all'interno della «sfera della solidarietà» nei termini di Honneth, sembrano rendere possibile l'avvio di un peculiare ripensamento della questione antropologica.

Quest'ultima, pensata e ridescritta in collegamento e all'interno del medesimo orizzonte aperto dalla questione del riconoscimento, può ricevere rinnovata luce interpretativa da tale nesso, che appare finora non ancora del tutto sondato nelle sue molteplici dimensioni. La persistente indeterminazione del concetto di riconoscimento, la tenace polisemia che lo circonda e ne sfrangia i confini può fruttuosamente contaminare di sé anche la «veneranda» questione antropologica, riscattandola così dalla marginalità nella quale l'attuale dibattito, concentrato per lo più su questioni normative o teorie della giustizia, a torto l'ha relegata.²⁹ Si tratta forse, solo per gettare lo sguardo all'interno di un ulteriore territorio, ora non attraversabile, di orientarsi verso un'*antropologia dell'integralità*, declinata in senso non metafisico bensì meramente esperienziale, e abbracciante, in quanto tale, l'uomo in tutte le dimensioni dell'*esistere* – in quanto individuo – e del *vivere* – in quanto essere relazionale.³⁰ In altri termini, si tratta di elaborare una risposta alla domanda antropologica che sappia articolare un rinnovato nesso tra la concezione dell'uomo inteso come *Mangelwesen*, come essere costitutivamente mancante e privo di una propria specificità,³¹ e quella

²⁹ Tra altre autorevoli voci, per riprendere il senso del riferimento iniziale, Alain Caillé ha sottolineato con particolare acutezza la sottodeterminazione dell'antropologia a vantaggio del predominare di questioni normative nell'ambito del dibattito contemporaneo interno alle scienze sociali. Cfr. A. Caillé, «Riconoscimento e Sociologia», in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39. Tra le riflessioni che si sono diffuse in una sottolineatura ed esplicitazione di tale sottodeterminazione e impegnate in una diversificata opera di riequilibrio della stessa mi limito qui a ricordare gli studi di A. Heller, *Oltre la giustizia*, trad. it. di S. Zani, il Mulino, Bologna 1990; Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993; M.C. Nussbaum, *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A.R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005.

³⁰ Ringrazio Barbara Henry per avermi incoraggiato a sviluppare questo punto dopo la sua lettura di una prima e più sintetica versione del saggio.

³¹ Con tale espressione intendo porre un riferimento concettuale – ma non filologicamente sondato – alle paradigmatiche teorizzazioni di antropologia filosofica che hanno impegnato la riflessione di Arnold Gehlen (cfr. innanzitutto: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [1940, ed. accresciuta 1950], trad. it. di C. Mainoldi, Intr. di K.S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983) ed Helmut Plessner (*L'uomo: una questione aperta*, trad. it. di M. Boccione, Intr. di H.-P. Kruger, Armando, Roma 2007). Per motivi di sinteticità espositiva, necessariamente compromissoria e bisognosa di ulteriore approfondimento, le concezioni dell'uomo come «essere incompleto» ed «essere eccentrico» da loro rispettivamente elaborate sono qui tenute sullo sfondo della trattazione e ad esse si fa solo mero ed indiretto riferimento con l'espressione *Mangelwesen*.

concezione che, sottesa alla dimensione del riconoscimento, sappia comprenderlo come *Beziehungswesen*, come essere costitutivamente relazionale e bisognevole dell'altro, per poter tentare, muovendo proprio dagli esiti di tale relazionalità, una pur sempre parziale e contestuale risposta a quella prima domanda, necessariamente riproponentesi nel suo destino di apertura inesauribile.

La duplice consapevolezza antropologica della *manca*nza e dell'a-specificità, da un lato, e del relativo bisogno di *relazione*, dall'altro, devono tuttavia essere avvicinate per il tramite di un'ulteriore assunzione di consapevolezza. Non appare infatti possibile, in primo luogo, re-agire alla *manca*nza o, comunque, soddisfarla *in toto* attraverso il solo ed esclusivo affidarsi alla relazione. La seconda dimensionalità dell'essere umano qui chiamata in causa non riscatta infatti la propria legittimità dal costituirsi come risposta (diretta) alla domanda di fondo che la prima reca implicitamente in sé, né quest'ultima può pensarsi come una determinazione provvisoria, transeunte e non in grado di cogliere una caratteristica costitutiva dell'umano: nessun più o meno profondo, allargato e duraturo relazionarsi può hegelianamente "togliere", "superare" o risolvere la *manca*nza e a-specificità che connota l'essere dell'uomo quale sua cifra originaria.

Parimenti, la logica di domanda e risposta (diretta) risulta inefficace anche per descrivere il rapportarsi tra le due dimensioni compreso a partire dalla seconda di esse. In altri termini, per cercare di soddisfare quelle stesse «aspirazioni sempre crescenti della soggettività»³² individuale, la relazione non può estendersi o intensificarsi semplicemente a partire dalla constatazione della *manca*nza o a-specificità che il nostro esistere in quanto uomini (e donne) porta con sé.

La relazionalità risponde infatti a bisogni differenti rispetto a quelli promananti dagli ambiti nei quali si constata primariamente la consapevolezza della *manca*nza, quali la carenza sul piano dell'effettività materiale o della capacità cognitiva o pratica; bisogni che assumono appunto il proteiforme semblante di istanze di riconoscimento del sé, nell'ambito di un sempre più accentuato «processo di individuazione» tipico dell'età contemporanea, ma che non possono andare disgiunte dalle istanze di riconoscimento dell'altro da sé – anzi si presentano innanzitutto in quest'ultima forma.

Comprese sotto questo profilo, le prospettive del *Mangelwesen* e del *Beziehungswesen* possono a mio avviso dar vita ad un nesso fruttuoso solo nella condivisa consapevolezza della costitutiva differenzialità dei piani dell'umano ai quali esse si applicano, ovvero della reciproca eccedenza dell'un piano rispetto all'altro e, al tempo stesso, della reciproca integrazione che ognuno svolge rispetto alla definizione dell'altro, pur da un punto di vista estrinseco.

Se ora, a partire da tale consapevolezza di "integrazione nella differenza", torniamo conclusivamente a ripensare il primo nesso dal quale quello

³² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 115.

che ora solo tratteggiato ha preso avvio, ovvero il nesso tra riconoscimento e questione antropologica, possiamo forse ricavare un ulteriore punto di vista (normativo) che consente di inquadrare per altra via lo stesso concetto di riconoscimento. Sia la prospettiva della mancanza sia quella della relazione implicano infatti una chiara duplice consequenzialità: la *costanza* e l'*uguaglianza* tra le differenti forme dell'umano nel presentarle entrambe, pur nell'infinità irriducibile della loro effettiva espressione. Proseguendo lungo tale via, se assumiamo che il porsi della questione antropologica in connessione al tema del riconoscimento implichi l'esplicitazione e la conferma di un insopprimibile carattere di *uguaglianza* di tutti i soggetti da cui essa può sorgere, quest'ultimo causa a sua volta una triplice effettualità rispetto agli ambiti che si sono distinti all'interno del concetto di riconoscimento. Si tratta di un'effettualità che può essere descritta nei termini kantiani di una triplice *idea regolativa*.

In primo luogo, l'uguale porsi – e imporsi – della domanda antropologica ribadisce in una rinnovata direzione l'istanza dell'*accertamento dell'altro*, che deve porsi come scopo la riduzione e, in prospettiva, l'eliminazione integrale di quegli "effetti ottici", indotti o auto-prodotti, che causano l'*invisibilità* e quindi l'inaccertabilità di minoritarie, marginali o semplicemente nuove forme di soggettività politica. Secondariamente, in relazione all'ambito dell'*accettazione dell'altro*, quella domanda dovrà regolativamente stimolare criteri atti a rilevare e, conseguentemente e per quanto possibile, ad evitare condotte e pratiche di *rispetto asimmetrico* tra soggettività reciprocamente "altre". Infine, la questione antropologica può avere un effetto anche nell'ambito dell'*approvazione dell'altro*, sollecitando lo sviluppo, in prospettiva regolativa, di criteri volti a rilevare e, per quanto è possibile, ad inibire – o quantomeno a rendere trasparente ed esplicita rispetto alle sue motivazioni – l'adozione di *policies asimmetriche* a vantaggio o svantaggio di un determinato gruppo all'interno della sfera pubblica di una compagine giuridicamente organizzata.

A rinnovata conferma della persistente polisemia del concetto di riconoscimento, quella porzione di spazio che sembrava circoscritto ed inquadabile entro alcune linee direttrici fisse si apre così nuovamente e lascia intravedere, al di sotto della sua superficie, una profondità per molti versi ancora insondata e al di là dall'essere compresa, sul piano teorico, e vissuta, su quello esperienziale. Si apre da qui, forse, una ulteriore porzione del territorio del riconoscimento – e la corrispondente possibilità di descriverlo e mapparlo – che la filosofia politica e la filosofia sociale non devono parimenti sottrarsi dal percorrere, se e nella misura in cui intendono restare prossime alle sfide che attraversano il nostro presente.

FRANCESCA ROMANA RECCHIA LUCIANI

NUOVE ERMENEUTICHE DEL CONFLITTO
SOCIALE TRA REDISTRIBUZIONE,
RICONOSCIMENTO E DONO:
CAILLÉ E OLTRE

Il conflitto sociale nella contemporaneità ha mutato forma, profilo, statuto. Da questa constatazione muove l'indagine dei sociologi e dei pensatori antiutilitaristi del MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) che hanno contribuito al volume collettaneo, curato da Alain Caillé, intitolato *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Apparentemente si è via via determinato un rovesciamento delle coordinate del conflitto politico, sociale e culturale, che ha subito finanche uno slittamento semantico, ovvero un'autentica risignificazione che ne ha spostato la valenza di senso e di interpretazione dalla sua declinazione nella sintassi dell'avere, attraverso cui veniva nominata la concretezza delle lotte sociali del passato, in quella dell'essere, che connota la spiccata immaterialità (e conseguente inafferrabilità) della conflittualità sociale contemporanea. Di fatto le battaglie politiche per la redistribuzione e la giustizia sociale, per un pari accesso alle risorse e per un'uguaglianza almeno potenziale, sono state soggette ad una metamorfosi che le ha trasformate essenzialmente in lotte per il riconoscimento.

Laddove tutto, o quasi, si formulava ancora nel linguaggio dell'avere, del possesso, della materialità e dell'oggettività, oggi tutto ormai si rivendica principalmente nel registro dell'essere, dell'identità e della soggettività. Per dirla nei termini chiari e sintetici della filosofa e sociologa Nancy Fraser, le lotte politiche propriamente moderne che nel corso di oltre due secoli erano state lotte per la redistribuzione sono diventate prioritariamente lotte per il riconoscimento.¹

In questo quadro, Caillé fa notare come i grandi conflitti e le grandi rivoluzioni del secolo scorso, connotate per un verso da movimenti e lotte

¹ A. Caillé, "Introduzione" a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007, trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 15-20.

anticolonialiste e per l'altro dalle battaglie intraprese in tutto l'Occidente per l'emancipazione femminile (ma in questo elenco andrebbero incluse le non meno importanti rivendicazioni operaie contro l'organizzazione della fabbrica fordista), hanno mostrato al principio i tratti dei conflitti economici, ovvero muovevano da istanze di lotta allo sfruttamento e all'oppressione sociale, in nome dell'emancipazione e dell'indipendenza di natura soprattutto economica, presto però si sono rivelate per quel che al fondo erano veramente, vale a dire lotte per il riconoscimento. Anzi, assumendo questo punto di vista si può agevolmente affermare che tutte le lotte di classe, tutte le lotte socioeconomiche sono sempre state in ultima istanza lotte per il riconoscimento, a partire dalla madre di tutte le rivoluzioni moderne, vale a dire dalla Rivoluzione francese del 1789: ciò, naturalmente, sollecita una sorta di riforma, di *emendatio* della filosofia della storia e delle teorie sociologiche di ascendenza marxista, che hanno tendenzialmente declinato le modalità della trasformazione sociale solo in termini utilitaristici, materialistici ed economicistici.

Proprio contro queste ermeneutiche sociologiche del passato, per un verso gravate da ipoteche e vizi di carattere ideologico e, per l'altro palesemente insufficienti e obsolete rispetto alle domande sollevate dalla complessità delle società contemporanee, l'aspetto più rilevante che può efficacemente essere fatto valere di un paradigma del riconoscimento rinnovato in termini di teoria sociale allargata² sembra consistere nella sua capacità di aprire nuovi orizzonti antropologici.

Gli esseri umani [...], non sono principalmente e soltanto degli esseri soggetti a bisogni come gli animali; non si diviene propriamente umani che nel registro del desiderio, e questo desiderio è innanzitutto il desiderio d'essere riconosciuti, desiderio di essere desiderati dagli altri soggetti umani desideranti.³

Questa esigenza profondamente umana, così ben tratteggiata nelle espressioni di Caillé, tesa ad attivare con gli altri forme di relazione basate sulla reciprocità di un mutuo riconoscimento, dimostra che tali istanze investono e coinvolgono non solo comunità o gruppi (religiosi, culturali, sessuali) minoritari, ma soprattutto e in prima battuta singoli individui. Ciò comporta che la pressante domanda di riconoscimento, in quanto proveniente direttamente dalle singole soggettività, dalle persone in carne ed ossa, trasforma radicalmente l'individualismo dell'età contemporanea e rimodella l'antropologia attuale in termini di "desiderio", individuando i protagonisti del tempo presente nei «soggetti umani desideranti», e non solo nei membri di

² È questo, in un certo senso il più recente programma di ricerca di A. Caillé e degli antiutilitaristi riuniti intorno alla «Reveu du MAUSS», ovvero elaborare una nuova teoria critica della società ampliando la dialettica del riconoscimento di derivazione hegeliana (*La fenomenologia dello spirito*) e honnethiana (*Lotta per il riconoscimento*) attraverso l'integrazione, da una parte, della sociologia interazionista di G. H. Mead e, dall'altra, della teoria antiutilitarista del dono di M. Mauss.

³ A. Caillé, Introduzione a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 18.

gruppi o comunità la cui identità si definisce esclusivamente nel linguaggio dell'appartenenza.

In tal senso, la rilettura della dialettica hegeliana del riconoscimento operata da Honneth⁴ contribuisce a sollevare e a rilanciare, tra le priorità dell'agenda filosofica contemporanea, la questione del soggetto e dell'identità, attingendo al vocabolario del desiderio e dell'autorealizzazione.⁵ Inoltre, consente di riallacciare il tema del riconoscimento, per un verso, al bisogno di giustizia, sganciandola definitivamente da quella tradizione che, attraverso il concetto di debito, la riconduce e la tiene prigioniera dell'immaginario utilitarista, per l'altro, alla tenace aspirazione alla democrazia realizzata (ma sempre incompiuta) che connota le società più complesse. Qui si lambisce e si incrocia il dibattito in corso sulle teorie della giustizia più efficaci ed incisive (dalle proposte teoretiche di Rawls⁶ a quelle di Walzer⁷, e così via) al fine di favorire, all'interno di una società che persegue e abbia chiari i fini dell'equità e della giustizia, e che concepisca quest'ultima in termini non esclusivamente distributivi, la realizzazione di una sorta di *contagio di riconoscimento reciproco*. Caillé nel rileggere Honneth ne assume la prospettiva *in toto*: tutti desideriamo sfuggire al disprezzo, all'umiliazione, al misconoscimento, all'invisibilità, e tutti aspiriamo ad un riconoscimento autentico che ci consenta l'autorealizzazione nelle tre sfere della socialità e della condivisione, nell'arendtiano spazio dell'*infra*. In primo luogo, nella sfera dell'amore, in cui esperiamo quello che Caillé definisce la «socialità primaria», ambito nel quale cerchiamo l'affetto che è la condizione della fiducia in sé; in secondo luogo, nella sfera pubblica del diritto e dell'agire politico, in cui i valori perseguiti sono l'eguale riconoscimento e il rispetto; in terzo luogo, nella sfera della cooperazione sociale, della divisione del lavoro, della distribuzione dei ruoli e dei compiti, in cui l'obiettivo che si cerca di conseguire è la stima che riteniamo di meritare a fronte del nostro efficace e funzionale contributo produttivo alla collettività. Tre luoghi sociali di senso, spazi nei quali si costruisce il significato e il valore dell'agire in comune, che rispondono a esigenze individuali, le quali, compenetrandosi e interconnettendosi con le attese della collettività,

⁴ Il riferimento canonico qui è: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003.

⁵ L'autorealizzazione è un tema caro a A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁶ J. Rawls, nel suo noto saggio del 1971, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2008, come è risaputo, propone una teoria della giustizia come equità ispirata ai principi del liberalismo che ha influenzato notevolmente il dibattito contemporaneo sulle istituzioni sociali e politiche più adatte a sciogliere le aporie del presente. Di Rawls si veda anche *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

⁷ Si veda M. Walzer, che nel suo *Sfere di giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, Laterza, Roma-Bari 2008, libro del 1983, proponeva l'introduzione del concetto di «eguaglianza complessa» a fondamento di una società nella quale nessun bene risulti dominante rispetto agli altri, ma per ciò stesso finiva implicitamente per considerare il riconoscimento alla stregua di qualunque altro bene a disposizione.

delineano il profilo identitario di ognuno: l'amore, il rispetto e la stima di sé. Tre valori-obiettivo costantemente perseguiti poiché consentono l'autorealizzazione individuale, che a sua volta si traduce nel riconoscimento della singolarità del soggetto nell'amore, della sua universalità nel rispetto, della sua particolarità nella stima.⁸

Dal punto di vista del soggetto impegnato nella ricerca di riconoscimento come fonte principale della definizione e del consolidamento della propria identità, le questioni di giustizia, quanto meno di giustizia locale, vale a dire circoscritta ai casi particolari, già da tempo non rispondono più alla ideo-logica dell'interesse, dell'utile puro e semplice. Anzi, nella maggior parte dei casi, dalla visuale "in soggettiva", esse vengono collegate e interpretate, da un lato, in termini di deficit di riconoscimento e, dall'altro – adottando *a là* Caillé il paradigma maussiano anti-utilitarista del dono –, da un'inadeguatezza e un'insufficienza determinatesi nel ciclo del dare/ricevere/rendere. Dunque, fare o rendere giustizia, sia a livello individuale, che sociale – che come abbiamo visto, sono livelli che si intersecano e si intrecciano in più punti –, può di conseguenza consistere fondamentalmente nell'accordare il riconoscimento, la cui mancanza (o limitatezza) viene percepita soggettivamente sia nella sua insopportabile crudeltà che nella sua inestinguibile ingiustizia. In tal senso, si può facilmente comprendere come le ferite inferte dal mancato riconoscimento costituiscono per il soggetto la causa di un profondo disagio sociale, nonché di difficoltà acutamente avvertite al livello della sensibilità individuale, rispetto alla propria integrazione nello spazio comune e condiviso. Peraltro, non possiamo ignorare il dato di fatto che caratterizza le società multiculturali, ovvero che alla base delle domande di riconoscimento di identità, che intendono marcare la differenza rispetto a culture o visioni maggioritarie e avvertite come egemoniche, ci siano denunce di discriminazioni, esclusioni, oppressioni, vale a dire, di gravi violazioni del principio di eguale dignità e rispetto per specifici individui e gruppi identificati come diversi solo perché minoritari.⁹

Questo quadro di riferimento è estremamente rilevante anche sul piano dell'analisi sociologica, poiché spinge a compiere inediti passi in direzione di un deciso oltrepassamento delle angustie utilitaristiche dentro cui si è dibattuta la sociologia sino a tempi recentissimi, condizionata come è stata dalle letture economicistiche e tutte materialistiche della realtà, della società, delle ragioni degli stessi attori sociali che la abitano. La prospettiva anti-utilitaristica e anti-economicistica di Caillé e dei sociologi e filosofi del MAUSS apre lo spazio di un ripensamento profondo dello statuto

⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003; ma si veda anche Id., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. a cura di Alessandro Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

⁹ Su questi aspetti è ancora significativo il confronto, avvenuto negli anni Novanta, tra J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶.

epistemologico delle scienze sociali che mira alla valorizzazione dei tanti elementi di corrispondenza e di affinità che esistono tra la teoria antiutilitarista di origine “maussiana” e la teoria del riconoscimento honnethiana post-hegeliana.

In definitiva, vorrei suggerire che la teoria dell'essere umano alla ricerca di riconoscimento ha tutte le possibilità di rivelarsi identica alla teoria dell'essere umano che dona, che entra nel ciclo del donare-ricevere e restituire. Vale a dire, che una teoria sociologica della ricerca di riconoscimento sarà anti-utilitarista o non sarà affatto. Hegel e Mauss uniti nella lotta?¹⁰

Che la questione del riconoscimento rappresenti un'inedita sfida eticamente sensibile anche per la sociologia contemporanea appare quanto mai evidente, e d'altra parte essa incarna già per la filosofia pratico-politica corrente, applicata alla comprensione delle dinamiche e delle aporie del presente, una svolta gravida di conseguenze per la riflessione teoretica, etica e normativa attuale. Esempio in tal senso è stato il recente confronto Honneth-Fraser¹¹, che a partire dalla condivisa constatazione che l'ampiezza problematica della diffusa domanda di riconoscimento non può essere ridotta o ridimensionata con gli strumenti tradizionali della comprensione filosofico-politica, e il riconoscimento stesso interpretato economicisticamente come puro e semplice «epifenomeno della distribuzione», apre successivamente a una profonda divaricazione ermeneutica delle due prospettive. Honneth, infatti resta fedele all'assunzione della categoria del riconoscimento come fondamento etico-normativo necessario e sufficiente ad una rifondazione di una teoria critica della società nella quale la giustizia redistributiva gioca, di fatto, un ruolo secondario e derivato; mentre Fraser introduce l'idea di un «dualismo di prospettiva» nel quale tanto il riconoscimento, come ineludibile ampliamento alle questioni implicate dalla coppia concettuale identità/differenza, quanto la redistribuzione, come esigenza di una società che consenta accesso equanime alle risorse, vengono intese come «dimensioni equifondamentali e reciprocamente irriducibili della giustizia».¹²

Anche se osservata dal punto di vista sociologico la ricerca di riconoscimento ci appare come un vero e proprio nuovo fenomeno sociale dinanzi al quale la tradizione sociologica si interroga, ma stenta a rispondere con i mezzi analitico-epistemologici e con le metodologie di ricerca di cui dispone. Il tema all'ordine del giorno è rappresentato, dunque, dalla possibilità di coniugare le teorie e le pratiche della sociologia tradizionale con la questione contemporanea del riconoscimento, alla quale essa sembra di

¹⁰ A. Caillé, Introduzione a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 20.

¹¹ N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007.

¹² Ivi, p. 11.

primo acchito impreparata, soprattutto per via dello slittamento ormai fattuale dalle categorie interpretative d'ordine economico-materiale a quelle identitarie-immateriali, vale a dire, dalla comprensione dell'azione sociale in termini di logiche dell'"avere" ad una lettura che utilizza il linguaggio dell'"essere". È sulla base di questa insorgente e pressante esigenza di riformulazione di una teoria della società e dell'azione razionale che Caillé pone il medesimo interrogativo declinandolo come problematica che investe l'attuale «statuto dell'azione sociale», proprio in quanto e nella misura in cui esso si inquadra difficilmente all'interno di teorie sociologiche classiche dell'azione ispirate alternativamente all'individualismo metodologico o all'olismo metodologico, che pure da sempre (e a maggior ragione oggi) scontano limiti del tutto speculari, nel primo caso come deficit di «socialità» e nel secondo come deficit di «libertà» e «indeterminazione» nella valutazione dell'agire.¹³ In realtà, la questione del riconoscimento, come fa notare Caillé, implica già di per sé un superamento di questo contrasto, che diviene falsa alternativa in una situazione in cui da una parte la *lotta* equivale all'azione individuale, mentre dall'altra la *socialità* è automaticamente implicata dalla richiesta di venire riconosciuti da altri, dunque dagli altri in quanto persone e dall'Altro nella sua generalità (che include l'orizzonte culturale, i valori condivisi, le visioni del mondo). In tal senso, la richiesta di riconoscimento provvede alla dotazione di senso, un'attribuzione di significato e di valore che serve a se stessi, in quanto individui, e rispetto agli altri che fungono da riconoscitori, dunque su scala sociale. Questo implica che la teoria del riconoscimento rappresenta già in quanto tale una rivoluzione d'ordine sociologico, poiché comporta una interdipendenza tra il livello individuale e il livello sociale che era evidentemente estranea, e chiaramente inafferrabile concettualmente, agli approcci metodologici basati alternativamente sull'adozione di categorie interpretative che si rifacevano all'individualismo *oppure* all'olismo.

Tuttavia, Caillé nota che a ripercorrere la tradizione sociologica classica si ritrovano tracce consistenti della ricerca di riconoscimento, per esempio nell'analisi di Toqueville le lotte dei gruppi di status contro i gruppi di classe per l'emancipazione rispetto alla logica stessa dello status e per il conseguimento di pari rispetto sono di fatto lotte per il riconoscimento. In Marx, invece, sebbene venga riattivata e rinnovata la dialettica hegeliana servo-padrone, il conflitto sociale ha i tratti economicistici dell'emancipazione e della liberazione dalle logiche dello sfruttamento, e tuttavia una più potente teoria del riconoscimento è presente nella teoria economica dello sviluppo del capitale, in cui sono le merci a lottare per vedersi riconosciuto il proprio valore, aspetto così rilevante che viene da chiedersi se questa incisiva idea di valore non possa forse essere esportata e utilizzata oggi non più per gli oggetti quanto per i soggetti. Al contrario, la sociologia

¹³ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

di Durkheim brilla per l'assenza di una teoria del riconoscimento: il solo oggetto in grado di farsi riconoscere è per lui la società in quanto tale, non i soggetti che la compongono. Diversa la posizione di Weber, la cui analisi sociologica comparativa delle religioni, compiuta attraverso le categorie di razionalizzazione/secolarizzazione e disincantamento del mondo, è di fatto una teoria del riconoscimento che concepisce le fedi religiose come una risposta prevalente alla domanda di senso degli individui che in esse e nel divino trovano «il riconoscitore ultimo, il riconoscitore di tutti i riconoscitori possibili», l'Altro assolutamente generalizzato. Se si volge poi lo sguardo alla sociologia americana la questione del riconoscimento scorre come un fiume carsico, soggetto a emersioni e a dissoluzioni sottotraccia, che ne segnano il percorso sino al soggetto goffmaniano che appare praticamente sottoposto all'obbligo sociale di lottare per far riconoscere il proprio io. Da ultimo, anche in un'altra versione classica della sociologia continentale, quella di Bourdieu, ove pure vi sono molti indizi, e significativi, di una teoria generale del riconoscimento, sembra in definitiva riproporsi una sorta di primato dell'economico come possesso e accumulazione di capitale e come ricerca di benessere materiale.¹⁴

Questo excursus attraverso le più importanti versioni della sociologia classica serve a Caillé, da un lato, a tratteggiare il quadro di una impreparazione dinanzi all'emergere prepotente delle questioni del riconoscimento in ambito sociologico, soprattutto se si tenta di affrontarle con la vecchia strumentazione epistemologico-concettuale, e, dall'altro, a tornare ad insistere sulla necessità di convertire la ricerca nel contesto sociale verso forme ermeneutiche nuove in grado di interpretare fenomeni inediti e, al momento, decisivi, come per l'appunto appare il riconoscimento all'interno di società sempre più multirazziali, multireligiose, multiculturali. La strada che egli sembra indicare alla sociologia è quella di un vero e proprio ribaltamento di prospettiva, di un'autentica rivoluzione copernicana in grado di anteporre le questioni del riconoscimento, o meglio dell'accumulazione di capitale simbolico, culturale e di valore, a quelle relative all'emancipazione economica, e di leggere queste ultime soltanto come uno stadio del primo movimento, ovvero quello verso il riconoscimento. In un certo senso, una simile concezione assumerebbe come priorità e come scopo ultimo teorico-pratico quello di individuare i percorsi per *distribuire riconoscimento*, operando per questa via un vero e proprio spostamento del baricentro della vita sociale verso pratiche di giustizia incentrate sul riconoscimento piuttosto che sulla redistribuzione. Tuttavia, anche laddove fosse possibile e agevole mettere in moto una simile prospettiva ermeneuticamente rivoluzionaria per interpretare e affrontare fenomeni come il multiculturalismo¹⁵ o le pro-

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 23-27.

¹⁵ Una mappa filosofica e sociologica delle problematiche delle società multiculturali e delle posizioni teoriche emergenti su questi temi è in F. Fistetti, *Multiculturalismo*, UTET, Torino 2008; sulle variegate sfumature e sui *distinguo* della questione "multiculturale" si veda anche C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo*, il Mulino, Bologna 2006.

blematiche interculturali del riconoscimento delle minoranze nelle società contemporanee¹⁶, lo stesso Caillé ammette che andrebbero preliminarmente poste alcune questioni ineludibili proprio a proposito delle dinamiche del riconoscimento e dei suoi meccanismi di funzionamento. Vale a dire, innanzitutto, sul «piano positivo» va sollevata la domanda se il riconoscimento debba essere considerato come un bene come tutti gli altri, nel qual caso esso andrebbe ad affiancarsi agli altri beni rispondendo però, al pari di quelli, alla logica insita in un'«assiomatica dell'interesse», e dunque giungendo di fatto ad essere ricollocato all'interno della teoria più o meno tradizionale dell'azione razionale. Invece, sul «piano normativo» occorre riflettere sul non facile passaggio dall'essere al dover-essere in merito al riconoscimento, in altre parole, di fronte alle crescenti istanze dei tanti di venire riconosciuti dobbiamo chiederci: esiste un diritto al riconoscimento? E chi ne stabilisce la legittimità? È infatti molto alto il rischio di una concorrenza tra coloro che chiedono di essere riconosciuti, soprattutto se il riconoscimento si converte in «bene» acquisibile, divenendo soltanto un bene tra i beni, come questi conseguibile nel registro dell'avere, con il rischio, segnalato da Fraser di trasformare le lotte per il riconoscimento in una modalità particolare o sottospecifica delle lotte per la redistribuzione.

Accanto a questo tipo di urgenti e improrogabili questioni relative alla relazione non lineare, né simmetrica tra riconoscimento e redistribuzione, prevalentemente intesi come modelli interpretativi della fenomenologia e delle dinamiche dei fatti sociali che chiamano in causa lo statuto disciplinare ed epistemico delle scienze sociali, sorgono altri interrogativi che Caillé fa bene a porre prima di affrontare un possibile ampliamento in senso antiutilitaristico della teoria del riconoscimento attraverso il paradigma maussiano del dono. Sono quesiti che mostrano non soltanto la complessità della teoria del riconoscimento, e tanto più delle sue possibili applicazioni, ma soprattutto quanto lavoro ci sia ancora da fare per risolvere le aporie e le difficoltà che questo modello d'interpretazione delle lotte sociali del presente implica quando si passa dal campo della lettura del reale a quello della risoluzione dei conflitti.

«Chi vuole e chi deve essere riconosciuto? Gli individui o le comunità?». ¹⁷ La stessa natura plurale e multidimensionale della soggettività contemporanea, le sue molteplici articolazioni determinate da status, appartenenza, ruolo e relazioni, fanno del soggetto non un individuo isolato, ma il membro di una comunità (politica, sociale, ecc.) e spesso di più gruppi (culturali, religiosi, di genere ecc.) che di essa fanno costitutivamente parte: sotto quale di queste diverse sembianze il soggetto – divenuto, in virtù della

¹⁶ Questo fondamentale risvolto delle guerre culturali viene affrontato con strumentazione concettuale diversa, ma con pari efficacia, da W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale* (1995), trad. it. il Mulino, Bologna 1999 e S. Benhabib in varie opere e in particolare in *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), trad. it. il Mulino, Bologna 2005.

¹⁷ A. Caillé, «Riconoscimento e sociologia», in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 28-29.

coabitazione multiculturale, a tutti gli effetti e innanzitutto soggetto culturale – può o deve essere riconosciuto? E poi, riconosciuto da chi?, vale a dire, «da chi i soggetti umani desiderano e devono essere riconosciuti?». Chi legittima i riconoscitori (le istituzioni deputate a promuovere il riconoscimento)? Ciò non pone anche il problema di una deistituzionalizzazione del riconoscimento, ovvero di una irrisolvibile difficoltà ad indicare luoghi o spazi precipui del riconoscimento? E ancora: «riconoscimento di che cosa?». Come e in base a quali criteri viene riconosciuto il “valore” dei soggetti? È possibile definire tale *valore* in contrapposizione al valore economico o di mercato? Si tratta di un valore misurabile? Se sì, esiste una misura oggettiva di tale valore?

Questa sequenza di problemi allude e rimanda ad una questione centrale che Caillé fa bene a sollevare, poiché essa tocca i limiti stessi della teoria in oggetto (almeno nella prevalente formulazione honnethiana): «che cosa significa l’idea stessa di riconoscimento?». Si tratta di qualcosa che equivale alla sommatoria, al totale delle variabili indicate da Honneth nell’*amore* (sfera privata), nel *rispetto* (sfera politico-giuridica) e nella *stima di sé* (sfera sociale e del lavoro)? Caillé ritiene di no, poiché il grado della soddisfazione di questi bisogni è del tutto diverso, come completamente eterogeneo il genere di appagamento che da essi deriva: mentre il diritto è uguale per tutti, l’amore è una preferenza singolare, e la stima di sé implica gerarchie, meriti e differenze. Dunque, viene prima il riconoscimento e poi la soddisfazione di questi bisogni, o viceversa, o – si potrebbe addirittura ipotizzare – giungono contemporaneamente perché di fatto coincidono?

A questo punto giunge la svolta impressa da Caillé alla teoria del riconoscimento, che mira a renderla compatibile con una teoria della società e dell’agire sociale strutturalmente antiutilitarista adeguata alle esigenze dell’oggi, in grado di rispondere all’insorgere delle istanze di riconoscimento riformulando, da un lato, le coordinate di un paradigma sociologico innovativo e all’altezza delle sfide contemporanee e, dall’altro, proponendo una «teoria del valore sociale del soggetto» che disarticola e rende inutilizzabile l’impianto economicista e materialista delle ermeneutiche del conflitto del passato. In questa direzione, l’adozione integrata del paradigma del dono all’interno di una teoria allargata del riconoscimento appare a Caillé l’unico antidoto al dominio assoluto e incontrastato dell’«assiomatica dell’interesse» in ambito sociologico, proprio in quanto riposizionare la questione del dono all’interno dello schema dono/controllo consente di individuare una forma e una modalità per stabilire il *valore sociale* delle persone, e di qui inaugurare un’antropologia del riconoscimento. La parola “rispetto”¹⁸, che apparentemente sussume le tre mete di valore che, secondo Honneth,

¹⁸ R. Sennett, nel suo *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* (2003) trad. it. il Mulino, Bologna 2004, traccia con efficacia una linea che connette la domanda di “rispetto” alla dimensione pragmatico-politica della gestione dei conflitti, soprattutto redistributivi ma non soltanto, nelle società attuali in cui vige il *welfare state*. Questo livello resta invece al di fuori della discussione qui affrontata da Caillé, che si limita a valutarne il profilo sociologico, piuttosto che le ricadute politiche.

il riconoscimento mira a conseguire, ovvero sintetizza e compendia in sé la stima e l'amore, ha il vantaggio di abbracciare anche la gratitudine o la riconoscenza da parte degli altri per quel che quell'essere umano è e rappresenta per loro. «Dare riconoscimento non significa soltanto identificare o valorizzare, ma significa anche, e forse innanzitutto, provare e testimoniare gratitudine, essere riconoscenti».¹⁹ Questo punto rappresenta un varco attraverso il quale si accede immediatamente, dal cuore stesso del paradigma del riconoscimento, al contesto interpretativo della teoria maussiana del dono e del contro-dono²⁰, poiché, in primo luogo, «riconoscere dei soggetti sociali, individuali o collettivi, significa attribuire loro un valore», e, in secondo luogo, perché il valore dei soggetti sociali sembra trovare finalmente un'unità di misura nella loro «capacità di donare».²¹ Ma Caillé si spinge ancora più in là nell'elaborare la propria «sociologia del dono», descrivendo la scala sulla quale si stabilisce il valore dei soggetti, ovvero il dispositivo per la misurazione del loro valore sociale, attraverso l'intersezione tra due tipi di dono: a) il *dono dell'alleanza o dono delle buone azioni*: il cui senso risiede nell'intenzione che lo anima e che può essere pacifica o amicale o in assoluto benevola; e b) il *dono-donazione*: che coincide con i doni effettivi che si possiedono e che caratterizzano ciascuno per quel che è. Il «valore oggettivo sostanziale dei soggetti [risulta] definito dalla somma dei doni delle buone azioni fatte e dei doni-donazioni ricevuti» e, di conseguenza, la lotta per il riconoscimento si trasforma, così, in lotta per divenire donatori e per essere riconosciuti come donatori.

Tuttavia, questa versione riveduta e corretta del riconoscimento *sub specie doni* non è così lineare e Caillé non dissimula né tace i molteplici problemi che essa pone prima ancora di proporsi come possibile teoria sociologicamente funzionale alla comprensione di emergenti conflitti sociali e ragionevolmente utile a tentarne delle soluzioni. Nondimeno, alcune questioni che rappresentano limiti reali di questa teoria allargata del riconoscimento, che viene da Caillé emendata attraverso il paradigma maussiano del dono, restano, a nostro parere, sullo sfondo, ma non per questo possono essere trascurate. Innanzitutto, i limiti per così dire universalistici della concezione maussiana del dono, vale a dire, la tentazione di tralasciare o non dare sufficiente importanza alla dimensione relativistica che è intrinseca alla innegabile variabilità antropologico-culturale del dono stesso, dipendente dalle situazioni, dai contesti, dalle condizioni specifiche della donazione e dei suoi protagonisti, e il conseguente cedimento alla tentazione di considerarlo piuttosto alla stregua di un universale antropologico e culturale. Indizio di questo pericolo, ovvero di promuovere una forma infondata di

¹⁹ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 32.

²⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Introduzione di M. Aime, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

²¹ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 32.

universalismo o di fare del paradigma del dono una *mathesis universalis*, è nelle stesse parole di Caillé quando afferma che «esiste una universalità transculturale dei valori del dono e della donazione»²². Indubbiamente non è affatto trascurabile il contributo dello schema maussiano del dono/contro dono ad un'idea potente di "relazione", proprio nella misura in cui l'atto della donazione innesca un circolo virtuoso che traduce lo scambio di oggetti in relazioni tra soggetti, in rapporti umani concreti e vitali. In tal senso, per quanto la donazione sia, secondo Mauss, un «fatto sociale totale»²³, in quanto mobilita un numero ampio di fattori culturali e di tratti specifici propri di una comunità, è nella sua dimensione di relazionalità che può contribuire in forma assai rilevante ad amplificare ulteriormente gli effetti di una teoria allargata del riconoscimento. Sempre, però, che il circuito continuo del dare/ricevere/restituire, pur se considerato come principio formale universalistico dello scambio, non venga tuttavia assunto come norma sostanziale meta- e trans-culturale delle relazioni tra esseri umani. In altre parole, affinché l'innesto della teoria del dono su quella del riconoscimento porti i frutti desiderati, insieme agli effetti cognitivi e normativi attesi, occorre conservare e valorizzare la caratteristica propria del dono, cioè di valere come vettore di scambio, di relazioni, di legami, in quanto dimensione condizionata dai fattori culturali che volta a volta la determinano. Il fatto in sé della donazione è evento universalizzabile, ma il suo accadere sempre in un preciso e delimitato contesto ha una irriducibile valenza culturale che ne influenza in modo imprescindibile l'effettività, l'efficacia, il significato e il valore.

Gli odierni cultori della teoria maussiana del dono non possono trascurare questa dimensione, che vorremmo definire relativistico-culturale, soprattutto in vista della sua possibile esportazione e utilizzazione in altri ambiti, come è quello della legittima ricerca di riconoscimento che connota in misura dilagante le soggettività contemporanee. Se per Mauss il dono è un universale antropologico che comprende un'obbligazione incondizionata, una sorta di dovere di contraccambio connotato però dalla libertà del soggetto di agire nei tempi e nei modi che desidera, la lotta per donare (per divenire donatori, dice Caillé) esprime la "volontà di potenza" che il soggetto esplicita nell'atto di donare e che lo situa momentaneamente in una situazione di vantaggio rispetto a colui che riceve. Qui l'obbligazione assume un significato estremamente importante, e concretamente transculturale, poiché crea come dato di realtà il vincolo relazionale con l'altro, e questa relazionalità come reciprocità dello scambio introduce nel cuore della teoria del riconoscimento la questione dell'"obbligo", del "dovere". Questa nozione trova una definizione particolarmente profonda e suggestiva nelle parole di una grande filosofa francese coeva di Mauss, vale a dire

²² Ivi, p. 39.

²³ M. Mauss, *Saggio sul dono*, trad. it. cit., *passim*.

Simone Weil, che nel suo *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana* così ne raffigura i tratti essenziali:

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto.²⁴

La cognizione del debito contratto, dell'obbligo che si ha nei confronti di colui che dona crea con quello un vincolo indissolubile, instaura una relazione impegnativa con l'altro da sé che si concretizza come autentico rapporto tra esseri umani che si riconoscono uguali non dinanzi a diritti astratti, ma di fronte ai propri precipui doveri. Infatti, per Weil «l'uguaglianza è un bisogno vitale dell'anima umana», proprio in quanto «consiste nel *riconoscimento* pubblico, generale, effettivo, espresso realmente dalle istituzioni e dai costumi che ad ogni essere umano è dovuta la stessa quantità di rispetto e di riguardo perché il *rispetto è dovuto all'essere umano come tale* e non conosce gradi»²⁵, né, dovremmo aggiungere, differenze di razza, cultura, religione. Pertanto, coerentemente con la sua visione del tutto naturale e profondamente umana del soprannaturale, anche il riconoscimento procede da relazioni vive, vere ed effettive tra esseri umani in carne ed ossa:

Il *riconoscimento* riguarda innanzitutto colui che soccorre, se il soccorso è puro. L'uomo soccorso lo deve solo a titolo di reciprocità. Colui che viene soccorso deve esattamente l'equivalente di ciò che ha ricevuto, e cioè riconoscere che l'altro ha il diritto di dire *io*.²⁶

L'identità, l'io, si definisce dentro relazioni di riconoscimento e reciprocità che nascono dall'obbligazione incondizionata verso l'altro, da un dovere che ha spessore soprannaturale e trascendentale malgrado la sua natura profondamente terrena, ma che ha anche il vantaggio rispetto al diritto, alla pletora dei diritti, di non sottostare a regole e schemi d'ordine giuridico o politico, né di necessitare di legittimazione o giustificazione normativa, poiché del tutto autolegittimato al più elevato livello etico-morale. Lo spirito del dono, allora, può essere compreso ed afferrato proprio in virtù del nucleo di obbligazione e di dovere che esso porta racchiuso dentro di sé, nella sua capacità di creare, attraverso la dinamica dello scambio, legami, vincoli, relazioni tra individui e costruire così il tessuto di una comunità. Sotto questa luce, il dono, con la sua carica rivoluzionaria di reciprocità, col suo

²⁴ S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, trad. it. di F. Fortini, con un saggio di G. Gaeta, SE, Milano 1990, p. 9.

²⁵ Ivi, p. 24. Corsivi miei.

²⁶ S. Weil, *Quaderni*, trad. it. e Introduzioni ai 4 voll. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982-1993, vol. II, p. 246.

intimo valore di contraccambio, non è soltanto condizionato e determinato culturalmente, ma è a sua volta produttore e costruttore di cultura, proprio in quanto risiede sia fuori che dentro, e dunque si situa sia a monte che a valle, rispetto al tessuto connettivo che costituisce e struttura la coesione sociale, divenendo a sua volta fibra costitutiva di quel tessuto.

Ma se il dono è così importante nella composizione di una società, nella sua configurazione profonda, occorre chiedersi di che pasta siano fatti i soggetti che donano e quale tempra li caratterizzi, dovendo in realtà rivestire il ruolo di produrre e riprodurre rapporti sociali e, in definitiva, la società stessa. Bisognerà, pertanto, rispondere all'interrogativo: chi si trova nelle condizioni di assumere consapevolmente il ruolo di chi lotta per divenire donatore? La prima risposta che riusciamo a immaginare è: le donne, con ciò proiettando sul paradigma del riconoscimento, ormai intrecciato a doppio filo con quello del dono, una problematica di genere ancora attualissima malgrado il clima ideologico-culturale corrente, solo apparentemente post-femminista. Infatti, l'idea stessa di "donare", nel senso più ampio e generale, implica e rimanda a tutt'oggi, nella nostra specifica costellazione culturale, ma anche in altri contesti più tradizionali, alle donne, alle quali viene assegnato dalla biologia il compito di riproduzione naturale-sociale che coincide col donare la vita. Simmetricamente, agli uomini viene attribuita dalla storia la funzione sociale di difendere la comunità col gesto attivo-passivo di donare la morte (la guerra, la violenza ecc.), sia come propria morte che come morte inferta al nemico. Queste concezioni chiamano in causa, in un senso rilevante, lo statuto ontologico della differenza sessuale: gli uomini sembrano possedere gli strumenti di una dominazione cosmica, le donne invece dominano e governano il "vivente". Ora, nella misura in cui il dono è insopportabile perché richiede, pretende, finanche obbliga incondizionatamente al riconoscimento, ciò che le donne donano alla natura, alla società, alla storia stessa, per la sua stessa enormità – trattandosi della vita in quanto tale – non prevede la possibilità che venga riconosciuto loro lo statuto di donatrici, proprio perché il loro dono è un eccesso, un assoluto irriducibile, ovvero, è la vita stessa. E non si limitano a questo, infatti l'altra dimensione del dono incomprimibile che le donne apportano tradizionalmente alla vita sociale ad ogni latitudine è quella che si esprime nella "cura". Già nel 1982 Carol Gilligan, nel suo importante *In a different voice*²⁷, rilevava la diversa natura delle ragioni etiche che sostengono le scelte esistenziali fatte dagli uomini e quelle operate dalle donne (in quel caso il banco di prova era la scelta di abortire), sottolineando una profonda differenza tra un approccio maschile, individualista e astrattamente connesso all'idea di libertà, di morale, di diritto e una modalità tutta femminile di strutturazione del giudizio e degli orientamenti morali all'interno delle esperienze reali di vita e delle relazioni concrete con gli altri (quasi sempre

²⁷ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991².

di “cura”) che dà luogo ad «un’etica delle responsabilità collettive». Il tema della *cura*, patrimonio di un pensiero declinato al femminile, diviene, così, un tema in primo piano rispetto alle problematiche estremamente attuali di riformulazione e di ristrutturazione a-sistematica e post-universalistica di un’etica adeguata all’età della globalizzazione e alla sua complessità.²⁸ Joan C. Tronto, nella sua opera del 1993, *Moral Boundaries*²⁹, riprende l’originaria differenza radicale del “punto di vista morale” che sussiste tra donne e uomini e si spinge sino a proporre l’«etica della cura», così profondamente incardinata dentro le prassi esistenziali femminili, non solo come ideale morale e pratico-politico, ma addirittura come obiettivo teorico e pragmatico allo stesso tempo per una compiuta realizzazione della democrazia. Proprio a questo livello si situa un punto di contatto tra l’etica della *cura* e il paradigma del *dono*, poiché potremmo dire che l’idea stessa di società democratica, nel pieno di un vorticoso movimento evolutivo di globalizzazione multiculturale, si innerva dentro un ideale politico-morale che fa passare le pratiche del riconoscimento, da una parte, attraverso le “relazioni di cura” e, dall’altra, attraverso le forme della donazione e lo spirito stesso del dono/contro dono.

A buon diritto il pensiero femminile degli ultimi anni³⁰ ha evidenziato con forza come per il fatto stesso che la regolazione della riproduzione e della sessualità sia fattore importantissimo nella demarcazione tra “natura” e “cultura” (famiglia, istituzioni sociali e politiche, ecc.), il ruolo delle donne appare decisivo in tutte le questioni che investono i temi relativi alla “nascita” (e, parallelamente, alla “morte”), ovvero, in tutti i luoghi ove vengono sollevate domande «bioeticamente sensibili». Il legame del tutto speciale, e sovraccarico sul piano simbolico-emozionale, che le donne intrattengono con la natura è in tal senso un elemento essenziale per procedere lungo il percorso costruttivo di uno spazio etico comune a tutti gli esseri umani, indipendentemente dal loro genere sessuale³¹, alla ricerca di principi universalizzanti che, tuttavia, non avanzino mai la pretesa di divenire, in modo definitivo, universali. Medesimo obiettivo di quella variante della giustizia sociale definita «umanista», per intendere non sessuata, che Susan M. Okin propone al fine di difendere e proteggere concretamente

²⁸ Di questo tema mi sono occupata nel saggio recente: *Immaginare un’etica interculturale per l’età della globalizzazione*, in corso di stampa.

²⁹ J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, a cura di A. Facchi, Presentazione e trad. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

³⁰ Un’utile panoramica si trova in P. Garavaso e N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Laterza, Bari-Roma 2007.

³¹ Su questo tema Judith Butler ha delle posizioni più estreme: ella auspica un vero e proprio superamento del “genere”, una sorta di sfaldamento dei confini o delle gabbie identitarie che segni la nascita di una «post-identity politics». La sua «queer theory», incentrata sulla sostituzione della distinzione maschile/femminile col concetto di «strano, obliquo, eccentrico, deviante, incomprensibile, imprevedibile», mette radicalmente in discussione l’identità sessuale e costringe ad un ripensamento complessivo delle modalità di significazione degli statuti ontologici identitari. Si veda J. Butler, *La disfatta del genere*, a cura di O. Guaraldo, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006.

sia le donne e che gli uomini attraverso una critica radicale che smantelli l'attribuzione tradizionale dei ruoli sociali a partire da quelli familiari.³² Le questioni essenziali della vita umana, sintetizzate da Vico nella triade «religioni, matrimoni e sepolture», pur declinate secondo le varianti culturali, possono venire elaborate in chiave universalistica proprio ricorrendo a una forma di sapienza prudentiale, a una sorta di paradigma plasmato sul modello aristotelico della *phronesis*, in grado di tenere saldamente unito l'aspetto teorico e le pratiche effettive del riconoscimento, alimentandole con l'«etica della cura» da una parte e lo «spirito del dono» dall'altra.

Un ruolo altrettanto centrale in questo orizzonte teorico è quello giocato dalla nozione di “dignità umana”, ribadita da Martha Nussbaum e da lei messa in connessione proprio con la tematica della “cura”, appannaggio quasi del tutto esclusivo dell'universo femminile, che ad essa si collega proprio perché le tradizionali relazioni di cura contribuiscono in misura considerevole allo sviluppo dignitoso degli esseri umani.³³ Ciò crea un ulteriore, importante ponte teorico con l'«approccio delle capacità», evocato in ultima battuta anche da Caillé nel suo intervento³⁴, paradigma teorico-interpretativo e possibile modello di pratica politica che Nussbaum condivide con Amartya Sen³⁵, e che introduce un altro dispositivo teoretico di estrema rilevanza nell'attuale panorama caratterizzato, come si è detto, sia dalla smania di riconoscimento a livello soggettivo e di gruppo, sia dall'incontro/scontro tra culture all'interno delle società multiculturali e globalizzate. Infatti, se l'obiettivo è quello, da una parte, di elaborare una forma etico-morale autenticamente trasversale e interculturale³⁶, per di più protesa all'universalizzazione dei diritti/doveri e, dall'altra, di mettere a punto pratiche politiche in grado di soddisfare le istanze sociali emergenti, il modello “fronetico” che si sta proponendo deve accordare la giusta rilevanza anche al rispetto e allo sviluppo delle *capabilities*, quelle «capacità umane» che, nel modello Sen/Nussbaum, qualificano «ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare e di essere» delineando l'idea stessa di “dignità uma-

³² S. M. Okin, *Le donne e la giustizia*, trad. it. Dedalo, Bari 1999.

³³ M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001 e Ead., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, il Mulino, Bologna 2002. In questi testi ella riprende e approfondisce l'«approccio delle capacità», che condivide con un'etica autenticamente interculturale e protesa all'universalizzazione dei diritti deve dare rilevanza al rispetto e allo sviluppo delle *capabilities*, quelle «capacità umane» che definiscono «ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare e di essere» delineando l'idea stessa di “dignità umana”.

³⁴ A. Caillé, “Riconoscimento e sociologia”, in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

³⁵ A. Sen affronta questo tema in particolare nel suo *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. Mondadori, Milano 2000.

³⁶ La necessità e l'urgenza di una «filosofia dell'interculturalità» è al centro di molti saggi recenti di G. Cacciatore, per una breve storia di questa categoria e per una prima bibliografia, si veda il suo *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in «Iride», n. 45, XVIII, agosto 2005, pp. 235-44. La proposta di una vera e propria «etica dell'interculturalità» si trova invece in G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo “critico”*, in corso di stampa.

na». Anche aiutare gli esseri umani a scoprire quel che desiderano essere e quel che sono in grado di realizzare può entrare nella lista dei “doni” che possiamo fare ai nostri simili, soprattutto quando questa crescita di consapevolezza si accompagna alla possibilità concreta di riconoscere loro quel surplus di dignità umana che coincide spesso proprio con l’atteso e auspicato riconoscimento che si pretende dagli altri.

Perseguendo questo genere di *phronesis* contemporanea che abbiamo tratteggiato, volta alla individuazione di percorsi etico-morali e pragmatico-politici mirati ad un riconoscimento allargato, incrociamo anche la proposta avanzata da Seyla Benhabib di diffondere, all’interno di quei sistemi politici improntati alla liberal-democrazia che oggi sono investiti dall’ondata della globalizzazione multiculturale, ciò che ella definisce «iterazioni democratiche».³⁷ Vale a dire, procedure che favoriscono una rinegoziazione continuativa e regolata dei confini che delimitano la sfera pubblica in modo da attivare, attraverso politiche democratiche, un’interrotta fluidità nelle opposizioni dialettiche identità/differenze, diritti/tradizioni, pubblico/privato, al fine di scongiurare, per tale via, ipostatizzazioni identitarie e ossessioni di riconoscimento.

Forse soltanto un sistema integrato di nuove categorie ermeneutiche, di elaborate procedure epistemiche e conoscitive, di sofisticati strumenti pratico-politici, di raffinati dispositivi democratici e, soprattutto, di nuove costellazioni etico-morali incardinate sul *mutuo riconoscimento responsabile*³⁸, disponibili all’interculturalità e aperte a processi di universalizzazione continuativa e mai definitiva – come ci appaiono per vari aspetti la «teoria del riconoscimento», il «paradigma del dono», l’«etica della cura», l’«approccio delle capacità» –, può oggi sperare di rispondere adeguatamente a quel bisogno dilagante di veder riconosciuta e rispettata la propria *dignità umana* in ogni luogo e circostanza, che appare sempre più come il tratto distintivo delle soggettività contemporanee.

³⁷ S. Benhabib, *The Struggle over Culture: Equality and Diversity in the European Public Sphere*, in «Post-filosofie», n.3, II, gen./dic. 2006, pp. 77-96.

³⁸ L’idea di un’ «etica del mutuo riconoscimento responsabile», fondata sul pluriversalismo della precarietà della vita e della vulnerabilità dei corpi umani, è al centro del mio saggio, cui rinvio, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, in «Post-filosofie», n. 1, I, pp. 141-63.

PHILIPPE CHANIAL

SPAZIO PUBBLICO, QUESTIONE SOCIALE E ASSOCIAZIONI*

Come inscrivere nello spazio economico nuove forme di cittadinanza? Come estendere lo spazio pubblico affinché non si arresti più sulla soglia della sfera economica? Queste domande e questo progetto sono al centro delle esperienze condotte in seno alla costellazione contemporanea dell'economia solidale, se la si vuole correttamente interpretare in primo luogo come un progetto politico.¹

Ora, da un punto di vista concettuale, questo progetto sembra problematico. Spazio economico e spazio pubblico non sembrano andare d'accordo. Per convincersene, basterà tornare a soffermarsi sui due principali autori che hanno contribuito a forgiare questo concetto. Per H. Arendt, ma anche per J. Habermas, le frontiere dello spazio pubblico sembrano così nettamente definite che esso sembra fermarsi alle porte dello spazio economico. Tuttavia, non è per nulla illegittimo mettere in discussione il tracciato di queste frontiere. Da un punto di vista teorico, anzitutto, il concetto di spazio pubblico presuppone intrinsecamente, come suggerisce Arendt, una concezione del politico così depurata da dover bandire ogni dimensione socio-economica? E da un punto di vista storico, il modello canonico di J. Habermas, quello della sfera pubblica borghese, non occulta l'apporto specifico del movimento operaio nella costituzione e nell'approfondimento dello spazio pubblico moderno? Tentando di inscrivere nello spazio economico nuove forme di solidarietà e di cittadinanza e di estendere lo spazio pubblico affinché varchi la soglia della sfera economica, non è forse il tracciato di queste frontiere che il movimento operaio ha storicamente contestato e che oggi l'economia solidale, che ne ha raccolto l'eredità, mette in causa?

* Ph. Chaniel, *Espace public, question sociale et associations*, in «Revue du MAUSS permanente», 28 Febbraio 2008, <http://www.journaldumauss.net>. Traduzione dal francese di Francesco Fistetti.

¹ Ph. Chaniel – J-L. Laville, *L'économie solidaire : une question politique*, in «Mouvements», n. 19, gennaio-febbraio 2002.

Questo breve articolo vorrebbe mostrare che è possibile, con e contro questi due autori, articolare spazio pubblico, spazio economico e questione sociale. Dopo aver sottolineato in che cosa la questione sociale costituisce una sfida per le teorie dello spazio pubblico, suggeriremo una lettura associazionista dell'approccio arendtiano. Potremo allora abbozzare, sviluppando la sua interpretazione del movimento operaio, un'analisi di questa tradizione associazionista francese che, in seno al movimento operaio e socialista, aveva tentato di portare avanti l'ideale democratico e repubblicano in seno allo spazio economico: in una parola, di politicizzare la questione sociale per ridefinire le frontiere dello spazio pubblico.

1. *Le teorie dello spazio pubblico e la sfida della questione sociale*

Si è rimproverato sia a Arendt che a Habermas di aver idealizzato i modelli storici grazie ai quali ognuno di loro ha forgiato il proprio concetto di spazio pubblico. Così, secondo Habermas stesso², stilizzando il concetto greco di polis al punto di vedervi l'essenza stessa della politica, Arendt³ avrebbe costruito delle distinzioni concettuali – tra “pubblico” e “privato”, tra libertà e benessere, tra attività politica e attività produttiva, ecc. – che, applicate alle società moderne, condurrebbero a considerare l'interferenza delle questioni sociali ed economiche nel dominio e negli affari pubblici come il segno di una confusione, compromettendo le stesse condizioni di possibilità di uno spazio pubblico-politico attivo. L'avvento del sociale – questo spazio tipicamente moderno in cui si opera questa confusione, in cui trionfa l'*animal laborans* e si afferma l'influenza crescente della sfera della necessità e dei bisogni su quella, politica, della libertà e dell'agire di concerto – suggellerebbe, così, salvo rare eccezioni, il destino tragico delle democrazie moderne.

È in questi termini che bisognerebbe comprendere il giudizio molto tormentato che formula, in *Sulla rivoluzione*, sulle rivoluzioni americana e francese. «Quando la povertà di massa si pose sulla via della rivoluzione, che era incominciata con la ribellione strettamente politica del terzo stato – con la sua pretesa di essere ammesso alla vita politica e addirittura di governarla – gli uomini della rivoluzione non si preoccuparono più dell'emancipazione dei cittadini». ⁴ In questo modo, aprendo le porte ai poveri – “sanculotti” e “arrabbiati” – la Rivoluzione francese avrebbe pervertito il dominio politico. Una volta divenuto effettivamente “sociale”, una volta sottomesso alle preoccupazioni “domestiche” (*oikos*), esso non fu più orientato alla liberazione dalla tirannia, ma all'affrancamento dalla necessità. L'esperienza della Rivoluzione francese confermerebbe la verità

² J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, trad. it. in «Comunità», n. 183, 1981.

³ H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1997.

⁴ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 116.

generale secondo cui «qualsiasi tentativo di risolvere la questione sociale con mezzi politici conduce al terrore».⁵ Al contrario, il successo della rivoluzione americana discenderebbe dal fatto che in essa non si è posta la questione sociale, politicamente irrisolvibile, e le esigenze della necessità o del benessere non hanno avuto il sopravvento su quelle della libertà e dell'uguaglianza squisitamente politiche.

Da parte sua, Habermas⁶ avrebbe idealizzato il suo modello dell'opinione pubblica borghese e liberale. Non solo l'ideale di una discussione razionale – aperta a tutti e orientata esclusivamente al bene comune – che essa pretendeva di portare, non si è realizzato nei fatti, ma, oltre a ciò, costituiva, molto più di quanto non lo sottolinei Habermas, un'ideologia che, dissimulando numerose esclusioni in nome dell'universalismo, assicurò l'egemonia del pubblico borghese.⁷ Grazie a questa idealizzazione, Habermas avrebbe occultato la formazione, fin dalla nascita della sfera pubblica borghese, di spazi pubblici alternativi, di “contro-pubblici”, soprattutto popolari. Non sarebbe stato sensibile alle forme multiple di associazioni volontarie attraverso le quali si sono storicamente configurate varie modalità d'impegno pubblico ed inventate nuove figure di cittadinanza in cui il movimento operaio ha giocato un ruolo essenziale.

Al contrario, il potenziale utopico implicito, malgrado le sue ambiguità, nella sfera pubblica borghese si sarebbe esaurito quando la questione sociale e le rivendicazioni economiche sono emerse in primo piano. Infatti, per Habermas, dal momento in cui le masse nel XIX secolo accedono al dominio pubblico da cui in precedenza erano state escluse, l'influenza politica da esse conquistata conduce alla «statalizzazione della società» – l'intervento crescente dello Stato nella sfera privata per ovviare alle disfunzioni del capitalismo – e alla «socializzazione dello Stato», sottoposto alle pressioni corporative dei gruppi privati (sindacati, padronato, associazioni, ecc.). Paradossalmente, è il processo di democratizzazione e l'inclusione degli esclusi a sconvolgere le condizioni strutturali dello spazio pubblico, cioè questa separazione tra società e Stato che gli consentiva di giocare il suo ruolo di mediatore. Questa funzione spetta ormai a delle istituzioni private, in collaborazione con l'apparato dello Stato. I compromessi tra interessi, negoziati nelle anticamere del potere, si sostituiscono alle discussioni pubbliche, orientate verso l'interesse generale. In tal modo, il principio di pubblicità si vede sovvertito a beneficio dello Stato e delle potenze economiche. Con l'avvento dello Stato sociale, l'universalismo democratico si rovescia in un particolarismo generalizzato. In questo senso, riconoscendo ai lavoratori lo

⁵ Ivi, p. 120.

⁶ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁷ Cfr. G. Eley, “Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, in C. Calhoun (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, e N. Fraser, *Repenser la sphère publique: une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement*, in «Hermès», n. 31, Paris 2001.

statuto di attori politici, la società moderna, tanto per Arendt quanto per Habermas, più che aver gettato le basi di una riappropriazione dello spazio pubblico, avrebbe condotto a liquidarlo. Questa diagnosi qui sembra suggerire che il movimento operaio non avrebbe in alcun modo contribuito ad allargare lo spazio pubblico. O, meglio, avrebbe concorso ad imbrigliare il capitalismo attraverso quel compromesso, tipico dello Stato-providenza, attraverso il quale la faticosità connessa allo status di lavoratore e di salariato verrebbe “risarcita” mediante i diritti acquisiti – soprattutto in termini di protezione sociale – in quanto utente delle burocrazie e mediante il potere d’acquisto concessogli in quanto consumatore di merci.⁸

In che modo, dunque, riarticolare spazio pubblico, sfera economica e questione sociale? Come valorizzare il ruolo del movimento operaio nell’approfondimento dello spazio pubblico? Per rispondere a queste domande, bisogna anzitutto mostrare che la visione arendtiana del sociale non è così univoca come la si descrive. È quanto sembra rivelarci la sua interpretazione del movimento operaio, sulla cui scia suggeriamo di rileggere, in una prospettiva associazionistica, la sua teoria dello spazio pubblico.

2. *H. Arendt: il movimento operaio e la speranza di un nuovo spazio pubblico*

L’analisi critica dell’avvento del sociale e del conseguente declino del dominio pubblico suggerita da H. Arendt viene spesso interpretata come il racconto nostalgico di una decadenza, sintomo di un atteggiamento decisamente anti-moderno e prigioniero di una visione eccessivamente idealizzata della vita politica greca. Ora, come suggerisce S. Benhabib⁹, questa interpretazione non coglie il senso del cammino di pensiero di Arendt. Quest’ultimo non consiste nell’idealizzare un passato glorioso ma irrimediabilmente concluso. Per Arendt la teoria politica discende anzitutto da una costruzione narrativa. Essa invita a scavare sotto le macerie della storia per scoprirvi i “tesori” delle esperienze passate allo scopo di ricavarne un racconto che potrebbe orientare il futuro. Attraverso queste esperienze di pensiero, non si tratta di riannodare il filo spezzato della tradizione, ma di muoversi nella breccia tra il passato e il futuro, al fine di liberare oggi i potenziali perduti del passato. Così, spiega l’autrice, «la storia delle rivoluzioni [...] potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all’improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi, scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana».¹⁰ Questo tesoro, «il tesoro perduto delle rivoluzioni» Arendt lo identifica con la «felicità pubblica»

⁸ Cfr. J. Habermas, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, ed. it. a cura di A. Mastropaolo, Edizioni Lavoro, Roma 1998, e H. Arendt, *Vita activa*, cit.

⁹ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, London 1996.

¹⁰ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, p. 27.

e con la libertà che sorge ogni volta che gli uomini creano tra loro quello spazio pubblico in cui può apparire la libertà.

L'interpretazione storica del ruolo propriamente politico giocato dal movimento operaio abbozzata da Arendt consente di giustificare questa interpretazione. Pur affermando che il lavoro, a differenza dell'opera ma soprattutto dell'azione, sarebbe intrinsecamente incapace di istituire un dominio pubblico, nondimeno Arendt sottolinea come, dal 1848 alla metà del secolo successivo, la classe operaia «ha scritto uno dei più gloriosi e probabilmente dei più promettenti capitoli della recente storia».¹¹ Distinguendo il «movimento politico operaio» dai sindacati e dai partiti operai – che considera dei semplici gruppi di pressione che difendono interessi economici e sociali di classe in senso stretto –, Arendt mostra come la classe operaia, emancipata politicamente attraverso la concessione della cittadinanza e del diritto di voto, senza essere assorbita dal dominio sociale poiché non giocava alcun ruolo dirigente negli affari economici, nutrivà la speranza di «un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici».¹² La potenza dei movimenti operai discendeva dal fatto che, pur difendendo i propri interessi economici, essi rappresentavano molto più di una classe, bensì il Popolo stesso, e soprattutto conducevano un'autentica battaglia politica, in vista della creazione di nuove forme di governo. Per Arendt, queste nuove forme si riassumono in un sistema: il sistema dei consigli.¹³

Il modello consiliarista, anche se vi si ispira, non costituisce per la Arendt un ritorno all'*agora*. Non è estraneo a quell'arte di associarsi che lei celebra con Tocqueville e grazie al quale ognuno può fare l'apprendistato pratico della libertà politica e dell'auto-governo. Dando alla libertà spazi in cui esercitarsi, esso esprime una concezione del politico irriducibile alla gestione e alla tecnica amministrativa, e critica del processo di professionalizzazione politica presupposto dal sistema rappresentativo e dal sistema dei partiti. Esso, secondo la formula di R. Luxembourg, assicura anche «la partecipazione diretta di ogni cittadino agli affari pubblici del paese». Ora, per Arendt, è esattamente questo l'obiettivo che, in forme diverse, fu rivendicato da tutte le rivoluzioni popolari. Ognuna alimentava «questa speranza in una trasformazione dello Stato, in una nuova forma di governo che permettesse a ogni membro della moderna società egualitaria di divenire partecipe dei pubblici affari».¹⁴ Così, come ricorda A. Enégren, «i clubs e le associazioni popolari scaturite dalla Rivoluzione francese del 1789, la Comune del 1871, i soviet della Rivoluzione russa, i *Räte* del 1918 in Germania, le organizzazioni della resistenza in Francia, soprattutto la rivoluzione ungherese del 1956, ecco tante riaperture fugaci

¹¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 158.

¹² Ivi, p. 161.

¹³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 295 e sgg.

¹⁴ Ivi, p. 307.

di quello spazio politico che le rivoluzioni americana e francese non erano riuscite ad instaurare».¹⁵

Si profila, così, una concezione dello spazio pubblico molto più largo del modello agonistico della *polis* greca che domina in *Vita activa*. È un modello che può essere definito come associazionista.¹⁶ Poiché gli uomini si uniscono per agire di concerto, poiché dipende da quell'«arte di perseguire in comune l'oggetto del loro comune desiderio»¹⁷ per ogni occasione, in ogni momento e in ogni luogo, questo spazio è per natura poroso. In questa interpretazione, la distinzione tra sociale e politico, tra il lavoro, l'opera e l'azione non è più essenziale. Le frontiere dello spazio pubblico non possono essere tracciate a priori. Non si può stabilire in anticipo chi può avervi accesso e quali questioni vi saranno dibattute. L'emancipazione della classe operaia – poi delle donne – hanno non solo allargato il dominio pubblico, ma, ad esempio, hanno anche politicizzato la questione della proprietà – o della vita domestica – inscrivendole ormai nell'agenda del dibattito pubblico. Lo spazio pubblico costituisce, così, prima di tutto uno spazio di politicizzazione. E se il movimento operaio, specialmente attraverso la sua tradizione associazionista, ha potuto incarnare la speranza di «un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici», è perché ha cercato di imprimere una forma autenticamente politica alla questione sociale.

3. Spazio pubblico e associazionismo I: il momento del 1848

Se questa «politica della questione sociale» costituisce il cuore stesso della tradizione francese del socialismo associazionista, è sorprendente constatare come, prima del 1848, questa tradizione sembri non aspettarsi nulla né dalla democrazia e nemmeno dal politico.¹⁸ Suggestendo la via dello «scarto assoluto» (Fourier), l'associazionismo francese si è anzitutto dapprima costituito in parte al di fuori dello spazio democratico, inventando un linguaggio ben diverso da quello, ereditato dall'evento rivoluzionario,

¹⁵ A. Enegrén, *La pensée politique d'Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984, p. 132.

¹⁶ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit.

¹⁷ Tocqueville citato in Arendt,

¹⁸ Come sottolinea Ch. Rappoport (1901), da parte dei primi socialisti, «il disprezzo della politica venne proclamato come l'inizio della saggezza sociale». Il più severo è Fourier. Basti rileggere il *Trattato dell'Associazione domestica e agricola* (1822). Vi denuncia le «false libertà», in particolare l'anarchia del commercio che minaccia l'unico diritto veramente utile, il diritto al lavoro. Egli si chiede: «Che cosa si è promesso all'uomo? Due chimere inconciliabili con la libertà che sono l'eguaglianza e la fraternità». E «quale risultato si ottiene con questo mostruoso amalgama? Una fraternità i cui corifei mandano volta a volta al patibolo, un'eguaglianza dove il popolo sovrano non ha né lavoro né pane, vende la sua vita per pochi soldi al giorno e si vede trascinare al macello, con la corda al collo». Proudhon, anche se incarna un'altra generazione del socialismo francese, esprime anche lui, soprattutto nella sua *Idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*, questa diffidenza nei confronti delle categorie politiche. «La rivoluzione del 1789 doveva fondare il regime industriale dopo aver fatto tabula rasa del regime feudale. Scagliandosi contro le teorie politiche, ci ha precipitato nel caos economico» (3° studio). In termini ancora più radicali, confidava ai suoi taccuini: «Faccio politica per ucciderla. Farla finita con la politica». Ma ciò non gli impediva di affermare il suo repubblicanesimo, così singolare.

dei diritti dell'uomo e della sovranità del popolo. Per questi primi teorici e militanti socialisti, l'associazione volontaria doveva essere sufficiente per risolvere la questione sociale. In tal senso, se l'associazionismo delle origini costituisce forse un socialismo utopistico, lo è nella misura in cui si costruisce a margine dei grandi principi rivoluzionari. Così, il principio dell'associazione, come quadro di significati e come operatore di riforme sociali, appare un sostituto dei principi democratici. Tuttavia, in queste forme utopistiche, l'associazionismo è fallito: le esperienze concrete, quando se ne ebbero, furono altrettanti fallimenti. Da qui l'importanza del 1848 come momento d'incontro, di riconciliazione e di sintesi tra lo spirito democratico/repubblicano e lo spirito associazionista.

Tale incontro fu preparato sotto la Monarchia di Luglio, quando prima della legge repressiva del 1834 fiorirono una miriade di associazioni operaie, di società politiche, di giornali, dove si legano tra loro repubblicani eredi del 1789, operai e socialisti eredi del saint-simonismo e del fourierismo. Ma esso s'impone con gli eventi del 1848. Nel contesto rivoluzionario l'associazionismo francese si repubblicanizza e la questione sociale si politicizza.¹⁹ Fin dal 25 febbraio, la *Démocratie Pacifique*, diretta dal fourierista V. Considérant, annuncia la sua adesione alla Repubblica: «La Repubblica del 1789 ha distrutto il vecchio ordine. La repubblica del 1848 deve istituire un ordine nuovo. Il fine è la riforma sociale, il mezzo è la repubblica. Tutti i socialisti sono repubblicani, tutti i repubblicani sono socialisti». Riforma politica e riforma sociale sono ormai sono indissociabili. L'uomo non potrebbe essere nello stesso tempo sovrano nella città e schiavo nell'industria. O, come afferma il bucheziano Corbon, «la democrazia nell'ordine politico e la monarchia quasi assoluta nella fabbrica sono due cose che non potrebbero convivere a lungo».²⁰ L'Associazione, come principio di una riorganizzazione generale della società, assume allora un duplice significato, al contempo politico e sociale. La Repubblica democratica e sociale de 1848 pretende di incarnare – almeno idealmente – questa doppia logica. Repubblica dei cittadini e dei lavoratori associati, non riconosce congiuntamente, attraverso il suffragio universale, il diritto di associazione a livello dello Stato e, attraverso l'organizzazione del lavoro, il diritto di associazione a livello della vita economica?

La Commissione del Lussemburgo²¹ incarna perfettamente questa doppia logica. I suoi membri più importanti, il suo presidente L. Blanc, i suoi due relatori C. Pecqueur e F. Vidal, così come V. Considérant, P. Leroux, hanno tutti, sia pure in misura molto diversa, subito l'influenza del saint-si-

¹⁹ Ph. Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris 2001.

²⁰ A. Corbon, *Le Secret du Peuple de Paris*, Pagnerre, 1863, testo in cui l'autore ritorna sulla sua esperienza del 1848 e sui principi che, a quel tempo, egli condivideva.

²¹ Insediata nel Palazzo del Lussemburgo, antica sede della Camera dei pari, questa «commissione di governo per i lavoratori», fu incaricata di studiare i problemi del lavoro e di proporre delle soluzioni alla futura Assemblée nazionale.

monismo e del fourierismo, o di una sintesi, talvolta eclettica, di queste due scuole. Ma si tratta di una seconda generazione del socialismo associazionista, più politica, divenuta repubblicana sotto la monarchia di luglio. Molti hanno partecipato ai banchetti alla vigilia della Rivoluzione, esprimendo così il loro attaccamento alla questione del suffragio universale e, quindi, il loro relativo distacco nei confronti, per esempio, del provvidenzialismo di un Fourier e del suo odio viscerale della Rivoluzione Francese.²²

Malgrado alcune sfumature rilevanti, tuttavia bisogna riconoscere una certa omogeneità dottrinale al socialismo repubblicano del Lussemburgo: una stessa critica dell'individualismo liberale e dei danni della concorrenza, una stessa alternativa al disordine liberale, l'Associazione. Inoltre, ciò che sembra più innovativo nelle figure della Commissione è l'articolazione da loro suggerita tra associazione economica e regime repubblicano. Pecqueur e Considérant, di fronte alla Commissione, proporranno che i dirigenti economici vengano sistematicamente designati dal suffragio dei membri delle società e che i salari vengano stabiliti con il voto. Al di là delle sfumature esistenti tra le ispirazioni fourieriste e saint-simoniane, ciò che conta rilevare è la credenza comune nella virtù del principe elettivo che, strumento della democratizzazione dello Stato, dovrà diffondersi nell'insieme delle istituzioni sociali.

In questo senso, la tradizione associazionista, indissociabilmente socialista e repubblicana, ha nutrito la speranza di un nuovo spazio pubblico che non si arresterebbe più sulla soglia dello spazio economico. Essa promosse anche la nascita di una molteplicità di «contro-pubblici».²³ Da marzo a giugno Parigi conosce, infatti, un periodo di effervescenza associativa. Gli operai ormai fanno irruzione nello spazio pubblico, riformano e infondono una nuova vita alle loro organizzazioni professionali, esplorando nuove forme di organizzazione del lavoro grazie alle quali la posizione occupata dai lavoratori nel sistema economico non sarebbe più incompatibile con il principio della cittadinanza politica. Indipendentemente dalla diversità dei percorsi, essi presentano due caratteristiche: l'impegno volontario, religioso o laico, prende corpo nell'appartenenza ad una collettività che si rafforza mediante la realizzazione di un'attività economica; l'azione svolta si colloca nel quadro della costruzione di una società democratica e si iscrive deliberatamente nello spazio pubblico cercando di cambiarne le frontiere.

²² Bisogna, comunque, ricordare che questa sintesi repubblicano-socialista propria della generazione del 1830-1840 si realizza nel 1848 perché queste due correnti si incrociano e si mescolano in maniera più intima di quanto in genere non si pensi. Se Fourier frequentò molto alla lontana alcuni cenacoli repubblicani e massonici, soprattutto a Lione, Saint-Simon era in stretti rapporti con la loggia "Gli Amici della Verità", fondata dal suo (futuro) discepolo Bazard. Inoltre, Bazard, Buchez e Leroux furono membri attivi della società segreta repubblicana, la Carboneria, e quest'ultimo militerà attivamente nella Società dei diritti dell'Uomo e frequentò il club di Barbès. La massoneria favorì anche questa sintesi, così come la favorì la stampa (*La Reforme, Democratie Pacifique*).

²³ G. Eley, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", cit.

Questa politica dell'associazione che emerge dagli eventi del 1848 costituisce una politica repubblicana, ma nella quale la res pubblica si apre a figure plurali, si irradia nel seno della società (civile), specialmente nelle sue associazioni volontarie. Così, nonostante l'impasse che questa Repubblica al contempo democratica e sociale incontra, l'associazionismo del 1848 ha prodotto anzitutto un senso politico, ha delineato un'altra definizione della cittadinanza, della rappresentanza e della sovranità e ha contribuito a scuotere le frontiere classiche dello spazio pubblico. È questo, al di là delle riforme concrete che ha proposto, la principale eredità del 1848.

4. *Spazio pubblico e associazionismo II: il socialismo democratico di fine secolo*

Riecheggiando Corbon, mezzo secolo più tardi, nel 1893, Jaurès affermava di fronte alla rappresentanza nazionale: «Voi avete fatto di tutti i cittadini, compresi i salariati, un'assemblea di re (...), ma nel momento in cui il salariato è sovrano nell'ambito politico, viene ridotto in schiavitù nell'ambito economico». Questa constatazione dell'incompiutezza dell'idea repubblicana segnala chiaramente l'incapacità della Repubblica di superare la contraddizione tra la sfera politica e la sfera economica. Esprime anche la speranza ancora viva di una politica della questione sociale, la volontà non ancora spenta alla fine del secolo di proseguire il cammino democratico riconoscendo nell'economia forme di iniziativa non legate alla proprietà del capitale e costitutive di nuove figure di cittadinanza. Basterà qui semplicemente accennare alle interpretazioni del collettivismo proposte da tre figure importanti del socialismo associazionista francese: Benoît Malon, Jaurès e Eugène Fournière.

Nel suo *Socialisme intégral*, Malon (1890) si preoccupa di tracciare una distinzione tra collettivismo e comunismo.²⁴ Se il comunismo è «la messa in comune delle forze produttive e dei prodotti sotto la gestione diretta dello Stato», il collettivismo, invece, non implica «l'impresa diretta dello Stato, ma la semplice concessione da parte dello Stato o dei comuni di contratti di locazione alle associazioni». Se le forze produttive devono essere messe sotto la protezione dello Stato, restano sotto la direzione dei produttori associati, dei gruppi professionali. Il collettivismo di Malon non significa, dunque, l'estensione del campo d'intervento dello Stato, ma piuttosto l'espansione del dominio pubblico, di cui si fa carico una pluralità di associazioni finanziate e coordinate dallo Stato, dalle regioni e dai comuni.

Economico e politico nello stesso tempo, questo collettivismo associazionista va interpretato come un repubblicanesimo. La critica maloniana del capitalismo non si limita ad una denuncia della miseria e dello sfruttamento

²⁴ B. Malon, *Socialisme intégral*, 2 voll., Alcan, Paris 1890. Sul percorso militante e sull'opera di Malon, cfr. la nostra Presentazione a B. Malon, *Morale sociale. Morale socialiste & politique réformiste* (textes choisis), Le Bord De L'Eau, Paris 2007.

operaio. Essa è anche una critica politica e morale. Favorendo il dilagare di ambizioni di lucro senza freni e senza principi, il capitalismo corrompe lo spirito pubblico e le virtù civiche e minaccia anche la sopravvivenza della Repubblica. In che modo, allora, rafforzare l'altruismo civico, la partecipazione di tutti agli interessi pubblici contro il riflusso nella sfera privata e l'esclusiva preoccupazione per l'interesse personale? Mediante l'associazione dei lavoratori. Solo i produttori associati potranno ridare senso e vigore allo spirito pubblico, salvare e consolidare la Repubblica. L'operaio incarna la figura moderna del cittadino, il cittadino associato, signore e sovrano in questo nuovo dominio pubblico strappato agli interessi privati, di cui assicurerà democraticamente il governo, a beneficio di tutti. Come mezzo secolo prima, nel 1848, la democrazia industriale incarna anzitutto la realizzazione definitiva della Repubblica.

Oggi riconosciamo l'influenza di Malon e del suo *Socialisme intégral* su Jaurès. La singolarità del collettivismo jaurèsiano si manifesta soprattutto nella sua teoria della proprietà sociale. Che si tratti della socializzazione dell'industria, dello sviluppo e della gestione dei servizi pubblici o delle assicurazioni sociali, ogni volta Jaurès mobilita due aspetti nella sua definizione della proprietà sociale: la proprietà sociale come messa in comune, come mutualizzazione (dei mezzi di produzione, dei servizi, delle coperture assicurative ed assistenziali), ma anche e soprattutto come socializzazione dei poteri, che incarna il vecchio sogno operaio dell'autogoverno. La proprietà sociale non è solo una *proprietà comune*, messa in comune e a questo titolo *proprietà dei senza-proprietà*, ma egualmente è una *proprietà civica* e a questo titolo *potere dei senza-potere*. In quanto proprietà civica, la proprietà sociale non significa allargamento del potere dello Stato, ma piuttosto espansione del dominio o dello spazio pubblico. Essa è indissociabile dalla rivendicazione di una «repubblica industriale» in cui tutti avranno la loro parte nel governo economico, e più in generale di una cittadinanza sociale che completi la cittadinanza politica. Presuppone, dunque, un'estensione della democrazia.

Ciò emerge chiaramente nella sua concezione della socializzazione dell'industria. Non è con il diventare padrone che lo Stato realizzerà il socialismo, ma preparando l'abolizione completa del padronato in tutte le sue forme, sia pubblica che privata. Così, «la proprietà sovrana che il collettivismo vuole attribuire alla nazione non esclude in alcun modo la proprietà degli individui o delle associazioni particolari».²⁵ Il ruolo dello Stato consiste, quindi, nel garantire ad ogni cittadino la co-proprietà dei mezzi di lavoro divenuti proprietà collettiva. Ora, per Jaurès solo la democrazia consente di organizzare questa co-proprietà attribuendo ad ogni cittadino un diritto sull'insieme della proprietà sociale.

²⁵ J. Jaurès, "Propriété individuelle et collectivisme", in Id., *Oeuvres de Jean Jaurès*, tome 1, a cura di M. Bonafous, Rieder, Paris 1931, p. 165.

Il programma collettivista di Jaurès non si limita alla socializzazione democratica dei mezzi di produzione. Con una coerenza ammirevole, la sua strenua battaglia per le misure di protezione sociale, soprattutto le pensioni operaie, si iscrive in questa stessa prospettiva associazionistica, in questa stessa problematizzazione della proprietà sociale come proprietà comune e civica. Come sottolinea Jaurès durante il congresso di Tolosa nel 1908: «È necessario che sia la classe operaia nella sua interezza, la classe operaia federata, ad intervenire, ad assicurare una parte della responsabilità, del controllo e della direzione. Solo allora la previdenza sociale non sarà un'opera burocratica, inerte, un ingranaggio dello Stato, ma sarà un'opera viva in cui il proletariato eserciterà la sua forza di oggi ed imparerà la gestione di domani». Non si tratta, dunque, solo di socializzare i rischi, in conformità alla contabilità sociale dei solidaristi. Come teorizzerà più tardi nell'*Armée nouvelle* (1911), la previdenza sociale è prima ancora l'annuncio di una nuova alba, «quella della partecipazione diretta del proletariato alla potenza economica». Prendendo concretamente coscienza della loro capacità di gestione, i lavoratori associati potranno ben presto divenire l'organo fondamentale della «collettività federalista». In tal senso, il socialismo, attraverso l'associazione, integrando la «democrazia pubblica» con la «democrazia sociale», potrà incarnare il «compimento» o il «perfezionamento» della democrazia e della Repubblica.

Comunardo, ex-guesdista, discepolo di Malon, promosso da Jaurès a editorialista di *L'Humanité*, Eugène Fournière, con Mauss ed altri durkheimiani, uno degli araldi del «socialismo dei tre pilastri» (partito, sindacato, cooperativa) così caro a Jaurès. In una delle sue opere più originali, *La sociocratie. Essai de politique positive* (1910), criticando le *impasses* del socialismo ortodosso, propone la difesa di un altro regime politico e sociale, la *sociocrazia*, l'autogoverno della società per mezzo delle associazioni, l'unica forma socio-politica che possa aspirare a realizzare sia la democrazia che il socialismo mediante l'Associazione.

Questo nuovo regime, per Fournière, non si tratta d'inventarlo, come proponevano i primi socialisti francesi, in primo luogo Fourier. Esso esiste già, si forma spontaneamente e a poco a poco. «Tutte le categorie dell'attività sociale sono rappresentate da associazioni, e ognuno di questi raggruppamenti è una democrazia più o meno perfetta, in proporzione ai sentimenti di libertà ed eguaglianza apportati dagli individui che lo compongono».²⁶ La *sociocrazia* si rivela, dunque, già attraverso questo fatto contemporaneo: la crescente penetrazione del dominio pubblico da parte delle associazioni. Che si tratti di cooperative, sindacati, mutue, o associazioni politiche, culturali, morali, religiose, ecc., tutte queste iniziative esprimono, in termini pluralistici, un risveglio del civismo e dello spirito sociale. Se la società, senza accorgersene, è diventata un immenso falansterio, dove si dispiega

²⁶ E. Fournière, *La sociocratie. Essai de politique positive*, Giard et Brière, Paris 1911, p. 133.

una miriade di associazioni, in che modo – si chiede Fournière – porre queste associazioni alla base della sovranità collettiva e realizzare attraverso di esse la democrazia e il socialismo?

In sintesi, la risposta di Fournière consiste da un lato nel sottolineare la necessità di riconoscere alle associazioni la loro piena legittimità integrandole in meccanismi rappresentativi di tipo nuovo: le associazioni professionali devono costituire i corpi elettorali delle elezioni nazionali e locali. Questa ridefinizione del corpo elettorale su basi associative suggerisce un modello politico inedito, un federalismo di categoria di natura federativa. Il secondo strumento con cui consacrare la sovranità delle associazioni discende dalla democrazia partecipativa. Le associazioni sono chiamate da Fournière a investire il dominio pubblico in tutta la sua portata: il potere giudiziario, il potere di polizia, il servizio pubblico dell'insegnamento, la sfera dell'arte e della cultura, servizi pubblici d'igiene ed assistenza, ecc. In questo senso, la *sociocrazia* si definisce come una forma di appropriazione collettiva, cioè associativa, delle funzioni pubbliche. Per Fournière, socializzazione non vuol dire altro che associazione. Questa identificazione tra socializzazione ed associazione va intesa come un argomento profondamente repubblicano. Facendo appello all'estensione del dominio pubblico, alle mani soprattutto delle associazioni, Fournière propone di estendere gli spazi dove potrà esercitarsi lo spirito sociale e civico, in una parola di allargare lo spazio pubblico allo scopo di istituire la società (noi diremmo, civile) come il responsabile principale della *res publica*.

Conclusione

Rispetto alla storia francese, questa tradizione associazionista, al pari del modello consiliarista di H. Arendt, è stata una tradizione sconfitta. Sconfitta non solo in seno al movimento socialista che, dopo la prima guerra mondiale, s'impegnerà in una storia completamente diversa, ma anche per la nascita dello Stato-Providenza, la vittoria, con l'ingresso nel nuovo secolo, dello «schema della solidarietà»²⁷ e che già prefigura il compromesso delle «Trente Glorieuses»²⁸. Da un punto di vista arendtiano, «l'invenzione del sociale»²⁹, promosso dal solidarismo repubblicano, si identifica con quella che lei chiama l'avvento della «società», «la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la sola sopravvivenza».³⁰ La morale della solidarietà, una morale del giusto mezzo che si fonda soprattutto sul semplice fatto della reciproca

²⁷ F. Ewald, *L'État Providence*, Grasset, Paris 1986.

²⁸ I trent'anni successivi alla seconda Guerra mondiale che coincidono con la costruzione dello Stato sociale (*NdT*)

²⁹ J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, Paris 1984.

³⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 34-35.

interdipendenza delle persone³¹, viene chiamata a prendere il posto delle passioni rivoluzionarie e repubblicane. Essa conduce alla spoliticizzazione della questione sociale, in cui scorge soltanto una questione morale, e perfino una dimensione contabile, che lo Stato, al pari di un ingegnere sociale, verrebbe incaricato di regolare tecnicamente fissando le parti che spettano ad ognuno nella produzione collettiva della ricchezza sociale.

Così, sacrificando l'esigenza politica della cittadinanza sull'altare della solidarietà, la sintesi repubblicana compie un gesto di chiusura, raffreddando l'effervescenza inventiva che l'ha preceduta e di cui il socialismo associazionista di fine secolo rappresentava ancora l'eredità. In tal senso, essa ha davvero portato a compimento la Rivoluzione. Ora, la tradizione associazionista francese mirava a concludere ben altrimenti la Rivoluzione. Vi si profilava l'orizzonte di una democrazia e di una cittadinanza sociali in cui la socializzazione dei mezzi di produzione, dei servizi collettivi, delle protezioni e delle provvidenze a favore degli individui sarebbe rimasto inseparabile da una socializzazione dei poteri, in una parola da un'estensione costante dello spazio pubblico. Questo «tesoro perduto» del movimento operaio e socialista francese, nonostante tutto, merita di essere custodito nella memoria. Il collasso dei «socialismi reali», la crisi della socialdemocrazia e il venir meno del compromesso fordista gli conferiscono una nuova attualità che rivive nell'invenzione di forme che recano ancora oggi la speranza di un «nuovo spazio pubblico».

³¹ L. Bourgeois, *Solidarité*, Presses de Septentrion, Lille 1998 (ed. or. del 1906).

IRENE STRAZZERI

“CHI O COSA DEVE ESSERE
RICONOSCIUTO? E DA CHI?”
IL CONTRIBUTO DI HERBERT MEAD

Che il riconoscimento rappresenti una categoria cruciale per la sociologia e per la filosofia politica contemporanea, che sia stato costitutivo di tutta la vicenda occidentale della modernità, è ormai convinzione largamente accettata. Lo è al punto che la riattualizzazione di questa categoria ad opera di Axel Honneth¹ ha già prodotto un intenso dibattito sulle conseguenze epistemologiche della sua ricezione nello statuto delle scienze sociali. Non è soltanto l'ampiezza semantica del riconoscimento a richiedere una riflessione sui suoi fondamenti, è la stessa complessità sociale, descritta dalle critiche immanenti al multiculturalismo, ad obbligarci ad un confronto interdisciplinare sulle sue potenzialità esplicative.² Considerando, infatti, le significative trasformazioni sociali, correlate alla radicalizzazione delle condizioni della modernità, meglio note come processi di globalizzazione economica, politica e culturale, non si può che constatare un diffuso venir meno delle sfere tradizionali del riconoscimento: quelle connesse ad una certa omogeneità etnica e culturale, per il tramite dell'appartenenza ad una nazione, ad una classe, ad una "razza". È possibile, in altre parole, contestualizzare l'inflazione delle richieste di riconoscimento ad una «significativa condizione di incertezza identitaria»³, connessa alla svolta subita in senso pluralistico dalle coordinate principali con cui si definiva l'identità moderna. Si comprende così, soprattutto a partire dal multiculturalismo, una caratteristica fondamentale dell'individualità moderna: la sua intrinseca instabilità e la sua costante ricerca di conferme a livello interpersonale. Dunque, è dall'incertezza generata dalle sfide connesse al fatto del pluralismo, che si solleva la necessità di ripensare le coordinate che, tradizionalmente, inquadravano le richieste di riconoscimento. Se consi-

¹ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it., a cura di A. Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

² F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

³ S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997.

deriamo i sovvertimenti causati dai vincoli e dagli imperativi del mercato finanziario mondiale e l'intensificazione planetaria della comunicazione e della circolazione dei capitali e delle genti, possiamo a ragione temere una deriva utilitaristica del riconoscimento: a testimoniare, tragicamente, è la realistica possibilità che si instauri una sorta di concorrenza tra le istanze rivendicative dei diversi gruppi minoritari, governabile secondo i principi del liberismo, tipicamente incarnati dai sistemi occidentali di mercato.⁴ Pur comprendendo «il panico da riconoscimento» come patologia di una crisi generale della modernità, non è consentito «farci comprendere» da esso, per concludere che sia solo il processo di globalizzazione dei mercati a costituire una sfida per la riflessione contemporanea. In gioco è molto più che il semplice posizionamento sociale del soggetto in relazione a una sfera d'appartenenza, sia essa la classe, la nazione, l'etnia. La crisi dell'identità moderna, a ben guardare, deriva dallo smarrirsi della coincidenza, entro i confini della nazione, tra partecipazione politica e sistema giuridico da un lato, con i circuiti economici e le tradizioni culturali, dall'altro.⁵ È nello smarrirsi di una simile coincidenza che diviene palese, infatti, non solo il rischio di una degenerazione liberista del riconoscimento, ma anche, specularmente, la sua capacità di delineare alcuni aspetti essenziali della giustizia sociale contemporanea. Il carattere postmoderno della giustizia, variegato e sfuggente, proviene dalla molteplicità di concezioni che ad essa vengono associate da parte dei concreti attori sociali. Se tali concezioni sono l'oggetto d'indagine proprio della sociologia, l'interrogativo che coinvolge le scienze sociali è: Come si presenta oggi la giustizia? Si potrebbe affermare che anch'essa, come l'identità, sembra essere solcata da profonde contraddizioni e aporie, riconducibili principalmente a due fattori: da una lato la crisi delle grandi narrazioni legittimanti la modernità⁶, ben espressa dalla critica all'universalismo filosofico, dall'altro l'incapacità da parte della conflittualità contemporanea di ampliare il contenuto effettivo della giustizia sociale.⁷ La geopolitica del conflitto sociale contemporaneo viene ad essere ampiamente determinata dall'adozione della mannheimiana ideologia particolare⁸, ponendo il problema di una prassi politica in grado di formulare un'interpretazione della giustizia che vada al di là della mera contrapposizione ideologica.⁹

⁴ A. Caillé, "Riconoscimento e Sociologia", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007, trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

⁵ J. Habermas, *La costellazione postnazionale: mercato globale, nazioni e democrazia*, trad. it., a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1999, p. 106.

⁶ J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.

⁷ Per la descrizione dell'intreccio tra crisi dell'universalismo filosofico e depotenziamento del conflitto sociale mi permetto di rinviare al mio I. Strazzeri, *La cittadinanza tra redistribuzione e riconoscimento*, in «Postfilosofie», n. 2, 2005, pp. 111-31.

⁸ K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, trad. it. di A. Santucci, il Mulino, Bologna 1999.

⁹ Sulla coppia concettuale crisi dell'universale e conflitti particolaristici si veda la lettura che del disagio politico-sociale contemporaneo offre S. Dellavalle, in *Conflitto, riconoscimento, intersoggettività. La ricostruzione della totalità socio-politica nell'ottica della ragione comunicativa*, in «Teoria politica», n. 1, 1994, pp. 105-31.

La sfida potrebbe essere ben interpretata dal confronto fra le opposte concezioni di liberali e comunitaristi.¹⁰ Di fronte al fatto del pluralismo i primi insistono sulla necessità di separare il piano etico da quello politico. Soltanto nel primo ambito è necessario trovare un accordo tra i membri della società. A partire dalla riflessione di C. Larmore, ad esempio, il liberalismo nella sua versione neutrale propone, di fronte all'eterogeneità identitaria dei membri di una stessa comunità, il ritiro su di un terreno eticamente neutro, in cui costruire un accordo politico.¹¹ Esempio di un modello di liberalismo politico è la proposta dell'*overlapping consensus* di Rawls, a cui i cittadini devono pervenire riguardo ai principi fondamentali di una teoria della giustizia, mentre sul piano etico ognuno è libero di abbracciare la propria dottrina comprensiva. L'*overlapping consensus* prevede un accordo *indiretto* tra i cittadini sui fondamenti di una teoria della giustizia, nel senso che ognuno dovrebbe accettare quei principi per motivi personali, a partire dalla propria visione del mondo, senza essere chiamato ad esprimersi sulla validità di tale visione, garantendosi così la possibilità di partecipare ad una comunità politica.¹² La posizione di Rawls, se pur criticabile sociologicamente, ha il merito di fornire un efficace criterio di distinzione tra le dottrine comprensive razionali – che danno il loro consenso ai principi della teoria della giustizia e sono quindi compatibili con i fondamenti dello stato democratico di diritto – e dottrine comprensive non razionali, che invece non li accettano. In questo dibattito il problema più rilevante è, a mio avviso, quello connesso all'idea di neutralità dello stato, un'idea che non sembra tenere nella dovuta considerazione le richieste di riconoscimento e visibilità sociale avanzate dai gruppi minoritari, condannandoli all'invisibilità, o meglio a quello che Honneth definisce «il dolore dell'indeterminato».¹³ Di qui la necessità di individuare un approccio alternativo, che può, a mio parere, trovare espressione in un modello teorico democratico sensibile sia alle differenze e alle problematiche identitarie, che alle esigenze di neutralità politica. La neutralità dello Stato è una caratteristica importante anche all'interno della riflessione di Habermas, anche se, come cercherò di chiarire, si tratta di una neutralità di natura differente. All'interno del modello habermasiano, infatti, il dialogo politico risulta essere eticamente connotato grazie all'apertura di spazi per il confronto democratico, cui ogni cittadino ha accesso in virtù di un sistema rappresentativo fondato su di un flusso costante di comunicazione tra il centro e la periferia. Habermas individua una soluzione al conflitto interculturale, in un consenso procedurale, che non richiede un accordo sostanziale sui valori, tra i

¹⁰ A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

¹¹ C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, trad. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990.

¹² J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

¹³ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, trad. it. di A. Carnevale, Roma 2003.

membri di un determinato gruppo, in relazione ai quali ognuno può conservare la propria peculiarità, ma sulle procedure relative ad una legittima produzione giuridica, ad un legittimo esercizio del potere. L'imparzialità delle istituzioni e la legittimità delle decisioni prese vengono così garantite dall'eguale possibilità di partecipazione all'arena del dialogo politico, concessa ad ogni cittadino, il quale potrà considerarsi, in questo modo, non solo come destinatario, ma anche e soprattutto come autore delle norme su cui si vanno a strutturare le interazioni sociali.¹⁴

Agli autori vicini al comunitarismo questo modello potrebbe apparire insufficiente, in quanto continua a considerare l'identità culturale di ogni individuo come un elemento prettamente personale, cui non spetta il riconoscimento da parte degli altri. Il contromodello proposto da Taylor insiste pertanto su due elementi, contrastanti con il modello liberale, che dovrebbero essere promossi da una politica del riconoscimento: l'importanza dell'autenticità, ossia della capacità dei soggetti di realizzare il proprio personale progetto di vita, in contrapposizione all'autonomia, intesa come capacità di autodeterminazione.¹⁵ Ma in Taylor il concetto di riconoscimento dell'autenticità rimane piuttosto vago e non permette di fare chiare distinzioni tra varie forme di riconoscimento: si tratta del diritto all'esistenza di ogni specificità culturale, cioè del diritto al pari trattamento pur nella specificità, o si tratta di estendere la richiesta di riconoscimento della propria specificità al valore di essa? Il problema di Taylor è forse quello della carenza di un criterio normativo che permetta di distinguere tra forme di identità che meritano di essere riconosciute e forme di identità che andrebbero scoraggiate. Le richieste legittime di riconoscimento da parte di una minoranza linguistica si possono mettere sullo stesso piano di quelle di un gruppo terrorista? Può una società democratica ammettere al suo interno culture apertamente in contrasto con i principi della democrazia? È evidente che la richiesta di riconoscimento non è sufficiente a legittimare l'esigenza di riconoscimento di una identità in quanto tale. Taylor stesso ammette che ogni forma di liberalismo deve necessariamente innalzare degli steccati, ma in base a quale principio?

È questo il cuore dei problemi che si sfiora non appena la categoria particolare del riconoscimento viene ad alternativizzarsi rispetto alla categoria universale della redistribuzione economica. La giustizia sociale si trova collocata di conseguenza in un campo semanticamente ambiguo, oggetto di tensioni sociali contrastanti tra politiche identitarie e politiche redistributive, tra multiculturalismo e socialdemocrazia, divenendo il luogo concreto di esercizio delle lotte materiali e simboliche. Di qui provengono le linee guida di una definizione normativa e non settaria di giustizia, come testimoniano le proposte di rispetto della clausola di parità partecipativa di

¹⁴ J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

¹⁵ J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, a cura di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999, p. 64.

Fraser¹⁶ o della clausola antisacrificale di Fistetti.¹⁷ Basterà affermare che la distinzione tra redistribuzione economica e riconoscimento culturale è squisitamente idealtipica, che l'una non può esistere senza l'altro: non solo perché i confini tra le due sfere non sono sempre chiari ma anche perché una tesi evoluzionista di progressiva sostituzione della prima a opera del secondo è difficilmente sostenibile.

Il richiamo alla controversia politico-filosofica sulla giustizia sociale è qui ripreso nella volontà di addebitare il rischio, pur tangibile, di una deriva utilitaristica del concetto di riconoscimento, cui si alludeva poco prima, alle conseguenze epistemologiche innescate dalla dialettica di quello con la redistribuzione economica. È la falsa contrapposizione tra materiale e culturale ad aver creato l'illusione di poter gestire le rivendicazioni al riconoscimento secondo un'assiomatica dell'interesse, secondo il registro dell'avere più che dell'essere, come direbbe Caillé.¹⁸ La posizione originaria di Honneth presenta invece il notevole vantaggio di evitare di rincorrere la ricerca di un minimo comune denominatore di stabili e costanti bisogni, i quali se da un lato si presentano come istanze o rivendicazioni da soddisfare concretamente, dall'altro si propongono quali criteri del genuinamente umano, quindi quali confini di inclusione/esclusione tra esseri umani e non.¹⁹ Replicando al dualismo prospettico, Honneth afferma:

Se volessimo perseguire l'obiettivo di pervenire ad una diagnosi sociale delle patologie della nostra epoca non dovremmo più considerare la povertà materiale il solo fenomeno pregnante della nostra contemporaneità; è convinzione tacitamente accettata che attraverso le trappole dello stato moderno assistenziale la semplice sicurezza sociale nella vita quotidiana abbia perso di significato. Proprio dinanzi l'accelerazione dei processi di globalizzazione economica, che hanno minato le politiche redistributive nazionali, si palesa l'obsolescenza del significato politico delle richieste distributive, se non si è capaci di decifrare il bisogno di riconoscimento dell'identità e della differenza dei gruppi sociali e degli individui marginalizzati.²⁰

A partire da simili premesse Honneth intende le lotte per la redistribuzione economica come lotte per il riconoscimento, con ciò contrapponendosi alla lettura di Fraser.²¹ In questo modo egli lascia intravedere, sin dall'inizio, l'infondatezza di un dibattito sull'importanza che l'alternativa

¹⁶ Cfr. N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Iride», n. 28, 1999, pp. 531-47.

¹⁷ Cfr. F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003.

¹⁸ A. Caillé, "Riconoscimento e Sociologia", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

¹⁹ S. Petrucciani, *Democrazia nella globalizzazione, una agenda dei problemi*, in V. Marzocchi – S. Petrucciani (a cura di), *Democrazia e diritti nell'età globale*, manifestolibri, Roma, 2004.

²⁰ A. Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt, 1994, p. 122 (traduzione mia).

²¹ N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Meltemi, Roma 2007.

redistribuzione/riconoscimento possa avere rispetto alla questione «dell'individuazione di un nesso tra i rispettivi linguaggi, rispetto alla pretesa politica di restituire una giustificazione attuale alla funzione della Teoria Critica della società». ²² Honneth rileva quindi una sorta di vantaggio metodologico nello slittamento dei concetti fondamentali della suddetta teoria verso una concezione omnicomprendente del riconoscimento. ²³ Per istituire tale slittamento concettuale egli, peraltro, non fa affidamento, come Fraser, su una constatazione di carattere 'congiunturale' circa il dilagare delle proteste politiche identitarie nell'era postsocialista, ma si rifà piuttosto coerentemente con quanto scriveva già nel 1999 nell'opera *Eine Gesellschaft ohne Demütigung?* «all'innalzamento della sensibilità morale [...] dovuta all'intensità dell'esperienza sociale e culturale del misconoscimento». ²⁴ Per cui il mutamento della coscienza collettiva consiste piuttosto «nel riconoscimento della volontà degli individui o dei gruppi di significare una parte fondamentale della nostra idea di giustizia». ²⁵ La stessa visione è espressa nel suo saggio *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft* del 1981 ²⁶: se le esperienze patite di ingiustizia sociale possono trovare espressione all'interno della cornice unificata di una teoria normativa del riconoscimento, che comprende qualunque genere di misconoscimento, allora è ragionevole aspettarsi una svolta teorica basata sul riconoscimento all'interno della Teoria critica della Società, la quale addirittura «dovrebbe interpretare le ineguaglianze materiali come espressione della violenza operata ai danni delle legittime richieste di riconoscimento». ²⁷ Chi o cosa deve essere riconosciuto, dunque?

Per Honneth la risposta è evidente, poiché egli ricorre all'argomento della lotta sociale innescata dall'esperienza opposta al riconoscimento, ovvero dell'esperienza del disprezzo: è soltanto sulla base di una convinzione morale «che i principi di riconoscimento ritenuti legittimi dagli individui o dai gruppi, riguardo la propria situazione o rispettiva particolarità, vengono interpretati erroneamente o in maniera distorta». ²⁸ Sono allora le esperienze di misconoscimento a generare la lotta per il riconoscimento negato, nelle quali è il momento dialettico di sintesi tra generale e particolare ad avere un ruolo centrale poiché «sotto l'imperativo generale al reciproco ricono-

²² A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. p. 134.

²³ Cfr. I. Strazzeri, *Teoria e prassi di riconoscimento*, Manni, Lecce 2005.

²⁴ A. Honneth, *Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer "Politik der Würde"*, in A. Honneth (a cura di), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt 1999, p. 249.

²⁵ A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?* cit., p. 173.

²⁶ A. Honneth, *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotenziale*, cit., pp. 182-201 (traduzione mia).

²⁷ A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 179.

²⁸ Ivi, p. 187.

scimento si può sempre rivendicare una differenza relativa e specifica, che estenda normativamente le relazioni esistenti di riconoscimento».²⁹ Sarà la validità normativa delle sfere di riconoscimento, amore, diritto e prestazione, che oltrepassando i propri confini formali (e ciò vale soprattutto per l'amore), ad ampliare il processo di formazione morale della società, il quale seguirà ad ogni grado di determinazione, la «logica di ampliamento delle relazioni di riconoscimento».³⁰ Anziché postulare una sostanziale parità delle rivendicazioni, Honneth definisce le richieste di riconoscimento come «un metabene necessario per la costruzione dell'identità personale, i cui sviluppi sono collegati alle relazioni di reciproco riconoscimento».³¹ Le prestazioni economiche e la stima sociale, sono percepite da Honneth come mezzi funzionali al raggiungimento dell'uguaglianza formale; di più, Honneth uniforma le aspettative di comprensione della giustizia nelle forme dell'agire sociale poste alla base della sua tripartizione: amore, diritto e prestazione. Per evitare di concentrarsi esclusivamente su determinate aspettative, le pretese al riconoscimento debbono essere comprese, dunque, come progressi morali. Si potrebbe obiettare che una simile conclusione non superi quanto aveva asserito, prima di Honneth lo stesso Hegel, negli scritti jenesi del 1802³², dove sono già visibili le tracce di un modello comunicativo di libertà individuale, ossia dove la quintessenza di un ordinamento ritenuto legittimo è rappresentata dalla messa in opera di quelle condizioni sociali e istituzionali che permettono all'individuo di collocarsi in *rapporti comunicativi* (si legga di riconoscimento) esperibili in quanto manifestazione della propria volontà. Sintetizzando al massimo, si può dire che in Hegel l'esercizio del libero volere deve essere chiamato diritto. Esso è sia *condizione necessaria* sia *pretesa legittima* della libertà individuale, e i suoi presupposti sono legati rispettivamente ad istituzioni legali ed a condizioni sociali idonee alla realizzazione di relazioni di riconoscimento, le quali, con un'espressione di Hegel, consentirebbero di *essere presso di sé nell'altro*. I diritti universali non spettano in primo luogo agli individui, ma a quelle forme sociali dell'esserci che, nell'interesse a una realizzazione del libero volere, si lasciano mostrare come beni sociali fondamentali. Honneth, dunque, ha correttamente rilevato l'intenzione dell'opera di Hegel, rendendo i principi universali della giustizia nella forma di una legittimazione di quelle condizioni sociali, sotto le quali «i soggetti possono scorgere reciprocamente nella libertà degli altri il presupposto della propria autorealizzazione individuale».³³ Nonostante Honneth ribadisca che le relazioni della vita sociale contengono già norme morali suscettibili di fondazione normativa,

²⁹ Ivi, p. 181.

³⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 69 e sgg.

³¹ Ivi, p. 109.

³² G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner e O. Poeggeler (a cura di), Bd. IV der Gesammelten Werke, Meiner, Hamburg 1968.

³³ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit. p. 58.

la sua prospettiva non va intesa in termini di costruttivismo morale. Va intesa piuttosto come tentativo della teoria sociale di portare alla luce quelle sfere dell'agire, che possono valere come condizioni irrinunciabili per la realizzazione della libertà individuale. Esse corrispondono alla famiglia, sede della relazione interattiva amore, alla società civile, luogo dell'interesse e del mercato e allo stato, garante delle capacità giuridiche pubblicamente riconosciute, le uniche sfere in cui hanno luogo *anerkennung* e *bildung*. Resta da chiarire se il progresso morale della società, descritto in questi termini da Honneth, sia da considerarsi come progresso morale che si autolegittima, attraverso i processi di individualizzazione:

o saranno accessibili nuove sfere di reciproco riconoscimento alla formazione dell'identità personale, così che la misura della autostima individuale aumenti, oppure sarà una maggiore inclusione delle relazioni di riconoscimento nei rapporti esistenti, a fare in modo che il processo di riconoscimento reciproco attecchisca nelle interazioni quotidiane tra soggetti.³⁴

La questione è di significativa importanza dal momento che richiederebbe la contestualizzazione dei principi di giustizia all'ambiente storico-sociale e, quantomeno, una cornice istituzionale condivisa in cui inquadrare i principi del diritto moderno e della morale. È qui che il ricorso alla teoria sociale di Herbert Mead ricopre un ruolo cruciale, caratterizzando essa il progresso morale della società sia attraverso i processi di individualizzazione, che attraverso quelli di socializzazione. Non è possibile in questa sede accennare alle implicazioni di epistemologia e filosofia della scienza relative al concetto meadiano di socializzazione. Esso viene qui richiamato per mostrare come la teoria sociale di Mead non renda l'esperienza sociale né mentale né individuale. Per il fatto stesso che l'esperienza possiede una dimensione sociale, che il sé sia posto in una zona comune agli altri, Mead è autorizzato empiricamente a partire con l'analisi dell'atto sociale. La concezione del comportamentismo che ne risulta rende la sua spiegazione di importanza centrale per lo sviluppo della tematica del riconoscimento, in quanto presenta per la prima volta un comportamentismo adeguato ai problemi della filosofia.³⁵ La trasformazione dall'individuo biologico all'organismo dotato di mente e sé, si effettua, secondo Mead, attraverso l'operazione del linguaggio, la quale a sua volta presuppone l'esistenza di un certo tipo di società e di capacità fisiologiche nell'individuo.³⁶ Nel linguaggio, spiega Mead, i gesti sono in un certo senso simboli, poiché «indicano, rappresentano e provocano un'azione appropriata alle fasi successive dell'atto».³⁷ Ciò equivale a dire che l'individuo deve essere capace di evocare in se stesso quella risposta che il suo gesto evoca negli altri e di utilizzare quindi la risposta altrui per il controllo della propria condot-

³⁴ Ivi, p. 63.

³⁵ G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, trad. it. di R. Testucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

³⁶ Ivi, pp. 33-60.

³⁷ Ivi p. 20.

ta ulteriore. L'uomo, in sostanza, è capace di assumere i ruoli altrui. Tale capacità è poi alla base della presenza di simboli significativi nella nostra mente. Essa rappresenta l'interiorizzazione nell'individuo del processo sociale di comunicazione, in cui emerge il significato sociale del suo atto. Essa è la capacità di indicare a noi stessi la risposta (anche implicita) che il nostro gesto indica agli altri. Un secondo elemento, che Mead prende in considerazione quando parla di atto sociale è «l'altro generalizzato». Esso può essere considerato come l'universalizzazione del processo di assunzione dei ruoli:

l'altro generalizzato è rappresentato da ognuno e da tutti che si pongono o che potrebbero porsi come particolari di fronte all'atteggiamento di assunzione di ruoli nel processo cooperativo in atto. Considerato dal punto di vista dell'atto, l'altro generalizzato rappresenta l'atto dell'assunzione di ruoli nella sua universalità.³⁸

Dunque Mead sostiene una teoria del valore sociale dei soggetti, basata su impulsi provenienti più dal registro dell'essere che da quello dell'avere: in quanto sociale, e nella misura in cui il sé ha assunto nel proprio ambito gli atteggiamenti degli altri tramite il linguaggio, esso è divenuto gli altri e i valori altrui sono i suoi propri; nella misura in cui il sé assume il ruolo dell'altro generalizzato, i suoi valori sono i valori dello stesso processo sociale. Da ciò deriva che il progresso morale della società consiste nell'essere rispettosi di tutti quei valori che risiedono nelle particolari situazioni della vita, e nel trattare questi valori con riflessività, sforzandosi di consentire la massima espansione degli impulsi, «l'azione morale – afferma Mead, è intelligente, è un'azione socialmente diretta, nella quale ci si comporta avendo in mente sia l'interesse altrui che il proprio».³⁹ Questo, secondo la mia interpretazione, è il nocciolo della teoria etica di Mead. L'atto giusto, in quanto riferito alla situazione, si presenta come oggettivo e universale poiché richiede il consenso di tutti gli esseri razionali. Il giusto allora non è né un capriccio soggettivo né un'essenza fuori del tempo: la sua universalità è un'universalità sociale. Questa società di esseri morali corrisponde, non a caso, alla versione meadiana dell'ideale democratico. La capacità di assumere il ruolo altrui in misura sempre maggiore da parte di un numero crescente di persone, infatti, sembrerebbe muoversi in direzione dell'ideale democratico, sempre ammesso che i sé diventino morali.⁴⁰ Una democrazia di questo tipo, come chiaramente vedeva lo stesso Mead, non ha alcuna spiacevole tendenza livellatrice e non assegna alcun premio alla mediocrità. Essa, piuttosto, è compatibile con grandi capacità di differenziazione. L'implicazione genuina della democrazia è che ciascuno dovrebbe realizza-

³⁸ Ivi p. 26.

³⁹ Ivi p. 30.

⁴⁰ Nel senso non morale del termine "sociale", le guerre, la discordia e la disorganizzazione sono altrettanto sociali dei loro contrari. Il fatto che Mead manchi di porre in evidenza come il problema è quello di raggiungere dei sé morali, e non semplicemente dei sé sociali, dà a volte l'impressione di una fiducia, priva di fondamento critico, nello sviluppo futuro della società umana.

re se stesso attraverso la partecipazione morale a un processo cooperativo. Idealmente l'individuo «realizza se stesso negli altri attraverso ciò che egli compie in quanto peculiare a se stesso».⁴¹

In conclusione vorrei dimostrare che la centralità dell'impiego di Mead, oltre a risolvere il problema di come stabilire chi o cosa debba essere riconosciuto, affronta anche un'altra grande difficoltà della teoria del riconoscimento, quella relativa alla domanda "da chi?"

Potremmo riformulare la prima questione parafrasando Caillé, secondo cui sé è evidente che il progresso morale della società non derivi né dalla somma delle tre sfere di riconoscimento, né da un loro eventuale predisposizione gerarchica, meno evidente risulta la possibilità di ridurre le direzioni opposte, cui tendono le richieste di riconoscimento avanzate da un individuo singolare, soggetto particolare, cittadino, uomo universale, ad un'unica categoria comprensiva.⁴² Consapevole di ciò, Honneth, focalizza il legame strettissimo tra i processi di socializzazione e i rapporti di riconoscimento, ricorrendo proprio all'interazionismo simbolico di Mead, per mettere in atto la cosiddetta «trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana». Quest'ultima consentirebbe di pensare l'eticità come un lungo processo di formazione, in cui le possibilità di individualizzazione di un soggetto crescono con il crescere della sua capacità di universalizzare gli orientamenti sociali, a patto che nella reazione individuale per il mancato riconoscimento si sappia scorgere

un processo pratico nel quale le esperienze individuali del misconoscimento vengono interpretate come tipiche esperienze-chiave di un intero gruppo, in modo tale che possano influenzare, come motivi orientanti l'azione, l'aspirazione collettiva a relazioni sociali allargate.⁴³

Secondo Honneth, il presupposto hegeliano di uno sviluppo dell'Io, la cui riuscita si costituisce in una sequenza di forme di reciproco riconoscimento, amore, diritto e prestazione, e la cui mancanza si comunica ai soggetti attraverso l'esperienza opposta del misconoscimento, che li spinge alla lotta, si rende, con Mead, empiricamente controllabile e capace di trasfigurare il processo di formazione dell'identità individuale nella costruzione di una struttura sociale.⁴⁴ Alla base di questa convinzione vi è, notoriamente, l'intuizione centrale del pensiero di Mead, ossia la distinzione tra "Io" e "Me". In base a questa distinzione, l'individuo, nel suo continuo processo di formazione, si oggettiverebbe in diversi "Se" distinti dall'"Io". La questione del chi o cosa debba essere riconosciuto si pone allora in questi termini: in virtù di quali dinamiche sociali accediamo alla formazione

⁴¹ G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, cit., p. 31.

⁴² A. Caillé, "Riconoscimento e Sociologia", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

⁴³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 72.

⁴⁴ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., pp. 81-89.

dei nostri “Se” distinti dall’“Io”? Mead fornisce una risposta chiara e di tipo pragmatico: la consapevolezza della propria soggettività coincide con la consapevolezza del significato sociale delle manifestazioni del proprio agire. Secondo il pragmatista americano, come visto, ogni attore sociale dispone della conoscenza del significato intersoggettivo delle proprie azioni solo se è in grado di determinare in se stesso la medesima reazione che la manifestazione del suo agire ha prodotto, come stimolo, nella controparte. Il comportamento sociale è dunque il sorgere di un “me”, distinto dall’“io”, cui si possono riferire le esperienze soggettive. Il dialogo che si stabilisce tra io e me, è il modo con cui si percepisce il proprio agire dalla prospettiva di una seconda persona. I gesti, scrive Mead:

diventano simboli significativi quando suscitano implicitamente nell’individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzate.⁴⁵

La percezione dell’altro, dunque, ha una tale preminenza sullo sviluppo dell’autocoscienza da consentire a Honneth di utilizzare il Me con il significato di «autocomprensione normativa di sé».⁴⁶ Questa definizione rappresenta il tentativo di stabilire un’autorelazione epistemica tra l’immagine che il soggetto ha di sé, il me appunto o l’identità dell’io pratico, non soltanto con aspettative di tipo cognitivo, legate alle reazioni dei partner dell’interazione, ma anche ad attese normative provenienti dal contesto sociale. La riattualizzazione di Mead rivela così tutta la sua valenza critica, poiché le reazioni comportamentali con le quali un soggetto cerca di agire su se stesso in sostituzione del partner interiore, condensano le attese normative provenienti dal suo contesto sociale.

Emerge, di conseguenza, la possibilità di addivenire ad un’ipotesi controfattuale dello sviluppo morale della società, dovuto al riconoscimento: «la finalità pratica di una maggiore libertà d’azione – afferma Honneth –, è legata all’ipotesi controfattuale di un più esteso riconoscimento dei diritti».⁴⁷ L’ipotesi controfattuale stimola allora un quesito essenziale: da chi proviene un più esteso riconoscimento dei diritti? Cosa succede se le attese normative che provengono dal contesto sociale, corrispondono ad una condizione di incertezza identitaria? Quale connotazione assume il dissidio tra “io” e “me” se l’individuo si sente limitato nei suoi impulsi d’azione dalla rigidità delle norme proprie del «contesto dei riconoscitori?». In casi di questo genere, i membri di un gruppo, mossi dalla volontà di giungere ad una risoluzione attiva del proprio conflitto interiore, tendono ad idealizzare una comunità nella quale sia consentito realizzare le proprie aspirazioni: l’esigenza si origina con la messa in dubbio delle

⁴⁵ G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, cit., p. 73.

⁴⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 93.

⁴⁷ *Ibid.*

norme intersoggettivamente valide e comporta la perdita di quel partner del dialogo interiore, di fronte al quale il soggetto giustificava il proprio agire. Da chi essere riconosciuti, allora? La risposta si trova nel carattere di idealizzazione che assume il dissidio tra Io e Me, nella idealizzazione di una nuova comunità di riconoscitori. Grazie a Mead, difatti, sappiamo che è nel passaggio ideale che il gruppo sociale compie dal proprio altro generalizzato ad una società futura, in cui le proprie aspirazioni troveranno approvazione, che il Me anziché collocarsi nella volontà comune esistente, si collocherà in una comunità allargata, la quale, proprio attraverso nuove modalità di riconoscimento intersoggettivo, preserverà il sé dalla rottura morale con il contesto di riferimento. Il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale, per arrivare alle condizioni normative di una vita riuscita, deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale, che può essere generata soltanto da fini comuni e condivisi.⁴⁸ Il rischio reale cui è esposto il riconoscimento non è tanto quello di una deriva utilitaristica, quanto piuttosto quello di sfociare in una sorta di neutralismo etico.

È dal necessario radicamento della teoria critica riflessiva nella *praxis*, che emerge il lato debole del concetto di riconoscimento. Alla domanda su che cosa si intenda con «più esteso riconoscimento dei diritti», Honneth risponde «*basta un semplice sguardo allo sviluppo fattuale assunto dall'attribuzione dei diritti soggettivi nelle condizioni post-tradizionali a mettere in luce la direzione seguita da questi cambiamenti*».⁴⁹ Quanto si finisce per perdere (quasi del tutto) lungo questa strada «fattuale», è l'indissolubile intreccio che lega il progressivo arricchimento dell'uomo come persona, dovuto all'invadente paternalismo delle forme di organizzazione (politica, giuridica ed economica) della società contemporanea, con le drammatiche divisioni tra "primo" e "terzo mondo". O, infatti, la cifra delle odierne società (occidentali) è data dal weberiano «politeismo dei valori» – ma, allora, il problema diventa proprio quello di definire quali debbano essere, per l'appunto, i fini «comuni» e «condivisi» di cui parla Honneth –, oppure, il rischio è che i fini «comuni» e «condivisi» finiscano per essere soltanto quelli dell'*homo oeconomicus*.⁵⁰ In altri termini, non si può rinunciare a porre accanto alle forme di riconoscimento dell'amore, di una relazione giuridica moderna, anche i valori materiali che sono in grado di produrre una solidarietà post-tradizionale

se quei valori materiali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, di un ascetismo ecologicamente motivato, oppure di un esistenzialismo collettivo, e se presupporranno trasformazioni nella realtà economica delle nostre società, oppure rimarranno compatibili

⁴⁸ Ivi p. 108.

⁴⁹ Ivi p. 139.

⁵⁰ U. Pappagallo, *Su alcune nuove tendenze della filosofia politica e giuridica tedesca: l'ultimo contributo di Axel Honneth*, «Ircocervo», n. 2, 2003.

*con le condizioni di una società capitalistica, sono questioni che non sta più alla teoria determinare, ma al futuro delle lotte sociali.*⁵¹

In questo modo, sorge l'esigenza di precisare le costellazioni categoriali mediante le quali la *praxis* va articolando il «futuro delle lotte sociali», rimanendo pur sempre da svelare non solo (o non tanto) il necessario profilo ideologico implicito in ogni lotta di parte, quanto la misura che media e tiene assieme le tensioni in atto nel mondo contemporaneo. Se l'etica è incorporata nella società, come sosteneva Hegel, al punto che alcune sfere della prassi sociale, in particolare quella del riconoscimento, sono qualificabili come etiche, non si può non interpretare il contributo di Mead come un invito «ad educarsi interiormente nella società esterna», anche per evitare che la società stessa perisca, ad opera della sfera incontrollata del mercato capitalistico, date le tendenze alla disintegrazione in esso operanti.

⁵¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 209.

Finito di stampare nel mese di Febbraio 2009
da Ragusa Grafica Moderna – Bari

Gli autori

Alain Caillé è professore di Sociologia presso l'Università di Parigi X, dove dirige il Master di specializzazione in *Scienze Sociali e Sociologia: Società, Economia e Politica*. Nel 1981 ha fondato il M.A.U.S.S (*Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali*), ed è direttore de «La Revue du MAUSS».

Philippe Chanial, è maître de conférences di Sociologia Generale e di Sociologia Contemporanea (Mondializzazione ed Esclusione) presso l'Università di Parigi Dauphine.

Francesco Fistetti è docente di Storia della Filosofia Contemporanea presso l'Università degli Studi di Bari. Dirige con Roberto Finelli la rivista «Post-filosofie» e la collana Humanities edita da Pensa Multimedia (Lecce).

Barbara Henry, è docente di Filosofia Politica presso la Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento “Sant’Anna” di Pisa.

Alberto Pirni, è ricercatore di Filosofia Politica presso la Scuola Superiore di Studi Universitari e di Perfezionamento “Sant’Anna” di Pisa, e insegna Ermeneutica Filosofica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova.

Francesca R. Recchia Luciani, è ricercatrice presso l'Università degli Studi di Bari, ed è il direttore editoriale della Rivista «Post-filosofie».

Irene Strazzeri, è ricercatrice di Sociologia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Foggia.

post filosofie

RIVISTA
DI PRATICA FILOSOFICA
E DI SCIENZE UMANE

«*P*ost-filosofie» vuol essere un luogo aperto di interrogazione, di confronto e di critica delle scienze del nostro tempo, soprattutto di quelle scienze nei cui paradigmi epistemologici e nelle cui tradizioni di ricerca si è sedimentato il sapere dell'umano con le sue forme peculiari di razionalità. Riteniamo che oggi la pratica della filosofia non possa ridursi ad una "ruminazione" storiografica fine a se stessa, ma debba incontrare sul suo stesso terreno gli archivi e le sfide del tempo.

Indice

Introduzione di **Francesco FISTETTI**

Manifesto per un circolo dei professori
e dei ricercatori scomparsi

Alain CAILLÉ

Introduzione a AA.VV., *La quête de
reconnaissance. Nouveau phénomène social total*

Alain CAILLÉ

Riconoscimento e sociologia

Francesco FISTETTI

È possibile una società del riconoscimento?
un dialogo con Néstor García Canclini, Axel
Honneth e Alain Caillé

Barbara HENRY

Multiculturalismo e misconoscimenti.

Prospettive della filosofia politica e del diritto

Alberto PIRNI

Tra accettazione e approvazione:
dimensioni normative del riconoscimento

Francesca R. RECCHIA LUCIANI

Nuove ermeneutiche del conflitto sociale tra
redistribuzione, riconoscimento e dono:

Caillé e oltre

Philippe CHANIAL

Spazio pubblico, questione sociale
e associazioni

Irene STRAZZERI

"Chi o cosa deve essere riconosciuto?
e da chi?" Il contributo di Herbert Mead

ISBN 978-88-8422-828-4



9 788884 228284

€ 15,00