



ANNO 1 NUMERO 2

RIVISTA
DI PRATICA FILOSOFICA
E DI SCIENZE UMANE

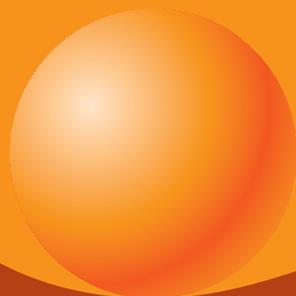
post filosofie

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

IDENTITÀ
ALTERITÀ
RICONOSCIMENTO

IDENTITÀ/ALTERITÀ/RICONOSCIMENTO

post-filosofie



CACUCCI
EDITORE

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 se 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

IDENTITÀ
ALTERITÀ
RICONOSCIMENTO



CACUCCI
EDITORE

RIVISTA SEMESTRALE

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

SEGRETERIA DI REDAZIONE:

Sergio Alloggio, Arcangelo Di Canio, Vito Santoro, Alessandro Toriello

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

© 2006 Cacucci Editore - Bari

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

<http://www.cacucci.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
AVISHAI MARGALIT Riconoscere il fratello e l'altro.....	9
NANCY FRASER Riconoscimento senza etica?	23
EMMANUEL RENAULT Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia.....	51
ARTO LAITINEN Riconoscimento reciproco e precondizioni della vita buona.....	75
ALBERTO PIRNI E BARBARA HENRY Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre	93
IRENE STRAZZERI La cittadinanza tra redistribuzione e riconoscimento	111
EDOARDO MASSIMILLA Il corpo vivente come fondamento ontologico o come contrassegno dell'individualità	133
ROBERTO FINELLI Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso.....	143
ARCANGELO DI CANIO Riconoscersi ascoltando "il suono del battito di una sola mano" ..	167

INTRODUZIONE

Il secondo numero di «Post-filosofie», dedicato a “Identità/Alterità/Riconoscimento”, prosegue la problematizzazione della tematica del riconoscimento che aveva inaugurato la vita della rivista. Anche questa volta intervengono alcuni dei maggiori protagonisti di un dibattito internazionale che, a cominciare da Avishai Margalit fino a Nancy Fraser e a Emmanuel Renault, risulta essere uno dei luoghi più promettenti di un fruttuoso dialogo tra riflessione filosofica e scienze sociali, e che è ben lungi dall’essersi concluso. Di Margalit qualche anno addietro fu pubblicato in italiano il suo libro più importante, *La società decente* (a cura di A. Vilari, Guerini e Associati, Milano 1998), che purtroppo è passato inosservato. Eppure, il tentativo di Margalit era quello di allargare la classica teoria della giustizia di Rawls al di là dell’equa distribuzione dei beni elaborando il concetto di “società decente”, vale a dire di una società le cui istituzioni politiche non umilino le persone, ma le riconoscano nella loro qualità di soggetti umani.

Axel Honneth ha recentemente rilanciato la discussione con un suo nuovo libro, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005), che, come si intuisce già dal titolo, riattualizza la categoria di “reificazione” elaborata a suo tempo da Lukács. Nel reinterpretare il concetto di “reificazione”, l’ultimo Honneth si avvale della svolta che nella pratica della filosofia Heidegger e Dewey, ognuno a suo modo, avevano introdotto nel corso del Novecento. Un esito convergente di questi due percorsi, che Honneth propone di utilizzare sul terreno delle scienze umane e sociali che si occupano delle diverse forme dell’“interazione” umana

e delle relazioni del soggetto con il mondo e con la natura (oltre che con se stessi), è il seguente: ogni conoscenza razionale e ogni rapporto dell'individuo con la realtà sono mediati dalla pratica (o, meglio, dalle pratiche sociali) e sono "emotivamente situati" (nell'accezione della *Befindlichkeit* heideggeriana). Al di là delle posizioni di Honneth, che cosa un'acquisizione epistemologica del genere comporti in riferimento alla natura e alla sfera sociale apre un campo di ricerca del tutto inedito, nel quale incontriamo ancora una volta il concetto di riconoscimento. Tuttavia, non c'è dubbio che uno dei campi di applicazione più fecondi della categoria del riconoscimento resta quello della cittadinanza sia nella sua declinazione westfaliana, che la circoscrive al perimetro degli Stati-nazione, sia in quella postnazionale, che chiama in causa i problemi di una *governance* mondiale. In particolare, la categoria honnethiana del riconoscimento può essere riformulata e arricchita, come accade in Renault, attraverso gli apporti provenienti da altri saperi come l'etnometodologia di Goffmann con la sua focalizzazione delle interazioni mediate dai ruoli e dai quadri di esperienza, o come la microfisica del potere di Foucault con le sue specifiche strategie di assoggettamento, o come la teoria del "capitale simbolico di riconoscimento" di Bourdieu con l'accento da lui posto sull'importanza delle lotte simboliche che strutturano il mondo sociale. Altrettanto interessante appare il tentativo della Fraser di psicologizzare i termini della questione relativa al rapporto tra redistribuzione e riconoscimento al fine di impostare il tema del riconoscimento in chiave di giustizia sociale. Ovviamente, il modello di status della Fraser si rivela ben presto problematico, nel momento in cui la clausola della "parità di partecipazione", da lei proposta, allude a una società senza classi e senza gerarchie, che, come ha osservato Alain Caillé, suona abbastanza "idillica". La critica dei modelli di valore culturalmente dominanti, che è il nucleo normativo dell'interpretazione fraseriana della democrazia deliberativa, e che costituisce uno sviluppo creativo della teoria habermasiana dell'agire comunicativo, va coniugata, infatti, con una teoria della giustizia che non può abolire tutte le differenze e le gerarchie, ma tutt'al più ridurle e renderle moralmente accettabili e giustificate. La grande questione che i testi della Fraser e di Renault fanno emergere è quella della legittimità delle istituzioni e del politico. Se è vero, come nota Renault, che i problemi di distribuzione vengono sempre vissuti dagli individui come problemi di riconoscimento e che l'esperienza dell'ingiustizia è pur sempre un'esperienza di negazione del riconoscimento, è altrettanto indubitabile che il sentimento dell'ingiustizia

non può costituire di per sé un criterio valido per ritenere legittima una pretesa di riconoscimento o, quanto meno, non può essere l'unico criterio. Altrimenti, anche coloro che ad esempio rivendicano la giustezza del colonialismo o della soggezione gerarchica della donna all'uomo potrebbero affermare di patire un sentimento di ingiustizia nel vedere contestati questi istituti storico-culturali, per quanto oppressivi. C'è nella dialettica del riconoscimento un'istanza epistemologica (ma anche etico-politica) di legittimità o di legittimazione – la Arendt direbbe: una sorta di kantiano *quid iuris* – che non può essere ridotta al piano empirico della realtà e che va esplicitata in termini universalistici. A questo proposito, potremmo dire che anche su questo terreno si tratta di trovare un equilibrio riflessivo tra contestualismo e universalismo, storicità e trascendentalità, condizioni locali e dimensione normativa. Molto probabilmente la dialettica distribuzione-riconoscimento, come ci insegna Hegel (qui riproposto nella lettura di Roberto Finelli e in parte di Arto Laitinen), si intreccia intimamente con la dialettica del Sé e dell'estraneo, dal momento che, come sottolinea Birgit Rommelspacher (*Anerkennung und Ausgrenzung*, Campus Frankfurt a. M.–New York 2002), nell'immagine dell'altro giunge ad espressione la relazione reciproca – e, quindi, la delimitazione simbolica – tra noi e l'altro con il carico di storia su cui tale relazione è innervata. Ma proprio in questa relazione di rispecchiamento tra l'immagine del Sé e l'immagine dell'altro la nostra civiltà mostra una pretesa veementemente contestualistica e quasi etnicistica, che è la pretesa di “eroicizzare” il presente misconoscendo come “premoderno” e “tradizionalista” tutto ciò che non si conforma alla rappresentazione celebrativa di Sé. Una sorta di ideologia dell'(auto)riconoscimento che, se non corretta in tempo, appare foriera di “scontri” di civiltà e di guerre di misconoscimento dell'altro, ove le culture presenti sul pianeta diventerebbero solo la foglia di fico di interessi economici e di potenza.

Francesco Fistetti

AVISHAI MARGALIT

RICONOSCERE IL FRATELLO E L'ALTRO*

I

Introduzione. Il riconoscimento è il nome di una questione radicata nell'idealismo tedesco e nel pensiero di Hegel.¹ Ma non è una questione unica, è piuttosto una costellazione di questioni. È un programma di ricerca che Axel Honneth ha frequentato a lungo. L'albero della conoscenza, come tutti gli altri alberi, dovrebbe essere esaminato a partire dai suoi frutti e non dall'esibizione delle sue radici. Per questa ragione il mio interesse principale è quello di restituire la questione del riconoscimento in un linguaggio ordinario, diverso da quello di Hegel. Quello che qui mi propongo di fare è presentare un resoconto di tale questione parallelo a quello suggerito nel libro di Honneth *Lotta per il riconoscimento*². Parallelo nel senso delle "vite parallele" di Plutarco, cioè come oggetto di comparazione.

Ciò che mi distingue da Honneth è la politica del riconoscimento. Honneth rivendica una politica positiva, io una negativa. Credo che non sia la giustizia a portarci ad una politica normativa, ma l'ingiustizia. Non l'uguaglianza, ma la disuguaglianza. Non la libertà, ma il dispotismo e più specificatamente – non il riconoscimento e il rispetto, ma il rifiuto e l'umiliazione. A mio parere, è più urgente

* Edizione originale: *Recognition II: Recognizing the Brother and the Other*, in «The Aristotelian Society», Supplementary Vol. LXXV, 2001, pp. 127-39.

Traduzione dall'inglese di Roberto Ciccarelli e di Sergio Alloggio.

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973.

² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

occuparsi dell'umiliazione che del riconoscimento e del rispetto. A differenza del rispetto, l'umiliazione ha un contenuto molto più chiaro, ad esempio tratta gli esseri umani come dei non-umani – come animali, come strumenti, come mere statistiche, come sub-umani. La differenza tra Honneth e me rispetto alla politica del riconoscimento non è una differenza semplicemente caratteriale tra uno che pensa “positivamente” e un altro “che pensa negativamente”. Riguarda invece la differenza tra le nostre rispettive nozioni di riconoscimento. La sua è “pesante”, la mia è “leggera”. Credo tuttavia che in questa nozione “pesante” di riconoscimento ne esista una “leggera” che cerca di uscire in superficie.

II

Il problema. Non sapete dove vi trovate. Non riuscite a identificare la vostra posizione sulla mappa. Allora usate una triangolazione. Trovate la posizione di due punti fissi principali sul terreno che sono equidistanti. Li localizzate sulla mappa. Tirate delle linee immaginarie che connettono questi due punti (diciamo le vette di due montagne) e voi stessi. Il punto d'incontro – il vertice del triangolo immaginario – è dove vi trovate. In breve, sapete dove vi trovate sapendo dove si trovano le altre cose.

L'oscura storia hegeliana della lotta signore/servo per il riconoscimento è una storia di triangolazione. A formare il triangolo sono il signore, il servo e lo strumento. Questo è il rudimentale triangolo necessario per conquistare l'autocoscienza (*self-knowledge*). Il problema è di distinguere il ruolo *vis à vis* di ogni vertice nel triangolo dell'autocoscienza del signore e del servo. L'idea è quella per cui l'autocoscienza (nel senso limitato che può essere attribuito a malincuore alla percezione finita) richiede una riflessione sulla sua acquisizione: non riflessione nel senso di introspezione, ma una riflessione esterna mediata da un'altra persona.

Per autocoscienza qui intendo una serie di credenze adeguate che abbiamo rispetto alle nostre credenze e ai nostri desideri di primo livello. Questo non è l'uso che Hegel fa del concetto di autocoscienza e di autocomprensione, ma aiuta a chiarire meglio le nostre preoccupazioni. La pretesa è quella che, come condizione necessaria per acquisire credenze adeguate sulle nostre stesse credenze e sui nostri stessi desideri, abbiamo bisogno del riconoscimento di un'altra persona. Ciascuno deve riconoscere ed essere riconosciuto da un altro per essere capace di conoscere se stesso.

Il “riconoscimento” ha almeno tre significati diversi.³ Il primo è quello dell’identificazione: essere capaci di (re-)identificare gli oggetti e gli eventi. Il secondo è quello di riconoscere o di individuare gli errori – in particolare, di ammettere i propri. Infine c’è quello di riconoscere e di onorare lo status degli altri. Hegel, o meglio Hegel come lo interpreto io, pensa che tutti e tre questi significati siano coinvolti nell’acquisizione dell’autocoscienza. Hegel pensa inoltre che il riconoscimento nel senso dell’apprezzamento e del rispetto (il riconoscimento dello status dell’altro) ha profonde implicazioni morali e politiche. Così, ciò che risulta costitutivo per il sapere dell’autocoscienza è di vitale importanza per l’etica. Sia l’autocoscienza sia l’etica richiedono il punto di vista dell’altro. Tale punto di vista è il punto d’incontro tra l’etica e l’epistemologia.

Riesaminando attentamente la questione posta da Hegel, dovremmo chiarire se Hegel e coloro che continuano il suo programma di ricerca sul riconoscimento abbiano sviluppato una fusione feconda dei tre significati del riconoscimento citati, oppure se siano rimasti vittime di una terribile confusione tra questi tre diversi significati. Se Hegel ha ragione, se per l’autocomprensione e per l’autocoscienza abbiamo bisogno del riconoscimento degli altri come persone, allora le considerazioni morali e quelle epistemologiche sono reciprocamente intrecciate.

Hegel è stato forse il primo a suggerire che conoscere la propria mente è più inquietante che conoscere la mente di un altro. Il senso di questa inquietudine risiede nella convinzione che per acquisire la capacità di avere credenze adeguate sulle proprie credenze e sui propri desideri, bisogna avere credenze sulle credenze e sui desideri dell’altro. Il problema del riconoscimento è duplice perché riferito al problema della “mente dell’altro”. Non si tratta di come posso conoscere le altre menti, ma di come posso assicurarmi il riconoscimento degli altri in modo tale da conoscere me stesso.

In anni recenti Donald Davidson ha convertito la metafora della triangolazione nell’efficace argomento secondo cui c’è bisogno dell’altro per diventare padroni di un linguaggio – o più precisamente per essere capaci di comprendere (interpretare) le espressioni linguistiche.⁴ Trovarsi in un triangolo con un altro parlante e un “oggetto”,

³ M. J. Inwood, “Recognition”, in Id. (ed.), *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford 1992.

⁴ D. Davidson, “Animali razionali”, in *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, trad. it. di S. Levi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 121-35; Id., “La seconda persona”, in *op. cit.*, pp. 137-56.

o più in generale, con le caratteristiche peculiari del mondo che ci circonda, è una condizione fondamentale per acquisire un linguaggio. È impossibile avere un linguaggio privato. L'impossibilità è più forte rispetto a quella di Wittgenstein. Wittgenstein non negherebbe che nella favola raccontata dal filosofo islamico Ibn Tufyal nel dodicesimo secolo, Havy, il figlio di Yaqzan, sia nato dall'argilla su un'isola deserta, sia stato allevato da una gazzella e abbia acquisito il linguaggio grazie alle sue arguzie.⁵ Per Wittgenstein, il linguaggio di Havy non è un linguaggio privato, perché è un linguaggio aperto – in linea di principio – alla comprensione e alla correggibilità da parte di tutti noi.

Sto scrivendo questo saggio in una biblioteca pubblica di cui in questo momento sono l'unico utente. Ciò non rende questa biblioteca la mia biblioteca privata. Rimane sempre aperta al pubblico, proprio come lo è il linguaggio di Havy. Per Wittgenstein non esiste alcuna relazione ("interna") tra avere un linguaggio e apprenderlo: una pillola potrebbe farlo, ma sarebbe proprio come avere un insegnante. Esiste, comunque, una relazione essenziale tra avere un linguaggio (sia attraverso una pillola sia attraverso un insegnante) e avere i criteri per un corretto uso del linguaggio. Un criterio non può essere privato nel senso che non è chiuso in linea di principio alla possibilità di essere seguito e controllato dagli altri.⁶

Davidson negherebbe la possibilità che Havy, il figlio di Yaqzan, abbia un proprio linguaggio (che costituisce un dialetto). «Per formare un triangolo c'è bisogno di almeno due persone. Due, o naturalmente anche più di due»⁷. Per Davidson devono quindi esistere effettivamente almeno due lati del triangolo. Robinson Crusoe e Venerdì stanno dentro un triangolo, ma se Venerdì non fosse un uomo in carne ed ossa ma solo un "possibile", Crusoe non potrebbe costruire un triangolo. Il triangolo che connette i due, e ciascuno dei due causalmente con le comuni caratteristiche peculiari del mondo circostante, deve di fatto realizzarsi. E ciò dipende da una concreta relazione causale. La conoscenza della nostra mente, sostiene Davidson, con la sua idea della triangolazione, non è possibile senza la conoscenza del mondo intorno a noi, e senza la conoscenza della mente delle altre persone. Il triangolo, dunque. Il triangolo primordiale di Hegel del si-

⁵ Ibn Tayful, *Havy Ibn Yaqzan (The living son of the vigilant)*, trad. ingl. di L. Goodman, Tawsin Publishers, New York 1972.

⁶ J.W. Cook, *Wittgenstein on Privacy*, in G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Macmillan, London 1968, pp. 286-323.

⁷ Ibn Tayful, *Havy Ibn Yaqzan (The living son of the vigilant)*, cit., p. 160.

gnore-servo-strumento e quello di Davidson composto dall'insegnante-studente-oggetto, hanno una certa affinità tra di loro, sebbene non condividano lo stesso piano di discussione. Il programma di ricerca di Hegel dovrebbe, credo, portare i due triangoli sullo stesso piano e dimostrare la loro congruenza.

Tale dimostrazione richiede un attento esame del rapporto tra l'essere capaci di formare credenze di secondo livello sulle nostre proprie credenze – e l'essere capaci dell'uso di un metalinguaggio. Il primato dell'uomo sull'animale risiede in questo secondo livello, cioè nella riflessione. Io sostengo che anche le bestie possono avere credenze e linguaggio, ma non delle credenze e un linguaggio umani, cioè delle credenze e un linguaggio che possono riflettersi attraverso credenze di secondo livello e un metalinguaggio.

I tre vertici del triangolo richiedono un'attenzione particolare. Hegel inserisce uno strumento nel suo triangolo. Io credo che questo sia significativo per due ragioni: uno strumento, per esempio un martello, viene riconosciuto in quanto martello per una doppia serie di caratteristiche – percettive e strumentali, il modo in cui appare e il modo in cui viene usato. La teoria hegeliana della *comprensione* umana, e con questo intendo l'unità fra semantica e teoria della conoscenza, sottolinea le caratteristiche funzionali dell'oggetto riconosciuto (sia esso lo strumento del servo o l'artefatto che tale strumento produce). La teoria empirista della comprensione umana accentua invece le caratteristiche percettive.

Nell'osservare il servo che lavora con uno strumento, ciò che il signore guadagna in comprensione è la differenza essenziale tra il servo e lo strumento, sebbene egli li consideri entrambi come strumenti che appagano i suoi desideri. Adoperando lo strumento, il servo agisce seguendo la ragione pratica. Agire secondo la ragione pratica è un modo per essere liberi pur rimanendo servi. È questo aspetto del servo – la capacità di agire intenzionalmente – che porta il signore a rendersi conto di trovarsi dinanzi ad un diverso punto di vista: il modo in cui le cose appaiono dalla prospettiva del servo che è diversa dalla sua.

Il senso del dominio del signore sul servo è molto diverso dal dominio (se il termine è pertinente) da parte del servo sul martello. Il signore desidera sia dominare, per così dire, completamente il servo, ma desidera anche il riconoscimento da parte del servo che egli è il signore. Il desiderio del riconoscimento si evolve nella triangolazione e non è affatto un suo presupposto. Se lo fosse, la lotta per il riconoscimento presenterebbe un problema. Se il signore arriva alla lot-

ta, sapendo molto bene che vuole il riconoscimento dell'altro, sa già – nell'accezione di un sapere di secondo livello – qualcosa d'importante su se stesso. Egli sa già ciò che la lotta è destinata a dargli alla fine. Secondo me, c'è una vera e propria scoperta nella comprensione del signore, mentre combatte con il servo, su chi è il signore.

La scoperta della differenza tra il servo e lo strumento consente al signore di alzare la posta in gioco. Egli sarebbe persino disposto a correre il rischio della propria vita per vedere il suo dominio riconosciuto dal punto di vista dell'altro. Così il signore scopre qualcosa su se stesso. Egli vuole che i suoi desideri prevalgano sui desideri del servo, e che il servo riconosca la supremazia dei desideri del signore. La scoperta riguarda le credenze e i desideri di secondo livello del signore, cioè la credenza che i suoi desideri contino più di quelli del servo, e la credenza e il desiderio che il servo possa e voglia riconoscerli. Con questa scoperta, l'autocoscienza (o l'autocomprensione) inizia ad emergere. Il punto è che la lotta per il dominio su qualcuno che abbia un punto di vista – una persona – non è diretta solo ad assicurarsi risorse materiali, come nel caso delle altre lotte animali per il dominio, ma ad assicurarsi il riconoscimento. Sebbene tale riconoscimento sia quello di un servo, esso proviene da un servo che non è uno strumento ma una persona – qualcuno cioè che possiede la capacità di riconoscimento.

Cosa succede invece al servo? In che modo egli acquista desideri e credenze di secondo livello sui suoi desideri e credenze di primo livello? In breve, come il servo acquista i prodromi di un'autocoscienza a partire dal suo angolo del triangolo? Per il servo essere capaci di lavorare intenzionalmente, per esempio con un martello, non è sufficiente ad acquisire l'autocoscienza, sebbene ciò possa aiutarlo. Il martello non è uno specchio. Non riflette. Il servo, mentre lavora, non può vedere il proprio punto di vista più di quanto può vedere i propri occhi. Anche lui ha bisogno d'incontrare un altro punto di vista che è in contrasto con il proprio. E allora che cosa scopre il servo nella sua lotta con il signore? Scopre i desideri del signore e scopre che essi sono assolutamente diversi dai suoi. I suoi sono desideri di sopravvivenza: fare tutto quello che può e ad ogni costo – incluso l'alto prezzo di essere soggiogato alla volontà dell'altro – per restare in vita. Il signore, al contrario, vuole correre dei rischi tremendi per essere riconosciuto da lui (il servo) come il suo signore.

Da un punto di vista "evolitivo" tali rischi non sembrano funzionali, perché non aumentano la prospettiva del signore di sopravvivere. Egli è proprio nella posizione dei giovani cavalieri medioevali che

combattono per la gloria. Una gloria che essi potevano conquistare, ma la loro aspettativa di vita era perfino più corta di quella dei più miserabili servi della gleba. Il servo, in ogni caso, arriva a credere che i desideri e le credenze del signore prevalgano sui desideri di primo livello che egli, il servo, può avere. Riconosce anche che, grazie al suo uso intenzionale di uno strumento, acquista lo status di qualcuno che è capace di estendere il proprio riconoscimento al signore. La reazione del servo contro il signore non risponde ad un comportamento istintivamente reattivo (a un atteggiamento non-proposizionale), ma è l'esito di una triangolazione condotta dal suo angolo particolare. Per questa ragione il triangolo è completo. Fornisce le condizioni rudimentali necessarie affinché le due persone coinvolte nella lotta acquistino l'autocoscienza o, piuttosto, l'autocomprensione.

Si badi che il riconoscimento inteso nel senso di onorare lo status dell'altro è cruciale nella lotta primordiale. Entrambi riconoscono che l'altro è una persona, non un semplice strumento, né un semplice gorilla che con la sua forza sottomette i propri rivali. Ma i due riconoscono qualcosa in più. Riconoscono l'uno come signore e l'altro come servo. Questo riconoscimento è molto importante per la loro comprensione sociale, in quanto fondata su una asimmetria nei loro rispettivi status. Ma questa superstruttura sociale è innestata su una base ontologica che implica una simmetria: ogni persona ha un suo punto di vista.

Che cosa si può dire sull'altro significato di riconoscimento, che è quello di renderci conto dei nostri errori? In che modo tale significato gioca un ruolo nello schema hegeliano della triangolazione? Ebbene, proprio l'impossibilità di una singola persona di diventare l'unico arbitro dei propri errori linguistici ha spinto Wittgenstein ad argomentare contro la possibilità di un linguaggio privato (regole private, criteri privati). Essere gli unici arbitri di ciò che è corretto implica che tutto ciò che sembra corretto a noi (gli arbitri) sia *eo ipso* corretto. Non esiste alcuna differenza che faccia la differenza fra ciò che *sembra* essere corretto e ciò che è corretto. Nessuno può – cioè, dal punto di vista concettuale – essere l'unico arbitro che giudica e determina ciò che è corretto e ciò che è sbagliato, ed essere anche capace – sempre dal punto di vista concettuale – di riconoscere i propri errori. Per essere nel giusto o nell'errore su qualcosa è necessario prevedere la possibilità di un altro che lo segnali. Tutto questo è Wittgenstein, ma che dire del triangolo hegeliano dell'autocoscienza? In che modo questo triangolo sviluppa l'idea del riconoscimento come capacità di individuare e ammettere i propri errori?

Visto che l'autocoscienza richiede credenze di secondo livello, il riconoscimento degli errori gioca un ruolo importante nell'acquisizione delle credenze di secondo livello attraverso la triangolazione. Mi si conceda di soffermarmi su questo punto ancora un momento. Si può discutere se una creatura che ha delle credenze debba anche avere il concetto di credenze. Ma non si può contestare che una creatura che ha delle credenze sulle credenze – sulle proprie o sulle altrui – debba avere il concetto di credenza. Avere il concetto di credenza richiede come condizione necessaria conoscere la differenza tra credenza e realtà, vale a dire avere un'idea sulle false credenze. Così, non si dà autocoscienza senza aver afferrato il concetto di credenza, che significa a sua volta avere la capacità di riconoscere, al momento opportuno, le false credenze. Allo stesso tempo, dobbiamo anche riconoscere che nelle nostre azioni possiamo essere guidati da false credenze.

Un bambino di quattro anni (quattro e non tre) è già in grado di riconoscere, rispetto al triangolo bambino-bambino-caramella, che l'altro bambino segue una falsa credenza e agisce in conformità ad essa. Sally mette la sua caramella in una dispensa e va fuori a giocare. Arriva Anne. Trova la caramella e la sposta nel suo cassetto lì vicino. Adesso la storia s'infittisce: Sally ritorna per riprendersi la sua caramella. E dove pensa si trovi? Dove dovrebbe andarla a cercare? Bene, Anne, per via dei suoi quattro anni, crede che Sally – che crede erroneamente che la caramella è nella dispensa – agirà in base a questa credenza e andrà a cercarla nella dispensa. Questo invece non accadrebbe se Anne avesse tre anni: a tre anni (molto più probabilmente che non viceversa) si aspetta che Sally si diriga verso il cassetto dove in effetti la caramella si trova. Il triangolo Sally-Anne-caramella è, da una parte, un esempio della relazione interna tra il riconoscimento di una falsa credenza e l'azione ad essa conforme e, dall'altra, il possedere il concetto di una credenza.⁸

Che cosa succede, invece, nel nostro triangolo signore-servo-strumento? È vitale per il servo riconoscere i veri desideri del signore, specialmente la sua volontà di rischiare la propria vita per soddisfarli. Se il signore riesce a sottrarsi simulando una volontà di rischiare tutto, quando invece non è così, ciò ha per il servo delle conseguenze disastrose. Diventa un servo in conformità alla falsa credenza del signore – aggiungendo il danno alla beffa. Quanto al signore, è bene

⁸ H. Winner-J. Perner, *Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception*, in «Cognition», 1983, pp. 103-28.

che mantenga questa posizione, poiché il riconoscimento tributatogli dal servo è di fatto un autentico assenso dato alla sua supremazia. In caso contrario, egli rischierebbe la propria vita invano. Anche il più potente dei signori ha bisogno di riposo di tanto in tanto e allora il servo può prendere un martello e conficcargli un chiodo tra le tempie come fece Gioele con il suo signore Sisera (*Libro dei giudici*, 4). In questa lotta all'ultimo sangue per il riconoscimento tutto sta nel rendersi conto della differenza tra le vere e le false credenze. Ma rimane poco chiaro come tale riconoscimento possa evolvere da una vera e propria lotta e non essere dato per scontato.

Il triangolo del riconoscimento di Hegel si fonda sull'idea per cui ciascuna delle persone coinvolte nella lotta trovi il punto di vista dell'altro essenziale per la conquista dell'autocoscienza. L'autocoscienza (*self-knowledge*) è l'unica conoscenza (*knowledge*) che sembra caratterizzare l'umano. La favola hegeliana del signore e del servo è una storia sul sapere – sul sapere umano. Ma questa lotta per il riconoscimento ha un'implicazione morale? La lotta primordiale di Hegel è una lotta tra non-uguali, come già i termini “signore” e “servo” suggeriscono – diseguale per quanto riguarda il potere e il prestigio. Esiste dunque qualcosa che permetta ad entrambi di riconoscere l'uno nell'altro un tratto moralmente rilevante che può essere la base per un rispetto reciproco? Per rispetto qui non intendo un rispetto valutativo dovuto al merito e al successo, ma un rispetto che riconosca qualcuno come un essere umano, una persona (“persona” in quanto distinta da uno strumento, ovvero come qualcuno che non si dovrebbe trattare soltanto come uno strumento).

Mi sembra che la lotta hegeliana per il riconoscimento, propriamente intesa, suggerisca un'argomentazione a sostegno di un'intuizione, vaga e tuttavia importante, di Bernard Williams, secondo la quale il tratto che in una persona giustifica moralmente il rispetto si identifica con l'aver un punto di vista. Comunque, nella descrizione di Bernard Williams relativa al possedere un punto di vista come giustificazione del valore morale umano, l'accento cade sull'unicità del punto di vista di ciascuno.⁹ Un punto di vista è un'impronta digitale: è nostro e di nessun altro. Ogni persona è un centro di soggettività, sicché va messo in risalto ciò che per quella persona significa condurre la *propria* esistenza – uno stile (*token*) di vita, e non un tipo (*type*), e di cui nessun altro può fare esperienza.

⁹ B. Williams, “The Idea of Equality” (1955/56), in *Problems of the Self*, Cambridge University Press 1973, pp. 230-44.

Sarebbe davvero anti-hegeliano enfatizzare il punto di vista come centro della soggettività. L'idea di punto di vista che il triangolo hegeliano restituisce in quanto fonte del valore e del rispetto umano è diversa. Nella lotta per il riconoscimento ogni persona dovrebbe rendersi conto che per conquistare la capacità dell'autocoscienza – cioè, il riconoscimento dovuto all'umanità di ciascuno attraverso il riconoscimento della particolare natura dell'autocoscienza – è necessario riconoscere il punto di vista dell'altro. Per questa ragione, nel conquistare l'autocomprensione, che abbraccia la comprensione della propria umanità, ognuno deve cogliere l'umanità nell'altro. Da questa idea deriva quella per cui ogni singola persona è *ugualmente* capace di offrire un punto di vista.

L'ultima affermazione dovrebbe essere circoscritta. Il signore e il servo nella favola hegeliana presentano due diversi tipi di punti di vista. Il punto di vista del signore viene presentato come quello di un combattente temerario, di qualcuno che vuole rischiare la propria vita, mentre il punto di vista radicalmente opposto del servo viene presentato come quello di chi a malapena riesce a sopravvivere. Pertanto, nella lotta hegeliana, non è chiaro se lo scontro tra due servi possa portare all'esito dell'autocoscienza. Se così fosse, allora non tutti i punti di vista possono servire ugualmente agli altri per raggiungere l'autocoscienza. Tuttavia, insisterei sulla generalizzazione, a partire dall'incontro primordiale descritto da Hegel, relativa al valore umano di ogni singolo essere umano ("persona") nel presentare un punto di vista. Dovremmo generalizzare ("universalizzare") nello stesso modo in cui generalizziamo l'incontro tra Adamo e Eva: ogni singolo essere umano adulto normale è capace di mettere al mondo bambini – posto che si dia la giusta combinazione. Dunque, nella misura in cui circoscriviamo con precisione la nostra affermazione, tutte le persone possono ugualmente presentare un punto di vista.

Tale giustificazione del rispetto incontra immediatamente un'obiezione "kantiana". Supponiamo che sia vero che io abbia bisogno del punto di vista dell'altro per conquistare l'autocoscienza (*self-consciousness*), in particolare per comprendere i miei pensieri come i *miei* pensieri, che a sua volta è la condizione del sapere dell'autocoscienza (*self-knowledge*). E anche in questo caso continuo a considerare l'altro come uno strumento della mia autocoscienza (*self-consciousness*) e del sapere della mia autocoscienza (*self-knowledge*). Dalla prospettiva del signore, tanto il servo quanto il martello stretto nella sua mano sono degli strumenti – il martello per la produzione, il servo per la riflessione (come se fosse uno specchio). Ma gli stru-

menti non hanno un valore intrinseco, quel tipo di valore richiesto dal rispetto morale. L'obiezione "kantiana" non coglie tuttavia un punto, cioè il fatto che il punto di vista del servo non è *solo* uno strumento dal punto di vista del signore. Affinché il riconoscimento del signore da parte del servo abbia un valore, esso dovrebbe essere autonomo, vale a dire al di là del controllo del signore. Così, il signore dovrebbe considerare l'altro non *solo* come uno strumento che è dotato di un punto di vista oltremodo necessario, ma anche come un fine (come diremmo in linguaggio kantiano).

A questo punto incontriamo però l'obiezione nietzscheana, espressa da una posizione diametralmente opposta a quella kantiana. In questa prospettiva, a fare problema è esattamente la perversa svolta morale che la lotta tra il signore e il servo viene ad assumere. Il signore, nella visione di Nietzsche, va ben oltre il riconoscimento del punto di vista del servo: lo introietta e si appropriava della moralità del servo.¹⁰ Il punto di vista del servo è gravido di risentimento – e ciò perché è un punto di vista asservito e represso dalla paura del signore, e dalla incapacità di affrontare la sconfitta nella lotta.

Questo punto di vista risentito e represso viene trasformato in forma rovesciata nella moralità dell'amore – non come sublimazione, ma come repressione. Questa è la moralità giudaico-cristiana della schiavitù. Per Nietzsche, il signore non è solo un guerriero impavido, ma anche un artista creativo, che può modellare delle forme. Infatti, il signore è qualcuno che porta con sé uno strumento, sia esso una lancia che forgia la società o un cesello che plasma gli oggetti culturali. Il signore è colui che è destinato a costruire il mondo, a formarlo a sua immagine. Quando la lotta tra il signore e il servo trapassa dall'arte creativa (che include l'arte di vivere) nel regno dell'autocoscienza, è allora che il signore si indebolisce e viene incatenato nella moralità giudaico-cristiana del servo. Il signore raggiunge il suo culmine solo quando agisce secondo la sua volontà di potenza. Per questo ha bisogno di una conoscenza che è ben lungi dall'essere il sapere dell'autocoscienza associato ad un'eccessiva autoconsapevolezza. Il signore dovrebbe lottare quindi per la creatività espressiva e non per il sapere dell'autocoscienza. Una volta che si trova immerso nella lotta per l'autocoscienza con il suo bisogno di riconoscimento, è spacciato. La sua volontà di potenza, il potere di imprimere le sue forme, si trasforma in un calcolo pedante. Il signore è come Sansone, rasato da quei moralisti religiosi dei filistei. Comunque sia, il nucleo

¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2000.

della posizione di Nietzsche nei confronti di questa lotta è non già che essa sia priva di implicazioni morali, ma al contrario che essa diventi eccessivamente moralistica. Il signore diviene un moralista.

Ma noi non abbiamo ancora finito con le obiezioni alla favola hegeliana della lotta per il riconoscimento.

III

Il romanzo familiare. La lotta hegeliana per il riconoscimento tra il signore e il servo è una lotta hobbesiana con una torsione supplementare. È una lotta per il dominio più che semplice lotta hobbesiana per la sopravvivenza. Inoltre, il signore non è una creatura hobbesiana mossa dalla paura, ma al contrario non ha alcuna paura. Ma, a parte questo, quella di Hegel è una guerra di tutti contro tutti.¹¹ Questi “tutti” includono almeno gli adulti. Ma se è così, allora la questione da risolvere è come possiamo creare – nel tormento della guerra totale e del sospetto – le condizioni necessarie per il triangolo linguistico (il triangolo di Davidson) che è il presupposto di quello hegeliano dell'autocomprensione.

In entrambi i triangoli c'è bisogno di cooperazione per consentire alla triangolazione di lavorare in tutte le direzioni. Nel gergo del gioco teoretico, il problema è quale meccanismo può trasformare la situazione del dilemma del prigioniero in un gioco cooperativo. Lasciati alle loro strategie, il signore e il servo non dispongono di alcun meccanismo in tal senso. Se è così, allora, la triade hegeliana signore-servo-strumento non può fungere da triangolo primordiale né per l'acquisizione del linguaggio né per l'acquisizione dell'autocoscienza. È necessario qualcosa di più fondamentale – un triangolo fondato su una fiducia e una stabilità in grado di far funzionare la triangolazione. Lo stesso Hegel, infatti, ha presentato una struttura precedente a quella della lotta per il riconoscimento. È la struttura della famiglia, fondata sull'amore e sulla fiducia. Honneth di questa stessa struttura ha dato una sua versione, fondata sul triangolo di Winnicott madre-bambino-orsacchiotto («l'oggetto transizionale», nel linguaggio di Winnicott¹²). In ogni caso l'amore è il motore del riconoscimento fino a quando il bambino non acquista i rudimenti dell'autoconsapevolezza.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1975, §§ 430-435.

¹² D. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, trad. it. di A. Bencini Baratti, Armando, Roma 1992.

Ma prima di iniettare il sangue hegeliano nella formula del bambino di Winnicott, è importante menzionare un terzo modo che combina la lotta hegeliana con il romanzo familiare e che può fornire la fiducia minima di cui c'è bisogno perché la triangolazione dispieghi le sue trame. È il triangolo familiare primordiale padre-figlio-madre descritto da Freud in *Totem e tabù*¹³. La famiglia primordiale è un'orda che vive soggiogata al potere di un maschio dispotico (il padre), che monopolizza sessualmente le femmine e manda i figli rivali in esilio. Un giorno una truppa composta dai figli cacciati attacca il padre dominante e lo uccide. Il resto è storia: la storia della religione e la storia della moralità. I figli rimpiangono la relazione di amore e di odio con il padre tirannico e con l'uccisione rimpiangono la sua perdita. È un rimpianto e non una colpa ciò che provano. La colpa è un sentimento morale, e prima di questo atto di omicidio primordiale non esisteva alcuna moralità. Ma successivamente il rimpianto si trasforma in colpa. Non si può dire che Freud non abbia colto nel segno nella sua favola sull'origine della moralità religiosa.

Nel contesto della primordialità, il triangolo edipico di Freud precede quello di Hegel. L'uomo non è prevalentemente un animale sociale, ma una creatura familiare. La specie umana è l'unica i cui adulti riconoscono i propri padri. Vi sono delle estensioni "naturali" delle tribù familiari: i clan, i gruppi etnici e anche la nazione. La solidarietà in questi gruppi si fonda su una "fraternità" immaginata, e il *riconoscimento* in questi gruppi ha luogo sulla base della parentela. «Io e mio fratello contro i miei cugini, io e i miei cugini contro la tribù, io e la tribù contro il mondo intero» dice il Beduino tribale. Il problema qui è come estendere il riconoscimento al di fuori della tribù. Lo schema Hegel-Honneth relativo alla dinamica del riconoscimento prevede tre stadi: il riconoscimento fondato prima sull'amore, poi sui diritti e infine sulla solidarietà. Questi stadi sono intesi come la continuazione con altri mezzi del riconoscimento fondato sulle relazioni familiari. Il grande problema è come passare dalle compatte relazioni "tribali" a un riconoscimento fondato sui diritti formali di persone che ci sono estranee.

¹³ S. Freud, *Totem e Tabù e altri scritti: 1912-1914*, trad. it. a cura di A. Semi, in Id. *Opere*, vol. 7, ed. diretta da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1999-2003.

NANCY FRASER

RICONOSCIMENTO SENZA ETICA?*

Da qualche tempo, oggi, le forze della politica progressista si dividono in due campi. Da un lato ci sono gli esponenti della “redistribuzione”. Ricorrendo a lunghe tradizioni di organizzazione egualitaria, laburista e socialista, gli attori politici associati a questo orientamento cercano una più giusta allocazione delle risorse e dei beni. Dall’altro stanno gli esponenti del “riconoscimento”. Riferendosi a visioni più nuove di una società “amica della differenza”, essi perseguono un mondo in cui l’assimilazione alla maggioranza o alle norme culturali dominanti non è più il prezzo da pagare per ottenere un eguale rispetto. I membri del primo campo sperano di redistribuire la ricchezza dal ricco al povero, dal Nord al Sud, e dai proprietari ai lavoratori. I membri del secondo, invece, ricercano il riconoscimento di prospettive peculiari di minoranze etniche, “razziali” e sessuali, come pure della differenza di genere. L’orientamento della redistribuzione ha un retroterra filosofico illustre, dal momento che le istanze redistributive egualitarie hanno rappresentato il caso paradigmatico per la maggior parte delle teorie sulla giustizia sociale degli ultimi 150 anni. Tuttavia, l’orientamento del riconoscimento ha di recente attratto l’interesse dei filosofi politici, alcuni dei quali stanno tentando di sviluppare un nuovo paradigma normativo che metta al centro il riconoscimento.¹

* Edizione originale: *Recognition without Ethics?*, in «Theory, Culture & Society», vol. 18, n. 2-3, April-June 2001, pp. 21-42.

Traduzione dall’inglese di Sergio Alloggio.

¹ Parti di questo saggio sono state riadattate e stralciate dal mio saggio, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, in N. Fraser-A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003. Sono grata alla Tanner Foundation for Human Values per l’aiuto prestato a questo lavoro, una cui prima versione fu presentata come Tanner Lecture on Human Values alla Stanford University, 30 aprile-2 maggio 1996. Ringrazio Elizabeth Anderson e Axel Honneth per le loro risposte attentamente ponderate alla Lecture e Rainer Forst per i suoi seri commenti alla precedente stesura di questo saggio.

Attualmente, purtroppo, le relazioni tra i due campi sono tese. In molti casi, le lotte per il riconoscimento sono disgiunte dalle lotte per la redistribuzione. All'interno di movimenti sociali come per esempio il femminismo, le tendenze attivistiche che guardano alla redistribuzione come rimedio alla dominazione maschile sono sempre più dissociate dalle tendenze che, invece, guardano al riconoscimento della differenza di genere. E lo stesso avviene per lo più nella sfera intellettuale. Per riprendere l'esempio del femminismo, nell'accademia gli studiosi che intendono il genere come una relazione sociale sviluppano una difficile coesistenza a distanza con coloro che lo interpretano come un'identità o un codice culturale. Questa situazione illustra un fenomeno più vasto, vale a dire la diffusa disgiunzione tra politica culturale e politica sociale, tra politica della differenza e politica dell'eguaglianza.

Inoltre, in certi casi, la dissociazione è diventata polarizzazione. Alcuni esponenti della redistribuzione vedono le istanze di riconoscimento della differenza come "falsa coscienza", un ostacolo al perseguimento della giustizia sociale. Viceversa, alcuni sostenitori del riconoscimento respingono la politica redistributiva come parte integrante di un materialismo obsoleto che non può né articolare né sfidare le esperienze-chiave dell'ingiustizia. In tali casi, ci troviamo di fronte ad un dilemma: redistribuzione o riconoscimento? Politica di classe o politica dell'identità? Multiculturalismo o eguaglianza sociale?

Come ho argomentato altrove, queste sono false antitesi.² Oggi la giustizia richiede *sia* la redistribuzione *sia* il riconoscimento: nessuno dei due da solo è sufficiente. Ma non appena si sposa questa tesi, diviene urgente la questione di come metterli insieme. Io sostengo che gli aspetti emancipativi delle due problematiche hanno bisogno di essere integrati in un unico quadro comprendente. Il compito, in parte, è di elaborare una concezione allargata della giustizia che possa conciliare sia le istanze giustificabili dell'eguaglianza sociale che quelle del riconoscimento della differenza.

Moralità o etica?

Ma integrare redistribuzione e riconoscimento è tutt'altro che facile. Al contrario, prendere in considerazione questo progetto significa

² Cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.; Ead., *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age*, «New Left Review», n. 212, July-August 1995, pp. 68-93, ristampato in Ead., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, London 1997; e Ead., *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition*, Kevin Olson (ed.), Verso, London-New York 1999.

lasciarsi subito coinvolgere in un intrico di difficili questioni filosofiche. Alcune tra le più spinose riguardano la relazione tra moralità ed etica, tra il giusto e il buono, tra giustizia e vita buona. Una questione chiave è se paradigmi di giustizia di solito associati con la “moralità” possono trattare istanze di riconoscimento della differenza o, al contrario, se è necessario volgersi all’“etica”. Mi sia consentito di spiegarmi. È attualmente una pratica standard in filosofia morale distinguere tra problemi di giustizia e problemi della vita buona. Interpretando i primi come una questione concernente il “giusto” e i secondi come una questione relativa al “bene”, la maggior parte dei filosofi associano la giustizia distributiva alla *Moralität* (moralità) kantiana e il riconoscimento alla *Sittlichkeit* (eticità) hegeliana. In parte quest’antitesi è una questione relativa all’ampiezza del campo d’indagine. Si pensa che le norme di giustizia siano universalmente vincolanti; esse si reggono indipendentemente dall’adesione degli attori a valori specifici. Per contro, le istanze di riconoscimento della differenza sono più ristrette. Poiché coinvolgono i giudizi qualitativi circa il valore relativo delle diverse pratiche, caratteristiche e identità culturali, queste istanze dipendono da orizzonti di valore storicamente determinati, che non possono essere universalizzati.

Molta della recente filosofia morale accende discussioni sulla posizione relativa di questi due differenti ordini di normatività. I teorici politici liberali e i filosofi morali deontologici insistono sul fatto che il giusto ha la priorità sul bene. Di conseguenza, per costoro, le domande di giustizia hanno il sopravvento su quelle dell’etica. Comunitari e teorici della teleologia concordano sul fatto che la nozione di una moralità universalmente vincolante, indipendente da ogni idea del bene, è concettualmente incoerente. Preferendo spiegazioni “forti” dell’esperienza morale a spiegazioni “deboli”, essi collocano le istanze sostanziali di valori comunitari culturalmente determinati al di sopra degli appelli astratti alla Ragione o all’Umanità.

Inoltre, i partigiani del giusto spesso sottoscrivono modelli distributivi di giustizia. Considerando la giustizia come equità, essi cercano di eliminare le disparità ingiustificate tra le chances di vita degli attori sociali. Per identificare queste disparità invocano criteri di equità che non pregiudichino le (variabili) concezioni del bene proprie degli attori. I partigiani del bene, invece, respingono il “vuoto formalismo” degli approcci distributivi. Poiché considerano l’etica una questione di vita buona, cercano di promuovere le condizioni qualitative del benessere umano (come essi le intendono), piuttosto che la fedeltà agli astratti requisiti di un trattamento eguale.

Queste concezioni filosofiche complicano il problema di integrare redistribuzione e riconoscimento. In questa divisione, la distribuzione evidentemente appartiene al versante della moralità. Tuttavia, il riconoscimento sembra di primo acchito appartenere all'etica, dal momento che apparentemente richiede giudizi sul valore delle varie pratiche, caratteristiche distintive e identità. Perciò, non sorprende che molti teorici della deontologia semplicemente respingano le istanze di riconoscimento della differenza come violazioni della neutralità liberale, concludendo che la giustizia distributiva copre la moralità politica nella sua interezza. Né d'altronde sorprende che molti teorici del riconoscimento si schierino a favore dell'etica e contro la moralità; seguendo lo stesso ragionamento delle loro controparti liberali, concludono che il riconoscimento richiede giudizi di valore qualitativi che trascendano le capacità dei modelli distributivi.

In queste concezioni standard, entrambe le parti concordano che la distribuzione appartiene alla moralità, il riconoscimento all'etica, e che pertanto non si incontreranno mai. Così, ognuno presume che il proprio paradigma escluda quello dell'altro. Nel caso avessero ragione, allora le istanze della redistribuzione e quelle del riconoscimento non potrebbero essere coerentemente conciliate. Al contrario, chiunque volesse difendere le istanze di entrambi i tipi corre il rischio della schizofrenia filosofica.

È esattamente questa presunzione di incompatibilità che io intendo contestare. Contro la saggezza standardizzata, argomenterò che redistribuzione e riconoscimento si *possono* integrare senza incorrere nella schizofrenia. La mia strategia consisterà nell'interpretare la politica del riconoscimento in un modo tale da non consegnarla prematuramente all'etica. Anzi, spiegherò le istanze di riconoscimento come *istanze di giustizia* all'interno di una concezione allargata della giustizia. La prima conseguenza sarà quella di recuperare la politica del riconoscimento alla *Moralität* e, quindi, di contrastare il ripiegamento verso l'etica. Ma non sarà questa la mia conclusione ultima; anzi, concederò che possono esserci dei casi in cui la valutazione etica è inevitabile. Ma poiché tale valutazione è problematica, suggerirò i modi per rinviarla il più a lungo possibile.

Identità o status?

La chiave della mia strategia è rompere con il modello standard del riconoscimento dell'"identità". In questo modello, ciò che il riconoscimento richiede è un'identità culturale relativa a un gruppo specifico. Il misconoscimento consiste nella svalutazione di una tale

identità da parte della cultura dominante e al conseguente danno inferto al senso del sé dei membri del gruppo. La riparazione di questo torto equivale alla richiesta di “riconoscimento”. Ciò a sua volta esige che i membri del gruppo si aggregino per rimodellare la loro identità collettiva producendo una propria cultura auto-affermativa. In questo modo, nel modello del riconoscimento dell’identità, la politica del riconoscimento è sinonimo di “politica dell’identità”.³

Questo modello dell’identità è estremamente problematico. Interpretando il misconoscimento come identità lesa, esso evidenzia la struttura psichica rispetto alle istituzioni sociali e all’interazione sociale. In tal modo, esso corre il rischio di sostituire forme intrusive di progettazione della coscienza al cambiamento sociale. Il modello aggrava questi rischi postulando l’identità di *gruppo* come oggetto del riconoscimento. Prescrivere l’elaborazione e la messa in risalto di un’identità collettiva autentica, auto-affermantesi e auto-creata induce una pressione morale sui singoli membri per conformarsi alla cultura di gruppo. L’esito spesso è quello di imporre un’unica e drasticamente semplificata identità di gruppo, che nega la complessità della vita delle persone, la molteplicità delle loro identificazioni e le influenze trasversali delle loro varie affiliazioni. Inoltre, questo modello reifica la cultura. Ignorando i flussi transculturali, tratta le culture come rigidamente delimitate, nettamente separate e non reciprocamente interagenti, come se fosse ovvio dove finisce l’una e dove comincia l’altra. Ne risulta che esso tende a incoraggiare il separatismo e la chiusura di gruppo invece dell’interazione tra i gruppi. Inoltre, negando l’eterogeneità interna, il modello dell’identità oscura le lotte che si svolgono *all’interno* dei gruppi sociali per l’autorità, e di fatto per il potere, al fine di rappresentarli. Di conseguenza, esso maschera il potere delle frazioni dominanti e rafforza la dominazione interna al gruppo. In generale, poi, il modello dell’identità si presta troppo facilmente a forme repressive di comunitarismo.⁴

Per queste ragioni, presenterò un’analisi alternativa del riconoscimento. La mia proposta è di trattare il riconoscimento come una questione di *status sociale*. Da questa prospettiva – che definirò *il modello di status* – a richiedere il riconoscimento non è l’identità specifica di un gruppo, ma piuttosto lo status di membri di un gruppo come *partners* a pieno titolo nell’interazione sociale. Ne conse-

³ Per una discussione più ampia del modello del riconoscimento dell’identità, cfr. N. Fraser, *Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics*, in «New Left Review», n. 3, May-June 2000, pp. 107-20.

⁴ Per una critica più ampia del modello dell’identità, *ivi*.

gue che il misconoscimento non equivale alla svalutazione e alla deformazione dell'identità di gruppo. Piuttosto, esso è sinonimo di *subordinazione sociale* nel senso di essere ostacolati a *partecipare paritariamente* alla vita sociale. Senza dubbio, riparare l'ingiustizia necessita di una politica del riconoscimento, ma questo non significa politica dell'identità. Anzi, nel modello di status, ciò significa una politica diretta a superare la subordinazione istituendo la parte misconosciuta come membro a pieno titolo della società, capace di partecipare alla pari insieme con gli altri membri.⁵

Mi sia consentito di entrare nel merito del discorso. Considerare il riconoscimento come una questione di status vuol dire esaminare i modelli istituzionalizzati di valore culturale nei loro effetti sulla rispettiva posizione degli attori sociali. Se e quando tali modelli costituiscono gli attori come *pari*, capaci di partecipare paritariamente alla vita sociale, solo allora possiamo parlare di *riconoscimento reciproco* e di *eguaglianza di status*. Per converso, quando modelli istituzionalizzati di valore culturale costituiscono alcuni attori come inferiori, esclusi, totalmente altri o semplicemente invisibili, dunque come meno che *partners* a pieno titolo dell'interazione sociale, solo allora dovremmo parlare di *misconoscimento* e di *subordinazione di status*.

Nel modello di status, poi, il misconoscimento sorge quando le istituzioni strutturano l'interazione secondo norme culturali che impediscono la parità di partecipazione. Gli esempi comprendono le leggi matrimoniali che escludono la relazioni omosessuali come illegittime e perverse, o le politiche sociali di *Welfare* che stigmatizzano le madri *single* in quanto parassiti sessualmente irresponsabili, oltre che pratiche di controllo come il "profilo razziale" che associano persone la cui identità è definita dalla razza e criminalità. In ciascuno di questi casi, l'interazione è regolata da un modello istituzionalizzato di valore culturale che costituisce alcune categorie di attori sociali come conformi alla norma e altre come carenti o inferiori: l'eterosessuale è normale, il gay è perverso; le "famiglie con capifamiglia maschi" sono giuste, non lo sono quelle con "capifamiglia donne"; i "bianchi" sono rispettosi della legge, i "neri" sono pericolosi. In ogni caso, il risultato è quello di negare ad alcuni membri della società lo status di *partners* a pieno titolo dell'interazione, capaci di partecipare alla pari con tutti gli altri.

In ciascuno di questi casi, quindi, l'istanza di riconoscimento è legittima. Ma occorre fare attenzione a ciò che questo significa: di-

⁵ Per un'illustrazione più dettagliata del modello del riconoscimento di status, cfr. N. Fraser, *Rethinking Recognition*, cit., e Ead., "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.

rette non a valorizzare l'identità di gruppo, ma piuttosto a superare la subordinazione, le istanze di riconoscimento – nel modello di status – cercano di istituire la parte subordinata come un *partner* a pieno titolo della vita sociale, in grado di interagire alla pari con gli altri. In altre parole, esse mirano a *deistituzionalizzare i modelli di valore culturale che impediscono la parità di partecipazione e a sostituirli con modelli capaci di promuoverla*.

Il modello di status si sottrae a molte difficoltà proprie del modello dell'identità. In primo luogo, respingendo la concezione del riconoscimento come valorizzazione dell'identità di gruppo, esso evita di essenzializzare tali identità. In secondo luogo, mettendo a fuoco gli effetti delle norme istituzionalizzate sulle capacità di interazione, non cede alla tentazione di sostituire il cambiamento sociale con la riprogettazione della coscienza. In terzo luogo, prescrivendo l'eguaglianza di status nel senso della parità della partecipazione, valorizza l'interazione trasversale tra i gruppi in antitesi al separatismo e alla chiusura di gruppo. In quarto luogo, il modello di status evita di reificare la cultura – senza tuttavia negarne l'importanza politica. Consapevole che i modelli istituzionalizzati di valore culturale possono essere veicolo di subordinazione, esso cerca di deistituzionalizzare i modelli che ostacolano la parità di partecipazione e di rimpiazzarli con modelli atti a favorirla.

Infine, il modello di status possiede un ulteriore notevole vantaggio. A differenza del modello dell'identità, interpreta il riconoscimento in modo tale da non relegare questa categoria nell'ambito dell'etica. Intendendo il riconoscimento come una questione di eguaglianza di status, definito a sua volta come parità di partecipazione, esso fornisce una spiegazione deontologica del riconoscimento. In tal modo, libera la forza normativa delle istanze del riconoscimento dalla diretta dipendenza di uno specifico orizzonte sostanzialistico di valore. Inoltre, a differenza del modello dell'identità, il modello di status è compatibile con la priorità del giusto sul bene. Rifiutando la tradizionale associazione del riconoscimento con l'etica, lo associa piuttosto con la moralità. Per questa via, il modello di status consente di conciliare riconoscimento e redistribuzione, senza cadere nella schizofrenia filosofica. O almeno così proverò ad argomentare nelle pagine seguenti.

Giustizia o vita buona?

Ogni tentativo di integrare redistribuzione e riconoscimento in un quadro unitario deve affrontare quattro questioni filosofiche cruciali. La prima: il riconoscimento è una questione di giustizia o è una que-

stione di autorealizzazione? La seconda: la giustizia distributiva e il riconoscimento costituiscono due paradigmi normativi distinti e *sui generis* o l'uno può essere sussunto all'interno dell'altro? La terza: la giustizia richiede il riconoscimento di ciò che distingue individui o gruppi, oppure il riconoscimento della nostra comune umanità è sufficiente? La quarta: come possiamo discernere le istanze di riconoscimento che sono giustificate da quelle che non lo sono?

Il modo in cui si risponde a queste domande dipende dalla concezione del riconoscimento che si assume. Nelle pagine seguenti impiegherò il modello di status al fine di fornire una spiegazione deontologica. Ricorrendo a questo modello, allargherò la concezione standard della giustizia per includervi le istanze di riconoscimento. Inoltre, dilatando il concetto di moralità, eviterò di rivolgermi prematuramente all'etica.

Comincio con la questione: il riconoscimento è un problema di giustizia, e quindi di moralità, o è un problema di vita buona, e quindi di etica? Di solito, il riconoscimento viene inteso come un problema di vita buona. È questa la concezione sia di Charles Taylor sia di Axel Honneth, i due più famosi teorici contemporanei del riconoscimento. Per entrambi, l'essere riconosciuto da un altro soggetto è la condizione necessaria per conseguire una soggettività piena e non distorta. Negare a qualcuno il riconoscimento equivale a privarlo/la di un prerequisito fondamentale del benessere umano. Per Taylor, ad esempio, «il non riconoscimento o il misconoscimento [...] può essere una forma di oppressione, che imprigiona qualcuno in un modo di essere falso, distorto o ristretto. Al di là della semplice mancanza di rispetto, può infliggere alle persone una grave ferita provocando in loro un rovinoso odio di sé. Il riconoscimento dovuto non è propriamente una cortesia, ma un bisogno vitale»⁶. Analogamente, per Honneth, «noi dobbiamo la nostra integrità [...] al ricevere l'approvazione o il riconoscimento da altre persone. Negare il riconoscimento [...] ferisce, perché danneggia [...] le persone nella propria positiva comprensione del sé – una comprensione conseguita con mezzi intersoggettivi»⁷. Così, entrambi questi teorici interpretano il misconoscimento nei termini di una soggettività svantaggiata e di un'identità danneggiata. Ed entrambi interpretano l'offesa in termini etici, nella misura in cui inibisce la capacità del soggetto di realizzare una vita

⁶ Ch. Taylor, «La politica del riconoscimento», in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 10.

⁷ A. Honneth, *Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition*, «Political Theory», vol. 20, n. 2, May 1992, pp. 188-89.

buona. Pertanto, per Taylor e Honneth, il riconoscimento è un problema di etica.

A differenza di Taylor e Honneth, propongo di intendere il riconoscimento come un problema di giustizia. Di conseguenza, non si dovrebbe rispondere alla domanda “che cosa c’è di sbagliato nel riconoscimento?” dicendo che impedisce il benessere umano perché distorce la “relazione pratica con se stesso” del soggetto.⁸ Si dovrebbe dire, piuttosto, che è ingiusto che ad alcuni individui e gruppi venga negato lo status di *partners* a pieno titolo dell’interazione sociale in conseguenza di modelli istituzionalizzati di valore culturale alla cui costruzione essi non hanno paritariamente partecipato, e che sviliscono le loro caratteristiche peculiari o le caratteristiche peculiari loro assegnate. In altre parole, si dovrebbe dire che il riconoscimento è sbagliato perché costituisce una forma di subordinazione istituzionalizzata e, quindi, una seria violazione della giustizia.

Quest’approccio offre non pochi importanti vantaggi. Anzitutto, richiamandosi ad un criterio deontologico, consente di giustificare le istanze di riconoscimento come moralmente vincolanti nelle attuali condizioni di pluralismo dei valori.⁹ Sotto queste condizioni, non vi è un’unica concezione della vita buona che sia universalmente condivisa, né una concezione che possa essere stabilita in modo autoritario. Così, ogni tentativo di giustificare le istanze di riconoscimento che si richiami a un’esposizione della vita buona deve necessariamente essere settario. Nessun approccio di questo tipo può stabilire tali istanze come normativamente vincolanti per coloro che non condividono l’orizzonte di valore etico del teorico.

Diversamente da questi approcci, il modello del riconoscimento fondato sullo status è deontologico e non settario. Abbracciando lo spirito della “libertà soggettiva” che è la cifra della modernità, esso postula che dipende dagli individui e dai gruppi definire ciò che per loro costituisce la vita buona e dotarsi di un approccio per realizzarla, entro limiti che garantiscano agli altri una libertà simile. In tal modo, il modello di status non ricorre a nessuna concezione di vita buona, ma piuttosto ad una concezione della giustizia che potrebbe – e dovrebbe – essere accettata da coloro che hanno concezioni divergenti della vita buona. In questa prospettiva, ciò che rende il riconoscimento moralmente sbagliato è il fatto che esso nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare paritariamente con gli

⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, e Id., *Integrity and Disrespect*, cit.

⁹ Sono grato a Rainer Forst per l’aiuto fornitomi nel formulare questo punto.

altri all'interazione sociale. La norma della *parità partecipativa* qui invocata non è settaria nel senso stabilito; può giustificare le istanze di riconoscimento come normativamente vincolanti per tutti coloro che sono d'accordo nel rispettare i giusti termini dell'interazione in condizioni di pluralismo dei valori.

Trattare il riconoscimento come un problema di giustizia ha altresì un secondo vantaggio. Interpretare il misconoscimento come una subordinazione di status, colloca l'elemento negativo nelle relazioni sociali e non nella psicologia individuale o interpersonale. Sotto questo riguardo, essere misconosciuti non equivale semplicemente ad essere oggetto di una cattiva considerazione, ad essere disprezzati o sottovalutati negli atteggiamenti consapevoli o nelle convinzioni personali degli altri. È piuttosto il fatto di vedersi negato lo status di *partner* a pieno titolo dell'interazione sociale e ostacolati nella partecipazione paritaria alla vita sociale come conseguenza di modelli istituzionalizzati di valore culturale, che rende un soggetto relativamente indegno di rispetto o di stima. Quando tali modelli di mancanza di rispetto e stima vengono istituzionalizzati, impediscono la parità di partecipazione, esattamente come fanno le ingiustizie distributive.

Inoltre, evitando la psicologizzazione, quest'approccio sfugge alle difficoltà che affliggono gli approcci rivali. Quando il misconoscimento viene identificato con le distorsioni interne alla struttura dell'autocoscienza dell'oppresso, il passo è breve per arrivare a biasimare la vittima, dal momento che, ad esempio, imputare il danno psichico a quelli che sono esposti al razzismo sembra aggiungere il danno alla beffa. Per converso, quando il misconoscimento è considerato alla stregua di un pregiudizio nella mente degli oppressori, superarlo sembra richiedere la necessità di vigilare sulle loro credenze: un approccio che è illiberale ed autoritario. Nel modello di status, invece, il misconoscimento è un problema di impedimenti esternamente manifesti e pubblicamente verificabili all'affermazione di alcune persone come membri a pieno titolo della società. E forme sociali di questo genere sono moralmente indifendibili, *che esse deformino o meno la soggettività di chi è oppresso*.¹⁰

¹⁰ Come ho rilevato, il modello di status evita la psicologizzazione. Tuttavia, ciò che questo significa richiede qualche chiarimento. Il modello non implica che il misconoscimento non ha mai quel tipo di conseguenze psicologiche descritto da Taylor e Honneth. Ma piuttosto afferma che quello che c'è di sbagliato nel misconoscimento non dipende dalla presenza di queste conseguenze. Così, il modello di status separa la normatività delle istanze di riconoscimento dalla psicologia, rafforzando in questo modo la loro forza normativa. Quando le istanze di riconoscimento sono fatte precedere da una teoria psicologica delle «condizioni intersoggettive per la formazione di un'identità non distorta», come nel modello di Honneth, esse sono rese vulnerabili alle vicissi-

Infine, associando il riconoscimento alla giustizia invece che alla vita buona, si evita la concezione che ognuno ha un egual diritto alla stima sociale. Naturalmente, questa concezione è palesemente insostenibile, perché rende privo di senso il concetto di stima.¹¹ Eppure, una simile conclusione sembra discendere da almeno uno dei paradigmi rivali. Nella teoria di Honneth, la stima sociale compare tra le “condizioni intersoggettive per la formazione di un’identità non distorta”, che la moralità ha il compito di proteggere. Ne consegue che ognuno ha moralmente il diritto alla stima sociale.¹² Per contro, la spiegazione del riconoscimento qui proposta non implica una tale *reductio ad absurdum*. Ciò che *invece* implica è che ognuno ha un eguale diritto a ricercare la stima sociale in eque condizioni di eguale opportunità.¹³ E condizioni del genere non sono in vigore quando, ad esempio, i modelli istituzionalizzati di valore culturale sviliscono pervasivamente la femminilità, il “non essere bianchi”, l’omosessualità e tutto ciò che è vi è culturalmente connesso. In questi casi, le donne e/o le persone di colore e/o i gay e le lesbiche nella ricerca della stima devono affrontare ostacoli che gli altri non incontrano sulla propria strada. E tutti, inclusi gli uomini bianchi eterosessuali, dovranno affrontare ulteriori ostacoli se scelgono di realizzare progetti e di coltivare tratti che sono culturalmente codificati come femminili, omosessuali o “non bianchi”.

Per tutte queste ragioni, il riconoscimento viene ad essere trattato meglio in quanto problema di giustizia, e quindi di moralità, anziché come problema di vita buona, e quindi di etica. E interpretare il riconoscimento sulla base del modello di status ci consente di trattarlo come un problema di giustizia.

Ma da questa impostazione che cosa deriva per la teoria della giustizia?

tudini di questa teoria: il loro statuto morale vincolante evapora nel caso in cui la teoria risultasse falsa. Per contro, trattando il riconoscimento come un problema di status, il modello che sto proponendo evita di ipotizzare le istanze normative come dati di fatto psicologici. Si può mostrare che una società le cui norme istituzionalizzate impediscono la parità di partecipazione è ingiusta, anche se non infligge alcun danno psichico a coloro che a essa sono subordinati.

¹¹ Qui assumo la distinzione tra rispetto e stima, oggi abbastanza in voga nella filosofia morale. Stando a questa distinzione, il rispetto è dovuto universalmente ad ogni persona in virtù di un’umanità condivisa; la stima, invece, viene accordata in modo differenziato sulla base dei tratti specifici delle persone, delle loro qualità e del loro contributo. Così, mentre la prescrizione di rispettare ognuno in modo eguale è perfettamente ragionevole, l’ingiunzione di stimare ognuno nella stessa misura è ossimorica.

¹² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

¹³ Questo punto può essere riformulato nel modo seguente: benché nessuno abbia diritto ad una eguale stima sociale in senso positivo, ognuno ha diritto a non essere *disistimato* sulla base delle classificazioni istituzionalizzate di gruppo che compromettono la sua posizione come *partner* a pieno titolo dell’interazione sociale. Devo questa formulazione a Rainer Forst (conversazione personale).

Allargare il paradigma della giustizia

Nell'ipotesi che il riconoscimento sia un problema di giustizia, in che rapporto sta con la distribuzione? Ne consegue forse – volgendoci ora alla nostra seconda questione – che distribuzione e riconoscimento costituiscono due concezioni della giustizia distinte e *sui generis*? O possono essere ridotte l'una all'altra?

Il problema della riduzione va considerato da due versanti differenti. Da un lato, il punto è se le teorie esistenti della giustizia distributiva possono sussumere adeguatamente i problemi del riconoscimento. Nella mia prospettiva di pensiero, la risposta è negativa. Certamente, molti teorici della distribuzione apprezzano l'importanza dello status ben oltre l'allocatione delle risorse e cercano di includere quest'aspetto nelle loro spiegazioni.¹⁴ Ma i risultati non sono del tutto soddisfacenti. La maggior parte di questi teorici adottano una concezione dello status riduttivamente economicistica e legalistica, supponendo che una giusta distribuzione di risorse e diritti basti a impedire il misconoscimento. Ma, in realtà, non ogni misconoscimento è un effetto collaterale (*by-product*) di una cattiva distribuzione, né di una cattiva distribuzione più una discriminazione sancita dalla legge. Prova ne sia il caso di un banchiere afro-americano di Wall Street che non riesce a trovare un taxi che lo faccia salire. Per trattare casi del genere, una teoria della giustizia deve andare al di là della distribuzione di diritti e beni per esaminare i modelli istituzionalizzati di valore culturale; deve verificare se questi modelli impediscono la parità di partecipazione alla vita sociale.¹⁵

¹⁴ Per esempio, John Rawls a volte intende i «beni principali», quali il reddito e il lavoro come «basi sociali della stima di sé», mentre parla anche della stima di sé (*self-respect*) in quanto tale, come di un bene fondamentale particolarmente importante la cui distribuzione è un problema di giustizia. Analogamente, Ronald Dworkin difende l'idea dell'«eguaglianza delle risorse» come espressione distributiva dell'«eguale valore morale delle persone». Amartya Sen, infine, considera sia il «senso del sé» che la capacità di «apparire in pubblico senza vergogna» come rilevanti per la «capacità di funzionare», quindi tali da rientrare nel campo di una spiegazione della giustizia che prescriva l'eguale distribuzione delle capacità di base. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, §§ 67 e 82; Id., *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994; R. Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in «Philosophy and Public Affairs», Fall 1981, pp. 283-345; e A. Sen, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam 1985.

¹⁵ L'eccezione importante di un teorico che ha cercato di includere le questioni culturali all'interno di un paradigma distributivo è Will Kymlicka. Egli propone di trattare l'accesso ad una «struttura culturale intatta» come un bene fondamentale che va equamente distribuito. Quest'approccio si attagliava perfettamente a forme di governo multinazionali, come il Canada, in antitesi a forme di governo polietniche, come gli Stati Uniti. Tuttavia, tale approccio diventa problematico nei casi in cui gli attori che si mobilitano per il riconoscimento non si dividono chiaramente (o non molto chiaramente) in gruppi dotati di culture distinte e relativamente delimitate. Esso ha anche difficoltà nel trattare casi in cui le istanze di riconoscimento non assumono la forma di domande (di un certo livello di) sovranità, ma mirano piuttosto alla parità di partecipazione all'interno di uno Stato che

Inoltre, che dire circa l'altro versante della questione? Possono le teorie del riconoscimento esistenti sussumere adeguatamente i problemi della distribuzione? Anche a questo proposito la mia risposta è negativa. Senza dubbio, alcuni teorici del riconoscimento apprezzano l'importanza dell'eguaglianza economica e cercano di includerla nelle loro spiegazioni. Ma ancora una volta gli esiti non sono del tutto soddisfacenti. Axel Honneth, ad esempio, postula una riduttiva concezione culturalista della distribuzione. Credendo che tutte le ineguaglianze economiche siano radicate in un ordine culturale che privilegia alcuni tipi di lavoro su altri, egli ritiene che cambiare quell'ordine culturale sia sufficiente a impedire ogni cattiva distribuzione.¹⁶ Ma, in realtà, non ogni cattiva distribuzione è un effetto collaterale del misconoscimento. Prova ne sia il caso dell'operaio bianco specializzato che diventa disoccupato per la chiusura di una fabbrica derivante da una fusione aziendale di tipo speculativo. In questo caso, l'ingiustizia della cattiva distribuzione ha poco a che fare con il misconoscimento. È piuttosto la conseguenza di imperativi intrinseci a un ordine di relazioni economiche specializzate la cui *raison d'être* è l'accumulazione del profitto. Per trattare tali casi, una teoria della giustizia deve andare al di là dei modelli culturali di valore per esaminare la struttura del capitalismo. Deve accertare se i meccanismi economici che sono relativamente separati dalle strutture di prestigio, e operano in modo relativamente impersonale, impediscono la parità di partecipazione alla vita sociale.

In generale, allora, né i teorici della distribuzione né i teorici del riconoscimento sono riusciti sin qui a sussumere con successo gli uni i temi degli altri.¹⁷ Così, invece di perorare una delle due concezioni

è tagliato trasversalmente da una molteplicità di linee di differenza e di ineguaglianza che si incrociano tra loro. Sul tema della struttura culturale intatta come bene fondamentale, cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989. Per la distinzione tra politica multinazionale e politica polietnica, cfr. Id., "Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada", in AA.VV., *Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political*, Seyla Benhabib (ed.), Princeton University Press, Princeton 1996.

¹⁶ Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

¹⁷ Inoltre, in assenza di una riduzione sostanziale, sussunzioni meramente verbali non sono utili. Serve a poco sottolineare come aspetto semantico il fatto, per esempio, che anche il riconoscimento è un bene che va distribuito; né, per contro, affermare come questione di definizione che ogni modello distributivo esprime una matrice implicita di riconoscimento. In entrambi i casi il risultato è una tautologia. Il primo trasforma ogni riconoscimento in distribuzione mediante una definizione, mentre il secondo asserisce semplicemente il contrario. In nessuno di questi casi vengono sollevati problemi sostanziali di integrazione concettuale. In realtà, tali "riduzioni" conseguite attraverso mere definizioni servono proprio a impedire di andare avanti nella soluzione di questi problemi. Creando un'apparenza fuorviante di riduzione, questi approcci rendono difficile vedere, tanto meno affrontare, le tensioni e i conflitti possibili tra le istanze di redistribuzione e le istanze di riconoscimento.

ad esclusione dell'altra, propongo di sviluppare una concezione allargata della giustizia. La mia concezione tratta la distribuzione e il riconoscimento come distinte prospettive sulla, e dimensioni della, giustizia. Senza ridurre l'una prospettiva all'altra, essa abbraccia entrambe le dimensioni in un quadro più largo e comprensivo.

Come ho già sottolineato, il nucleo normativo della mia concezione è il concetto di *parità partecipativa*¹⁸. Secondo questa norma, la giustizia richiede misure sociali che consentano a tutti i membri (adulti) della società di interagire reciprocamente alla pari. Perché la parità partecipativa sia possibile, sostengo che devono essere soddisfatte almeno due condizioni.¹⁹ Prima di tutto, la distribuzione delle risorse materiali deve essere tale da assicurare ai partecipanti indipendenza e voce. Chiamo questa la *condizione oggettiva* della parità partecipativa. Essa inibisce forme e livelli di ineguaglianza materiale e di dipendenza economica che impediscano la parità di partecipazione. Pertanto, vengono impediti le misure sociali che istituzionalizzino la deprivazione, lo sfruttamento e le vistose disparità di ricchezza, reddito e tempo libero, cioè quelle misure che negano ad alcune persone i mezzi e le opportunità di interagire con gli altri paritariamente.²⁰

Per contro, la seconda condizione richiede che i modelli istituzionalizzati di valore culturale esprimano un eguale rispetto verso tutti

¹⁸ Da quando ho coniato questa espressione nel 1995, il termine "parità" ha cominciato a svolgere un ruolo centrale nella politica femminista in Francia. Qui si traduce nella richiesta che le donne occupino il 50% dei posti in parlamento e negli altri corpi rappresentativi. Di conseguenza, in Francia "parità" è sinonimo di eguaglianza di genere strettamente numerica nella rappresentanza politica. Al contrario, per me, "parità" equivale alla condizione di essere *pari*, di essere *alla pari* con gli altri e di essere su un piano di parità. Lascio in sospenso la questione circa il grado o il livello esatto di eguaglianza necessario per garantire tale parità. Nella mia formulazione, inoltre, il requisito morale consiste nel fatto che ai membri della società deve essere assicurata la *possibilità* della parità, se e quando essi scelgono di partecipare a una determinata attività o interazione. Non c'è alcun requisito in base al quale ognuno partecipi effettivamente a qualsiasi attività del genere.

¹⁹ Intendo «devono essere soddisfatte *almeno* due condizioni» al fine di consentirne anche più di due. Mi riferisco in particolare a una possibile terza classe di ostacoli alla parità partecipativa che potrebbe essere definita in antitesi a quella economica o culturale. Ostacoli "politici" alla parità di partecipazione includerebbero le procedure decisionali che sistematicamente marginalizzano alcune persone anche in assenza di una cattiva distribuzione e di un misconoscimento: per esempio, regole elettorali del tipo il vincitore-pigliatutto in collegi uninominali che non danno voce alle minoranze quasi permanenti. L'ingiustizia corrispondente sarebbe la "marginalizzazione politica" o l'"esclusione", mentre il rimedio corrispondente sarebbe la "democratizzazione". Per una discussione più dettagliata di questa "terza" dimensione della giustizia, cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", cit. Per una intelligente illustrazione delle regole elettorali del tipo il vincitore-pigliatutto nei collegi uninominali, cfr. L. Guinier, *The Tyranny of the Majority*, The Free Press, New York 1994.

²⁰ Resta aperta la questione su quanto l'ineguaglianza economica sia compatibile con la parità partecipativa. Una qualche ineguaglianza di questo tipo è inevitabile e non censurabile. Ma c'è una soglia in cui le disparità di risorse diventano tanto vistose da impedire la parità nella partecipazione. Dove esattamente una tale soglia si collochi, è materia di un'indagine ulteriore.

i partecipanti e garantiscano pari opportunità per ottenere la stima sociale. Chiamo questa la *condizione intersoggettiva* della parità partecipativa. Essa inibisce tutte le norme istituzionalizzate che sistematicamente sviliscono alcune categorie di persone e le prerogative ad esse associate. Per questa ragione, vengono banditi i modelli di valore istituzionalizzati che negano ad alcuni lo status di partecipanti a pieno titolo dell'interazione – affibbiando loro l'etichetta di un'eccessiva "differenza" oppure mancando di riconoscere la loro peculiarità (*distinctiveness*).

Sia la condizione oggettiva sia la condizione intersoggettiva sono necessarie per la parità partecipativa. Nessuna delle due da sola è sufficiente. La condizione oggettiva mette a fuoco interessi tradizionalmente associati alla teoria della giustizia distributiva, segnatamente quelli che concernono la struttura economica della società e le differenze di classe economicamente definite. La condizione intersoggettiva mette a fuoco interessi recentemente evidenziati nella filosofia del riconoscimento, specialmente quelli che concernono l'ordine di status della società e le gerarchie di status culturalmente definite. In tal modo, una concezione allargata della giustizia ispirata alla norma della parità partecipativa comprende sia la redistribuzione che il riconoscimento, senza ridurre l'un termine all'altro.

Quest'approccio compie un passo considerevole verso la soluzione del problema da cui siamo partiti. Interpretare la redistribuzione e il riconoscimento come due dimensioni reciprocamente irriducibili della giustizia, e sottoporle alla norma deontologica della parità partecipativa, significa situarli entrambi sul comune terreno della *Moralität*. Evitare, quindi, di rivolgersi prematuramente all'etica, sembra promettere una via di fuga dalla schizofrenia filosofica.

Riconoscere la peculiarità?

Prima di vantarsi del successo conseguito dobbiamo, comunque, riprendere la nostra terza questione filosofica: la giustizia richiede il riconoscimento della peculiarità degli individui o dei gruppi, al di là del riconoscimento della nostra comune umanità? Se la risposta risulta essere positiva, dovremo rivisitare la questione dell'etica.

Ci sia consentito di cominciare rilevando che la parità partecipativa è una norma universalistica in un duplice senso. Anzitutto, essa comprende tutti i *partners* (adulti) dell'interazione. E in secondo luogo presuppone l'eguale dignità morale degli esseri umani.

Ma l'universalismo morale inteso in questa duplice accezione, lascia ancora aperta la questione se si può chiedere alla giustizia il rico-

noscimento della peculiarità di individui o gruppi, come un elemento tra gli altri della condizione intersoggettiva della parità partecipativa.

A mio avviso, la questione non può ottenere una risposta mediante una spiegazione *a priori* delle forme di riconoscimento di cui ognuno ha sempre bisogno. Piuttosto essa va affrontata con lo spirito di un pragmatismo orientato dalle idee della teoria sociale. Da questa prospettiva, il riconoscimento è un rimedio all'ingiustizia sociale, non la soddisfazione di un generico bisogno umano. Così, la(e) forma(e) di riconoscimento che la giustizia richiede in un dato caso dipende(ono) dalla(e) forma(e) di *mis*conoscimento a cui occorre porre riparo. Nei casi in cui il *mis*conoscimento implica negare la comune umanità di alcuni dei partecipanti, il rimedio è un riconoscimento universalistico; per questo, il primo e più fondamentale provvedimento adottato per l'*apartheid* in Sud Africa fu la cittadinanza universale "non razziale". Di converso, là dove il *mis*conoscimento implica negare la peculiarità di alcuni partecipanti, il rimedio potrebbe essere il riconoscimento della specificità; perciò, molte femministe pretendono che il superamento della subordinazione di genere richieda il riconoscimento della capacità unica e peculiare delle donne di mettere al mondo gli esseri umani.²¹ In ogni caso, il rimedio dovrebbe essere adeguato al danno.

L'approccio pragmatista supera gli inconvenienti delle altre due concezioni specularmente opposte. Anzitutto, respinge la pretesa, propugnata da alcuni teorici della distribuzione, che la giustizia richieda di limitare il pubblico riconoscimento a quelle capacità che tutti gli esseri umani condividono. Promosso dagli avversari dei programmi contro le discriminazioni (*affirmative action*), quest'approccio preclude dogmaticamente il riconoscimento di ciò che distingue le persone le une dalle altre, senza considerare se tale riconoscimento potrebbe essere in certi casi necessario per vincere gli ostacoli alla parità partecipativa. In secondo luogo, l'approccio pragmatista respinge l'opposta pretesa, anch'essa decontestualizzata, che ognuno di noi ha sempre bisogno di vedersi riconosciuta la propria peculiarità.²² Spesso promosso dai teorici del riconoscimento, questo secondo approccio non è in grado di spiegare perché non tutte, ma solo alcune,

²¹ Dico che il rimedio *potrebbe*, non che deve, essere il riconoscimento della differenza. In realtà vi sono altri possibili rimedi alla negazione della peculiarità – inclusa la decostruzione dei termini veri e propri in cui le differenze vengono attualmente elaborate. Per una discussione di queste alternative, cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.

²² Sia Taylor che Honneth difendono questa concezione. Cfr. Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., e A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

differenze sociali generano istanze di riconoscimento, né perché solo alcune di queste istanze, ma non altre, sono moralmente giustificate. Più specificatamente, non è in grado di spiegare perché coloro che occupano posizioni vantaggiose nell'ordine degli status, come gli uomini e gli eterosessuali, di solito sfuggono al riconoscimento della loro peculiarità (di genere e sessuale), reclamando non la specificità, ma l'universalità.²³ E nemmeno è in grado di spiegare perché, in quelle occasioni in cui essi cercano un riconoscimento di questo tipo, le loro pretese sono solitamente illegittime. Per contro, l'approccio qui proposto considera le istanze di riconoscimento della differenza in termini pragmatici e contestuali – come risposte correttive a specifiche ingiustizie preesistenti. Ponendo al centro dell'attenzione i problemi di giustizia, esso si rende conto che i bisogni di riconoscimento degli attori subordinati differiscono da quelli degli attori dominanti e che *solo le istanze che promuovono la parità di partecipazione sono moralmente giustificate.*

Di conseguenza, per il pragmatista, tutto dipende da ciò di cui le persone misconosciute hanno esattamente bisogno per essere in grado di partecipare paritariamente alla vita sociale. E non c'è ragione di immaginare che queste persone hanno bisogno tutte della stessa cosa in ogni contesto. In alcuni casi, possono aver bisogno di essere sgravate dal peso di un'eccessiva peculiarità che è stata loro attribuita o stabilita. In altri, possono aver bisogno che venga presa in considerazione una loro caratteristica peculiare fino a quel momento sottovalutata. In altri ancora, possono aver bisogno di spostare l'attenzione sui gruppi dominanti o avvantaggiati, rivelando la peculiarità di questi ultimi, che era stata ingannevolmente ostentata come universale. In alternativa, possono aver bisogno di decostruire i termini esatti in cui le differenze attribuite vengono comunemente elaborate. Infine, possono aver bisogno di tutte o solo di alcune di queste cose in connessione l'una con l'altra e in connessione con la redistribuzione. Quali persone abbiano bisogno di quale(i) tipo(i) di riconoscimento in quali contesti, dipende dalla natura degli ostacoli che essi devono affrontare in riferimento alla parità partecipativa.

Pertanto, non possiamo escludere in anticipo la possibilità che la giustizia in alcuni casi possa richiedere il riconoscimento della peculiarità.

²³ L. Nicholson, *To be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», vol. 3, n. 1, 1996, pp. 1-16.

Giustificare le istanze di riconoscimento

Fino a questo punto, sono riuscita a rispondere alle tre questioni filosofiche fondamentali sul riconoscimento restando sul terreno della *Moralität*. Leggendo il riconoscimento attraverso il modello di status, ne ho fornito un'interpretazione deontologica. E allargando il paradigma standard della giustizia, ho trattato redistribuzione e riconoscimento come due dimensioni della e due prospettive sulla giustizia reciprocamente irriducibili, ognuna delle quali può essere ricondotta sotto la norma comune della parità partecipativa. In questo modo, ho sin qui evitato di volgermi all'etica e mi sono sottratta alla schizofrenia filosofica.

Tuttavia, a questo punto, la questione dell'etica minaccia di ritornare. Una volta che accettiamo che la giustizia *potrebbe*, in determinate circostanze, esigere il riconoscimento della peculiarità, allora dobbiamo prendere in considerazione il problema della giustificazione. Dobbiamo chiederci: che cosa giustifica l'istanza di riconoscimento della differenza? In che modo possiamo distinguere un'istanza giustificata di questo tipo da un'altra non giustificata? La questione cruciale è se sarà sufficiente un criterio puramente deontologico o se, invece, è richiesta la valutazione etica delle varie pratiche, identità e caratteristiche. In quest'ultima eventualità, ci si dovrà in ultima analisi rivolgere all'etica.

Mi sia consentito di cominciare sottolineando che non ogni istanza di riconoscimento è valida, così come non lo è ogni pretesa di distribuzione. In entrambi i casi, si ha bisogno dell'ausilio di criteri e/o procedure per distinguere tra istanze valide e istanze non valide. I teorici della giustizia distributiva hanno a lungo cercato di fornire spiegazioni di tal genere, facendo appello o a criteri oggettivistici, come la massimizzazione dell'utilità, o a norme procedurali, come quelle dell'etica del discorso. Al contrario, i teorici del riconoscimento sono stati più lenti nell'affrontare questo problema. Essi devono ancora fornire un fondamento di principio per distinguere le istanze che sono giustificate da quelle che non lo sono.

Questo problema pone gravi difficoltà a coloro che trattano il riconoscimento come una questione di etica. I teorici che giustificano il riconoscimento come un mezzo di autorealizzazione sono vulnerabili soprattutto alle obiezioni sollevate su questo aspetto. Per esempio, secondo Axel Honneth, ognuno ha bisogno di vedere riconosciuta la propria peculiarità al fine di sviluppare l'autostima, che (insieme con la fiducia in se stessi e il rispetto di sé) è una componente essenziale

di un'identità non distorta.²⁴ La conseguenza sembra essere che le istanze di riconoscimento che accrescono l'autostima degli interessati sono giustificate, mentre quelle che la indeboliscono non lo sono. Ma, alla luce di questa ipotesi, sembrerebbe che le identità razziste abbiano diritto a un qualche riconoscimento, in quanto consentono ad alcuni europei e euroamericani poveri di affermare il senso della loro propria dignità contrapponendosi ai loro presunti inferiori. Le istanze antirazziste, invece, si imbatterebbero in un ostacolo allorché dovessero minacciare l'autostima di bianchi poveri. Purtroppo, casi simili, in cui il pregiudizio genera vantaggi psicologici, non sono affatto rari, ma bastano a smentire la concezione secondo cui un'accresciuta autostima può offrire un criterio di giustificazione alle istanze di riconoscimento.

In che modo, dunque, le istanze di riconoscimento *dovrebbero* essere giudicate? Che cosa costituisce un criterio adeguato per accertare il loro valore? L'approccio qui proposto si appella alla parità partecipativa come criterio di valutazione. Come abbiamo visto, questa norma concilia entrambe le dimensioni della giustizia: la distribuzione e il riconoscimento. Così, per entrambe le dimensioni lo stesso criterio generale serve a distinguere le istanze valide da quelle non valide. Che si tratti della distribuzione o del riconoscimento, coloro che avanzano delle istanze devono mostrare che gli assetti in vigore impediscono loro di partecipare alla pari con gli altri alla vita sociale. Coloro che rivendicano una redistribuzione devono mostrare che gli assetti economici esistenti negano loro le condizioni oggettive necessarie affinché si realizzi la parità partecipativa. Coloro che rivendicano un riconoscimento devono mostrare che i modelli istituzionalizzati di valore culturale negano loro le condizioni intersoggettive necessarie. Perciò, in entrambi i casi, la norma della parità partecipativa è il criterio di validità delle istanze. Inoltre, in entrambi i casi la parità nella partecipazione serve anche a valutare i rimedi proposti per riparare l'ingiustizia. Che reclamino una redistribuzione o un riconoscimento, gli interessati devono mostrare che i cambiamenti sociali che essi cercano promuoveranno di fatto la parità di partecipazione. Coloro che rivendicano una redistribuzione, dovranno mostrare che le riforme economiche da loro difese assicureranno le condizioni oggettive di una partecipazione a pieno titolo a quelli a cui attualmente viene negata – senza esacerbare significativamente le altre disparità. Analogamente, quelli che rivendicano un riconosci-

²⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

mento devono mostrare che i cambiamenti socio-culturali istituzionali da loro voluti garantiranno le condizioni intersoggettive necessarie, ancora una volta, senza sostanzialmente aggravare le altre disparità. In entrambi i casi, di nuovo, la parità partecipativa è il criterio per garantire i progetti di riforma.

Ciò costituisce un progresso considerevole rispetto al criterio di “autorealizzazione” appena discusso. Concentrando l’attenzione sulle capacità di partecipazione, il modello di status condanna l’istituzionalizzazione di valori razzisti anche nei casi in cui quest’ultima fornisca vantaggi psicologici a coloro che sottoscrivono quei valori. Ciò nonostante, resta da vedere se la norma della parità partecipativa è di per sé sufficiente per distinguere le istanze di riconoscimento della differenza che sono giustificate da quelle che non lo sono.

*Matrimonio tra persone dello stesso sesso,
minoranze culturali e il doppio requisito*

Il problema è che non tutte le disparità sono *di per sé* ingiuste. I teorici della giustizia distributiva hanno a lungo apprezzato quest’idea per ciò che riguarda le ineguaglianze economiche. Cercando di distinguere le disparità economiche legittime da quelle illegittime, qualcuno fra loro ha, da un lato, differenziato le disuguaglianze che emergono come il risultato di scelte individuali e, dall’altro lato, quelle che si originano dalle circostanze al di fuori del controllo individuale, argomentando che soltanto le seconde, e non le prime, sono ingiuste.²⁵ Questioni analoghe si sviluppano per quanto riguarda il riconoscimento. Anche qui non tutte le disparità sono ingiuste – perché non tutte le gerarchie di valore istituzionalizzate sono ingiuste. Ciò di cui si ha bisogno, conseguentemente, è un modo di distinguere fra giuste e ingiuste disparità nella partecipazione. La questione chiave è qui, ancora una volta, se la norma deontologica della parità di partecipazione è sufficiente a tale scopo – e se, non lo è, si deve tornare all’etica.

Per rispondere a tale quesito, applichiamo lo standard di parità partecipativa a qualche controversia attuale. Consideriamo, per primo, l’esempio del matrimonio tra persone dello stesso sesso. In questo caso, come vediamo, l’istituzionalizzazione nel diritto matrimoniale di una norma culturale eterosessista nega la parità partecipativa ai gay e alle lesbiche. Per il modello di status, pertanto, questa situazione è

²⁵ Vedi, per esempio, R. Dworkin, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, cit.

palesemente ingiusta, e un'istanza di riconoscimento è in linea di principio valida. Una tale istanza cerca di rimediare all'ingiustizia deistituzionalizzando il modello di valore eteronormativo e di sostituirlo con uno alternativo che promuova la parità. Questo, comunque, può esser fatto in più di un modo. Uno di questi potrebbe essere quello di garantire il medesimo riconoscimento di cui gode la relazione di coppia eterosessuale alla relazione di coppia omosessuale, legalizzando il matrimonio tra persone dello stesso sesso. Un altro potrebbe essere di deistituzionalizzare il matrimonio eterosessuale, scollegando i diritti, per esempio l'assicurazione sanitaria, dallo stato matrimoniale e assegnandoli in base ad altri criteri, come, ad esempio, la cittadinanza e/o la residenza territoriale. Sebbene ci possano essere buone ragioni per preferire uno di questi approcci a un altro, entrambi potrebbero servire a incoraggiare la parità partecipativa fra i gay e gli eterosessuali; pertanto, sono entrambi giustificati in linea di principio – tenendo fermo che nessuno dei due avrebbe l'effetto di esacerbare altre disparità. Non andrebbe considerato valido, al contrario, un approccio, come il PACS francese o la norma relativa all'“unione civile” adottata nello Stato americano del Vermont, che stabilisca un secondo e parallelo status legale all'unione domestica, che non riesce a conferire tutti i benefici simbolici o materiali del matrimonio, mentre riserva esclusivamente quest'ultimo status privilegiato alle coppie eterosessuali. Sebbene tali riforme rappresentino un chiaro progresso rispetto alle leggi esistenti e possano procurare un sostegno su basi tattiche, come provvedimenti transitori, esse non soddisfano i requisiti di giustizia che sono stati illustrati attraverso il modello di status.

A parte queste considerazioni tattiche, il caso del matrimonio tra persone dello stesso sesso non presenta difficoltà per il modello di status. Al contrario, illustra un vantaggio del modello precedentemente discusso: qui, la norma della parità partecipativa avalla deontologicamente le rivendicazioni dei gay e delle lesbiche senza il ricorso a valutazioni etiche – senza cioè assumere il giudizio sostanziale che le unioni omosessuali siano valutabili sul piano etico. L'approccio dell'auto-realizzazione, invece, non può evitare di presupporre questo giudizio, e in tal modo è vulnerabile a contro-giudizi che lo negano.²⁶ Così, il modello di status è superiore nel trattare questo caso.

²⁶ È meglio evitare qualsiasi possibile malinteso: non ho nessun tipo di problema con la visione che attribuisce valore etico alle coppie omosessuali. Sto insistendo sul fatto che non può essere adeguatamente fondata l'istanza di riconoscimento nelle società in cui i cittadini si attengono a divergenti visioni della vita buona e non sono d'accordo sul valore etico delle unioni tra persone dello stesso sesso.

Forse, comunque, questo esempio è troppo semplice. Consideriamo qualche altro caso presumibilmente più complesso e includente pratiche culturali e religiose. In questi casi, la questione è: se la parità partecipativa può realmente essere soddisfacente come criterio di giustificazione, se cioè essa serva ad avallare deontologicamente le istanze, senza ricorrere ad una valutazione etica delle pratiche culturali e religiose in questione. Infatti, come vedremo, la parità partecipativa si dimostra anche qui adeguata – sempre che venga correttamente applicata.

Ciò che è qui decisivo è che la parità partecipativa si adatta all'oggetto a due differenti livelli. Primo, a livello dell'*intergruppo*, essa fornisce il criterio per determinare gli effetti dei modelli istituzionalizzati di valore culturale sulla collocazione relativa delle *minoranze di fronte alle maggioranze*. Infatti, c'è chi lo invoca quando ci si domanda, per esempio, se le vecchie regole canadesi che stabiliscono di uniformare il copricapo nelle stazioni di polizia costituiscano un caso di ingiusto *comunitarismo maggioritario*, quando effettivamente escludono da quella professione i Sikh. Secondo, a livello dell'*intra-gruppo*, la parità partecipativa serve anche a determinare *gli effetti interni delle pratiche minoritarie* che rivendicano riconoscimento – cioè, gli effetti sui membri del proprio gruppo. A questo livello, c'è chi invoca tale criterio quando considera, per esempio, se le pratiche di segregazione sessuale degli ebrei ortodossi in campo educativo marginalizzino ingiustamente le ragazze di quella confessione, e se a queste pratiche dovrebbe perciò essere negato il riconoscimento in forma di esenzioni fiscali o sussidi scolastici respinti.

Presi insieme, questi due livelli costituiscono un doppio requisito per le istanze di riconoscimento culturale. Coloro che avanzano tali istanze devono mostrare, primo, che l'istituzionalizzazione delle norme culturali della maggioranza nega loro la parità partecipativa e, secondo, che le pratiche per le quali aspirano al riconoscimento non negano esse stesse la parità partecipativa – ai membri di qualche gruppo come anche a chi non ne fa parte. Per il modello di status, ambedue i requisiti si rivelano necessari; tuttavia nessuno dei due da solo è sufficiente. Soltanto le istanze che incrociano entrambi meritano pubblico riconoscimento.

Per applicare questo doppio requisito, consideriamo la controversia francese sul *velo*. Qui la questione è se le politiche che vietano alle ragazze musulmane di indossare il *velo* nelle scuole statali costituiscano un ingiusto trattamento nei confronti di una minoranza religiosa. In questo caso, coloro che avanzano il riconoscimento del *velo*

devono stabilire due punti: in primo luogo, devono mostrare che la messa al bando del *foulard* costituisca un comunitarismo maggioritario ingiusto, che nega la parità educativa alle ragazze musulmane; e secondo, che una politica alternativa che permettesse il velo non esacerberebbe la subordinazione femminile – nelle comunità musulmane o nella società in generale. Soltanto affermando entrambi i punti, essi potrebbero giustificare la loro rivendicazione. Il primo aspetto, riguardante il comunitarismo maggioritario francese, può, apparentemente, essere stabilito senza difficoltà, in quanto nessuna analoga proibizione vieta di indossare la croce cristiana nelle scuole statali; pertanto, la politica attuale nega la medesima posizione ai cittadini musulmani. Il secondo aspetto, riguardante il non inasprimento della sottomissione femminile, si dimostra, al contrario, essere controverso, in quanto qualche repubblicano francese ha argomentato che il *velo* stesso è un contrassegno di tale sottomissione e deve perciò essergli negato il riconoscimento. Discutendo questa interpretazione, comunque, qualche multiculturalista ha replicato che il significato del velo è oggi oggetto di un'aspra diatriba nelle comunità musulmane francesi, come lo sono, in modo molto più generale, le relazioni fra i sessi. Infatti, invece di interpretarlo secondo una modalità esclusivamente patriarcale, la quale effettivamente accorda alla supremazia maschile la sola autorità nell'interpretazione dell'Islam, lo Stato dovrebbe trattare il *velo* come un simbolo dell'identità musulmana in transizione, il cui significato è contestato, come lo è peraltro la stessa identità francese, in quanto tale significato è l'effetto di interazioni transculturali in una società multiculturale. Da questa prospettiva, permettere il *velo* nelle scuole statali potrebbe essere un passo in direzione, e non a svantaggio, della parità di genere.²⁷

Nel mio modo di vedere, i multiculturalisti possiedono l'argomentazione più forte su questo punto (incidentalmente, questo *non* è il caso di coloro che vorrebbero riconoscere ciò che chiamano “circoncisione femminile” – di fatto, una mutilazione genitale, che chiaramente nega la parità per quanto riguarda il piacere sessuale e la salute di donne e ragazze). Ma non è questo l'elemento che voglio evidenziare. Il fatto, invece, è che l'argomentazione è giustamente formulata in termini di parità di partecipazione. Per il modello di status, questo è precisamente il punto a cui la controversia dovrebbe

²⁷ Certamente, c'è spazio per il disaccordo sugli effetti del *velo* sulla condizione femminile. Questi effetti non possono essere calcolati con metodi o calcoli algoritmici. Al contrario, possono essere solo determinati dialogicamente, attraverso uno scambio (*give-and-take*) argomentativo, nel quale i giudizi conflittuali vengono passati al setaccio e le interpretazioni rivali soppesate.

connettersi. Come nel caso del matrimonio di persone dello stesso sesso, così è anche nel caso delle istanze culturali e religiose: la parità partecipativa è il criterio appropriato per avallare le rivendicazioni. Tuttavia, vi sono differenze nella sua interpretazione, la norma della parità partecipativa serve a valutare deontologicamente tali istanze di riconoscimento, senza alcun bisogno di una valutazione etica sulle pratiche religiose o culturali in questione.²⁸

In generale, allora, il modello di status stabilisce un criterio rigoroso per giustificare le istanze di riconoscimento della differenza culturale; rimanendo però interamente deontologico. Applicata in questo doppio modo, la norma della parità partecipativa è sufficiente per escludere le istanze infondate senza nessun ricorso a valutazioni etiche.

Ecologia senza etica?

La questione rimane, comunque, se la parità partecipativa è sufficiente in ogni caso, o se deve essere integrata da qualche considerazione etica. Nell'ultimo caso, non tutte le istanze che hanno superato il test deontologico potrebbero essere giustificate. Invece, soltanto quelle che sono sopravvissute all'ulteriore fase della disamina etica potrebbero essere considerate degne di riconoscimento pubblico. Secondo questa ipotesi, la parità partecipativa sarebbe una condizione necessaria, ma non sufficiente, della giustificazione. Invece di aiutare a selezionare le istanze che si rivelano inaccettabili sul terreno deontologico, sarebbe incapace di provvedere al passo finale, cioè stimare il *valore etico* delle pratiche contestate. Potrebbe, allora, essere necessario, alla fine, tornare all'etica.

Questa prospettiva si sviluppa quando prendiamo in considerazione casi non aperti a soluzioni pluralistiche. Questi potrebbero essere i casi, a differenza del matrimonio tra persone dello stesso sesso o dell'*affaire velo*, che non possono essere trattati istituzionalizzando la

²⁸ In generale, il criterio della parità partecipativa non può essere applicato monologicamente, nel senso di una procedura decisionale. Invece, deve essere applicato dialogicamente e discorsivamente, attraverso processi democratici di pubblico dibattito. In tali dibattiti, i partecipanti discutono se gli esistenti modelli istituzionalizzati di valore culturale impediscono la parità partecipativa e se le alternative proposte possano promuoverla – senza esacerbare le altre disparità. Per il modello di status, allora, la parità partecipativa serve come idioma di contestazione pubblica e di deliberazione circa le questioni della giustizia. In maniera più incisiva, essa rappresenta *il principale idioma della ragione pubblica*, il linguaggio favorito per promuovere un dibattito politico democratico su questioni sia di natura distributiva che di riconoscimento. Per un resoconto più dettagliato su questo approccio dialogico, vedi N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", cit.

tolleranza. In questi due casi, le persone con differenti visioni etiche della vita buona potrebbero convenire sul proprio dissenso e optare per un regime di *vivi e lascia vivere*. Supponiamo, comunque, di imbatterci in un caso in cui le visioni etiche delle persone siano così direttamente antitetiche, così reciprocamente distruttive, che la coesistenza pacifica diventi impossibile. In questo caso, la società potrebbe essere costretta a scegliere fra una di esse, e la parità partecipativa potrebbe cessare di essere un obiettivo decisivo. Con questo standard deontologico non più applicabile, sarebbe necessario valutare dal punto di vista etico le alternative. I cittadini dovrebbero stimare il relativo valore delle due visioni contrapposte della vita buona.

Certamente, questi casi sono in linea di principio possibili. Ma non sono così comuni come credono coloro che assegnano il riconoscimento alla sfera etica. Consideriamo il caso ipotetico di una società impegnata a garantire l'integrità e la sostenibilità dell'ambiente naturale. Supponiamo che gli assetti sociali in questa società istituzionalizzino modelli eco-compatibili di valore culturale. Supponiamo anche che l'effetto sia quello di svantaggiare una minoranza di membri che si identificano con orientamenti culturali di eco-sfruttamento. Ipotizziamo, anche, che quei membri abbiano formato una minoranza culturale e abbiano richiesto ugual riconoscimento della loro differenza culturale. Supponiamo, cioè, che essi richiedano l'istituzionalizzazione di un nuovo modello di valore culturale che assicuri parità fra le pratiche culturali degli eco-sostenitori e quelle degli eco-sfruttatori.

Chiaramente, questo caso non è aperto a una soluzione pluralista. Non ha senso istituzionalizzare parità fra l'orientamento eco-sostenibile e quello di eco-sfruttamento all'interno di una singola società, poiché quest'ultimo eliminerebbe il primo. Così, la società è effettivamente costretta a scegliere fra un orientamento e l'altro. La questione è che cosa possa giustificare la scelta. I sostenitori dell'etica presuppongono che il terreno comune debba essere etico. Secondo loro, i cittadini devono decidere quale orientamento nei confronti della natura conduca più agevolmente a una forma di vita buona; ed essi dovranno giustificare la loro scelta su un tale terreno etico. Se i cittadini optano per l'ambientalismo, per esempio, devono far appello a giudizi di valore radicati in una visione del mondo ecologica; se optano per un anti-ambientalismo, al contrario, devono fare appello a valori anti-ecologici. Tuttavia, tali richiami sono problematici per ragioni che abbiamo già sottolineato. Entrambi invocano giustificazioni interne a una visione del mondo che l'altro esplicitamente ri-

getta. Infatti, nessuno dei due può giustificare la propria posizione in termini che l'altro, sulla base dei propri principi, potrebbe accettare. E così nessuno può evitare di posizionare l'altro al di fuori del circolo nel quale si è autorizzati a tale giustificazione.²⁹ Eppure ciò è di per sé è un fallimento nel riconoscimento – di un cittadino come me *in quanto* cittadino. In generale, allora, se nessun'altra giustificazione – non-etica – è disponibile, il misconoscimento e, quindi l'ingiustizia, non può essere evitato.

Fortunatamente, la difficoltà è meno intricata di come appare. Infatti, è disponibile una risoluzione non-etica, poiché l'istanza degli anti-ecologisti viola il criterio deontologico della parità partecipativa – ben prima che si faccia intervenire una valutazione etica. Specificatamente, essa viola il secondo estremo del doppio requisito, quello che sostiene che le riforme proposte non debbano aggravare una disparità nella partecipazione mentre si rimedia a un'altra. In questo caso, gli anti-ecologisti cercano di porre rimedio alla loro disparità nei confronti dei loro concittadini eco-compatibili – ma facendolo a spese delle generazioni future. Istituyendo, adesso, la parità per le pratiche che peggiorerebbero il surriscaldamento globale, essi negherebbero ai loro discendenti i prerequisiti materiali per una accettabile forma di vita – violando, di conseguenza, la giustizia intergenerazionale. Pertanto, l'istanza degli anti-ecologisti non supera il test della parità partecipativa. E così, anche questo caso, come il matrimonio tra persone dello stesso sesso e *l'affaire velo*, può essere vagliato esclusivamente sul terreno deontologico. Non è necessario nessun ricorso all'etica.

La morale qui è che si dovrebbe procedere cautamente prima di volgersi all'etica. La valutazione etica, dopo tutto, è problematica. Sempre inserita in contesti, essa è soggetta a dispute ogni volta che orizzonti valutativi divergenti entrano in contatto. Dunque, si dovrebbe far attenzione a esaurire tutte le risorse del ragionamento deontologico prima di compiere questo passo. Infatti, come quest'esempio mostra, i casi che sembrano inizialmente richiedere l'etica possono spesso essere risolti con mezzi deontologici. Questo non significa che i casi che richiedano una valutazione etica siano in linea di

²⁹ Per un argomento del tipo "un diritto basilare alla giustificazione" in termini accettabili da chiunque sulla base dei propri principi, vedi R. Forst, *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, «Constellation», vol. 6, 1999, pp. 35-60. Per una trattazione più estesa, vedi Id., *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, specialmente i capp. II e IV; una traduzione apparirà prossimamente come *Contextes of Justice: Beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley.

principio impossibili. Tuttavia, si può insistere nella determinazione che, materialmente, ci si imbatte in un caso del genere soltanto alla fine di lunga catena argomentativa di carattere morale. Non riuscire a completare tale catena significa volgersi prematuramente all'etica. In quella situazione, ci si imbarca in un'impresa incerta. Nel fare appello ad orizzonti sostanziali di valore che non sono condivisi da nessuno di coloro che sono coinvolti, si sacrifica la *chance* di vagliare definitivamente le istanze di riconoscimento secondo modalità vincolanti per tutti.

Conclusion

Per questa ragione, e per le altre che qui ho offerto, si dovrebbe procrastinare il più possibile il ricorso all'etica. Approcci alternativi, favoriti sfortunatamente dalla maggior parte dei teorici del riconoscimento, si rivolgono prematuramente all'etica. Escludendo l'opzione di sviluppare un'interpretazione deontologica del riconoscimento, essi perdono la chance di riconciliare le richieste di riconoscimento della differenza con quelle di una redistribuzione egualitaria. Pertanto, perdono l'occasione di ristrutturare il terreno concettuale che attualmente favorisce la schizofrenia filosofica.

Data questa spiacevole alternativa, è rassicurante vedere quanto lontano si può avanzare con un'interpretazione deontologica del riconoscimento. E noi qui *ci siamo spinti* considerevolmente più avanti. Impiegando il modello di status, con il suo principio di parità partecipativa, è stato possibile maneggiare questioni apparentemente etiche, come il riconoscimento, da un lato, del matrimonio tra persone dello stesso sesso e, dall'altro, delle pratiche culturali e religiose delle minoranze senza volgersi di fatto all'etica. Anche l'apparente difficilissimo caso dell'etica ambientale si è dimostrato suscettibile di una risoluzione deontologica.

In generale, allora, l'argomento qui perseguito favorisce una conclusione piuttosto incoraggiante: non c'è nessun bisogno di porre un *aut aut* fra politiche della redistribuzione e politiche del riconoscimento. È possibile, al contrario, costruire uno schema esauriente che possa comprenderle entrambe – seguendo la via qui perseguita. Primo, si dovrebbe interpretare il riconoscimento come una questione di giustizia, opposta cioè alla “vita buona”. Questo, a sua volta, richiede di sostituire il modello identitario standard del riconoscimento con il modello alternativo di status qui abbozzato. Successivamente, si dovrebbe espandere la propria concezione della giustizia per inglobare la distribuzione e il riconoscimento come due dimensioni reciproca-

mente irriducibili. Questo comporta ridurre entrambe le dimensioni sotto la norma deontologica della parità partecipativa. Infine, dopo aver accettato che la giustizia potrebbe in qualche caso richiedere di riconoscere la specificità al di là della comune umanità, si devono sottomettere le istanze di riconoscimento al criterio di giustificazione della parità partecipativa. Questo, come si può vedere, significa controllare scrupolosamente i modelli istituzionalizzati di valore culturale, e le proposte per trasformarli, per verificare il loro impatto sull'interazione sociale – sia attraverso che all'interno dei gruppi sociali. Solo allora, dopo tutti questi passi, si *potrebbe* incontrare una situazione nella quale si *possa* rivelare necessario volgersi all'etica. All'infuori di questi casi, si avranno risoluzioni positive rimanendo sul terreno della *Moralität* ed evitando il ricorso all'etica.

È possibile, concludo, affermare al contempo la redistribuzione e il riconoscimento senza per questo incappare nella schizofrenia filosofica. In questo modo, si possono gettare le fondamenta concettuali per affrontare quella che ritengo essere la questione politica centrale all'ordine del giorno: come possiamo costruire un orientamento coerente che integri la redistribuzione e il riconoscimento? Come possiamo sviluppare uno schema che integri quel che rimane cogente e insuperato della visione socialista con ciò che è cogente e indiscutibile della nuova, e manifestatamente “post-socialista”, visione del multiculturalismo? Se sbagliamo nel porre tali domande, se ci aggrappassimo invece a false antitesi e a fuorvianti ed escludenti dicotomie, perderemmo la chance di immaginare assetti sociali che possano correggere, nello stesso tempo, ingiustizie economiche e culturali. Soltanto guardando ad approcci integrati che uniscano la redistribuzione e il riconoscimento, possiamo soddisfare i requisiti di una giustizia per tutti.

EMMANUEL RENAULT

TEORIA DEL RICONOSCIMENTO E SOCIOLOGIA DELL'INGIUSTIZIA*

La categoria di riconoscimento è oggetto di molteplici usi nelle teorie politiche e sociali contemporanee. Per chiarire il dibattito, può essere utile iniziare a distinguerli rapidamente.

Nell'ambito della filosofia normativa, il concetto può essere utilizzato nel quadro di una riflessione sulla natura dei principi che strutturano i conflitti politici. Esso può allora essere inteso in due significati diversi. Da una parte, per render conto della specificità di un tipo di rivendicazioni politiche particolari: si giunge così a identificare «politica dell'identità» e «politica del riconoscimento» (come in Taylor¹); in un senso analogo vengono talvolta contrapposti due modelli di giustizia sociale: il modello della giustizia distributiva e quello del riconoscimento egualitario (come in Fraser²). Ma il concetto di riconoscimento può anche essere oggetto di un uso che possiamo definire “metapolitico”; la sua funzione, in tal caso, non è più di distinguere obiettivi politici specifici, ma di formulare i concetti che consentono di descrivere la legittimità dei diversi obiettivi politici. Honneth illustra questa posizione quando sostiene, contro Fraser, che le rivendicazioni di giustizia sociale possono e devono essere interpretate in generale come rivendicazioni di riconoscimento e che la teoria del riconoscimento consente di elaborare una definizione generale della

* Saggio edito per la prima volta.

Traduzione dal francese di Alessandro Toriello.

¹ Si veda, per esempio, Ch. Taylor, “La politica del riconoscimento”, in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005.

² N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris 2005.

giustizia sociale³ di cui le rivendicazioni di riconoscimento d'identità sono una forma particolare.

Nell'ambito delle scienze sociali, la categoria di riconoscimento può essere utilizzata come uno strumento destinato a render conto delle aspettative normative che attraversano le interazioni. Quando Max Weber definisce la «relazione sociale» attraverso l'anticipazione del comportamento dei *partner* dell'interazione⁴, insiste sul ruolo costitutivo delle aspettative relative al comportamento degli altri, ma egli le intende soprattutto come aspettative fattuali, concernenti lo svolgimento materiale delle azioni, e non come delle aspettative normative riguardanti il comportamento degli altri rispetto a me. Alcune teorie del riconoscimento cercano di spiegare proprio questo tipo di aspettative normative. Il concetto di riconoscimento può dunque essere inteso sia come uno strumento euristico utilizzabile per descrivere le aspettative normative impegnate nel funzionamento regolare delle interazioni, sia come uno strumento che consente di esplicitare il contenuto morale delle rivendicazioni che emergono dai conflitti o dagli impedimenti sociali. Honneth rimanda il contenuto sociologico di una teoria del riconoscimento a entrambe le questioni.⁵

In una prospettiva sociologica, la categoria di riconoscimento può inoltre essere concepita come un mezzo per analizzare il gioco delle identificazioni sociali e dei giudizi di valore a loro associati, sia che tali identificazioni normative siano definite al livello delle interazioni attraverso il *medium* dei ruoli e degli schemi di esperienza (Goffmann), sia che siano intese come il risultato di effetti di soggettivazione prodotti da istituzioni particolari (Foucault), sia che vengano interpretate come l'effetto di classificazioni sociali e dello scontro simbolico dei gruppi (Bourdieu⁶).

³ Si veda, per esempio, N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Si veda anche A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, e Id., *Justice et reconnaissance*, in «Le Passant Ordinaire», n. 38, 2002, disponibile su: <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>.

⁴ M. Weber, *Economia e società. Comunità*, a cura di W. J. Mommsen, M. Meyer, M. Palma, Donzelli, Roma 2005, § 3.

⁵ Si veda, per esempio, A. Petersen-R. Willig, *An Interview with Axel Honneth. The Role of Sociology in the Theory of Recognition*, in «European Journal of Social Theory», May 2002, pp. 265-67, disponibile su <http://est.sagepub.com/cgi/reprint/5/2/265>.

⁶ Si veda, per esempio, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 196: «Il mondo sociale è quindi contemporaneamente il prodotto e la posta in gioco di lotte simboliche, inseparabilmente cognitive e politiche, per la conoscenza e il riconoscimento, in cui ciascuno tende non soltanto a imporre una rappresentazione vantaggiosa di sé – penso alle strategie di “presentazione di sé” magnificamente analizzate da Goffman – ma anche ad acquisire il potere di imporre come legittimi i principi di costruzione della realtà sociale più

Il concetto di riconoscimento può dunque essere oggetto di vari usi, e uno dei problemi posti da questa diversità concerne il loro reciproco rapporto. Questo problema è legato a una delle questioni più interessanti del dibattito attuale, vale a dire quella del ruolo che il concetto di riconoscimento può giocare in una teoria critica della società. Questa questione comporta un doppio aspetto. Da una parte spinge a chiedersi come una concezione (filosofica) del riconoscimento come esigenza fondamentale possa essere collegata a una descrizione (sociologica) degli effetti sociali di riconoscimento. D'altra parte invita a precisare se il modello della teoria del riconoscimento debba essere concepito come il principio di una teoria globale o come una teoria locale della società, e nella seconda ipotesi, a identificare il suo ambito di pertinenza. Tentare di precisare la natura della teoria del riconoscimento in relazione alla sociologia dell'ingiustizia consente di illustrare i due aspetti del problema.

In un primo momento, comincerò con il presentare il modo in cui Honneth ha tentato di produrre una teoria del riconoscimento inteso come aspettativa normativa irriducibile a una costruzione sociale; in un secondo momento, discuterò due modelli opposti per pensare il rapporto di riconoscimento, come aspettativa normativa e come effetto sociale; in un terzo momento, proporrò alcune distinzioni concettuali per render conto degli effetti istituzionali di riconoscimento; in un quarto momento, distinguerò diverse forme di rivendicazione di riconoscimento; considererò infine il rapporto tra la negazione del riconoscimento e il sentimento dell'ingiustizia.

1. L'idea di teoria del riconoscimento in Honneth

Il sentimento di vaghezza che numerosi filosofi e sociologi provano di fronte agli usi attuali del concetto di riconoscimento non riguarda semplicemente la diversità delle sue accezioni teoriche. Si spiega anche attraverso la plurivocità delle sue accezioni correnti.⁷ Il francese, del tutto particolarmente, conferisce al termine «*reconnaissance*» dei significati in cui niente consente di presupporre che siano unificabili in uno stesso concetto teorico. Mentre l'inglese, ad esempio, distingue tra «*recognition*» e «*acknowledgment*», il francese intende per «*reconnaissance*» delle cose anche diverse come:

favorevoli al suo essere sociale (individuale e collettivo, per esempio con le lotte sui limiti dei gruppi) nonché all'accumulazione di un capitale simbolico di riconoscimento».

⁷ Su questo punto si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

a) ammettere che qualcosa abbia avuto luogo («riconoscimento del genocidio armeno»), b) ammettere la fondatezza di una pretesa normativa («riconosco che avete ragione»), c) la gratitudine («vi sono riconoscente»), d) i segni che un individuo dà del valore che attribuisce a un altro individuo («cercare il riconoscimento»). Elaborare un concetto di riconoscimento implica privilegiare alcune di queste accezioni e articolare rigorosamente il contenuto ad esse associato. Nel quadro delle teorie del riconoscimento che si ispirano a Hegel, l'ultimo senso è centrale; più precisamente, è il modo in cui Hegel ha tentato di pensare che questo tipo di riconoscimento interindividuale ponesse il problema del riconoscimento reciproco.

Piuttosto che presentare il modo in cui Hegel associa riconoscimento e riconoscimento reciproco⁸, io cercherei di precisare prima di tutto il contenuto del concetto di riconoscimento interindividuale. La relazione di riconoscimento interindividuale collega un'aspettativa di riconoscimento proveniente da un individuo A e un effetto di riconoscimento che può essere concepito da questo individuo come conforme alla sua aspettativa (situazione di riconoscimento positivo) o meno (situazione di negazione di riconoscimento). Una prima questione consiste dunque nel determinare se l'effetto di riconoscimento è necessariamente prodotto da un individuo B o da un insieme di individui B, C, D... (come sostengono alcuni autori⁹) o se può anche essere prodotto dalle istituzioni (come sosterrò più avanti).¹⁰ L'aspettativa di riconoscimento può concernere sia l'essere dell'individuo A (che può voler essere riconosciuto nella sua umanità), sia il suo agire (egli può voler essere riconosciuto "per" o "attraverso" i suoi atti). Quanto all'effetto di riconoscimento, presuppone contemporaneamente un atto di identificazione (un'attribuzione d'identità a un individuo o una attribuzione di proprietà ai suoi atti) e una valutazione da parte di altri individui o da principi normativi istituzionalizzati; vedremo che agli effetti di identificazione e di svalorizzazione corrispondono rispettivamente il «riconoscimento sfasato» (*reconnaissance décalée*) e il «riconoscimento svalorizzante» (*reconnaissance dévalorisante*), ossia due tipi distinti di negazione del riconoscimento. È chiaro che le aspettative di riconosci-

⁸ Su questo punto si veda G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la Reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1987; F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999; E. Renault, *Identité et reconnaissance chez Hegel*, in «Kairos», n. 17, 2001.

⁹ H. Ikäheimo, *On the Genus and Species of Recognition*, in «Inquiry», vol. 45, 2002; A. Honneth, *Anerkennung als Ideologie*, in «West End», n. 1, 2004.

¹⁰ Per una discussione più dettagliata si veda E. Renault, *Theory of recognition and critique of institutions*, in «Critical Horizons», in corso di stampa.

mento e gli effetti di riconoscimento sono almeno in parte condizionati, perfino costruiti socialmente, ed è possibile limitarsi a studiarli come effetti sociali derivanti da un approccio puramente descrittivo. Il punto decisivo per una teoria critica della società è determinare se le aspettative di riconoscimento si riducono a delle costruzioni sociali, nel senso in cui non sarebbero altro, per esempio, che gli effetti indiretti dell'interiorizzazione dei ruoli, o se implicano anche un nocciolo più fondamentale. L'idea di riconoscimento designa soltanto dei fatti sociali, o anche delle esigenze normative che permettono di adottare un punto di vista critico su questi fatti sociali?

Quest'ultima ipotesi è difesa da Honneth attraverso una teoria della costituzione intersoggettiva dell'individualità. La tesi a cui approda a partire da Mead e Hegel, è che le aspettative di riconoscimento sono così intimamente legate ai processi di socializzazione da definire le condizioni di un'identità non deformata. Secondo lui, poiché il rapporto positivo con se stessi è intersoggettivamente costituito in rapporti di riconoscimento, è anche intersoggettivamente vulnerabile e in attesa di conferma; la nozione di bisogno di riconoscimento designa questa richiesta di conferma orientata verso gli altri (e verso le istituzioni che ne condizionano il comportamento). La teoria del riconoscimento trova i suoi principi nella distinzione di tre forme di riconoscimento, esplicitate attraverso l'analisi di alcune tappe decisive del processo di socializzazione. Honneth distingue tre forme di riconoscimento (fiducia, diritto, solidarietà) che mette in rapporto con tipi di autorelazione (amore, rispetto e stima) e tre dimensioni di valore nella nostra propria esistenza (il valore dell'individuo in quanto essere affettivo e bisognoso, in quanto essere libero e responsabile, in quanto essere dotato di particolari capacità)¹¹:

Forme di riconoscimento	Relazioni primarie (Amore, amicizia)	Relazioni giuridiche	Comunità di valori (solidarietà)
Auto-relazione pratica	Fiducia in sé	Rispetto di sé	Autostima
Componenti vulnerabili della personalità	Integrità fisica (o psicofisica)	Integrità sociale	«Onore», dignità

Sarebbe erroneo credere che queste forme di riconoscimento abbiano effettiva consistenza solo all'interno delle tre sfere sociali distinte (inti-

¹¹ Per una descrizione più completa delle proprietà di queste tre forme di riconoscimento, si veda A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 157.

mità, spazio pubblico giuridico e politico ed economia). È chiaro infatti che nella famiglia, per esempio, le poste in gioco non riguardano solo la fiducia in sé, ma anche il rispetto di sé e l'autostima. Tuttavia, il modello proposto da Honneth consente di avanzare l'idea che in sfere sociali diverse prevalgono poste in gioco normative specifiche di distinte forme di riconoscimento.¹² Dal momento che tali poste in gioco normative sono anche quelle della giustizia e dell'ingiustizia, le diverse forme di riconoscimento possono essere considerate come in grado di definire specifiche sfere di giustizia.¹³ Per Honneth, l'esperienza dell'ingiustizia trascende il semplice quadro giuridico e morale del rispetto di sé (ingiustizia nel senso giuridico e morale). Essa concerne anche forme di lesione di ciò con cui io identifico il valore sociale delle mie capacità (ingiustizia nel senso di ingiustizia sociale); il problema normativo posto riguarda dunque il rapporto della giustizia in senso stretto e della solidarietà. L'esperienza dell'ingiustizia concerne inoltre l'ambito delle relazioni affettive dell'amore filiale ed erotico, così come l'amicizia; il problema normativo posto concerne dunque il rapporto tra la giustizia e la "cura" (o più in generale di ciò che deriva dal *care*).¹⁴

Perché l'approccio in termini di riconoscimento si impone tanto particolarmente in una riflessione sulla giustizia? E perché tale approccio conduce a privilegiare il punto di vista dell'esperienza dell'ingiustizia su quello delle nostre intuizioni spontanee in materia di giustizia, o ancora dei nostri discorsi di giustificazione? Honneth non lo precisa fino in fondo. Senza dubbio occorre sviluppare a questo proposito l'idea che ciò che è in gioco nelle nostre esperienze morali trascende il modo in cui noi ci rappresentiamo le poste in gioco morali. La mia ipotesi è che un'analisi delle aspettative di riconoscimento permetta di esplicitare tali poste in gioco: infatti, nel sentimento di ingiustizia degli individui sarebbe in gioco proprio la delusione delle aspettative di riconoscimento legate alle tre forme di riconoscimento qui designate, e l'esperienza della negazione di riconoscimento sarebbe il momento in cui queste poste in gioco cominciano a costituire un problema per gli individui.¹⁵

¹² Si veda E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004, pp. 193-94, 207-10.

¹³ Nel senso di sfere sociali caratterizzate dal fatto che vi predominano specifiche esigenze di giustizia, senza peraltro escluderne. Il concetto di «sfera di giustizia» è inteso dunque in un altro senso rispetto a quello attribuitogli da Walzer.

¹⁴ Su tutte queste questioni, si veda A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

¹⁵ E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 28-61, 117-27. Ho egualmente sostenuto in quest'opera che queste tre forme di riconoscimento dovevano essere completate da una considerazione delle esigenze di riconoscimento dell'identità personale che non può essere ridotta unicamente al rapporto positivo con sé (ivi, pp. 247 e sgg.).

L'interesse del modello proposto da Honneth consiste in particolare nella sua capacità di descrivere un insieme di esigenze fondamentali che possono servire a esplicitare il contenuto normativo del sentimento di ingiustizia, e a formulare una definizione allargata della giustizia suscettibile di misurare il valore delle diverse istituzioni. Tuttavia, questo modello è elaborato secondo una posizione filosofica relativamente astratta, che lascia aperta la questione di sapere come le diverse forme di riconoscimento e di lotta di riconoscimento si costruiscono nelle relazioni sociali. In che modo questo approccio filosofico può essere articolato con un'analisi sociologica degli effetti di riconoscimento legati ai differenti ruoli sociali, ai diversi effetti di soggettivazione e alle diverse classificazioni sociali? Sarebbe illusorio pretendere di determinare come una teoria del riconoscimento consente di spiegare sentimenti di ingiustizia e rivendicazioni di giustizia senza rispondere preliminarmente a queste questioni. Ma per rispondere a queste domande, occorre cominciare a considerare il problema generale del rapporto tra aspettative di riconoscimento e riconoscimento istituzionalizzato.

2. *Quali rapporti tra aspettative di riconoscimento e istituzioni?*

A tal proposito, due risposte opposte si fronteggiano; la prima, riduce le aspettative di riconoscimento a effetti istituzionali, la seconda, sostiene che ogni istituzione, per avere validità sociale, deve soddisfare delle aspettative di riconoscimento da essa indipendenti. Tutte e due le risposte sono secondo me unilaterali.

La prima risposta afferma che gli individui sono sempre presi in dei giochi di riconoscimento istituzionali e che, in definitiva, le aspettative di riconoscimento non sono nient'altro che forme di interiorizzazione delle identificazioni sociali. La richiesta di riconoscimento significherebbe voler essere giudicati in base ai modelli sociali attraverso cui si è stati socializzati. Gli autori che si riferiscono a questa interpretazione per sviluppare una critica del riconoscimento, possono far riferimento alla teoria althusseriana del riconoscimento inteso come l'essere interpellati dagli apparati ideologici di Stato (come accade in Butler¹⁶), o ispirarsi alla tesi deleuziana secondo cui il desiderio di riconoscimento è sempre il desiderio che lo schiavo ha di essere riconosciuto dal suo padrone.¹⁷

¹⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere*, ed. it. a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005.

¹⁷ Si veda, per esempio, G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, ed. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 16.

Il punto debole di questa interpretazione consiste nel fatto che difficilmente consente di spiegare perché e come un effetto di riconoscimento possa essere vissuto dagli individui come una negazione di riconoscimento. Non è forse necessario che qualcosa resista alle identificazioni sociali e per ciò sia, almeno parzialmente, irriducibile ad esse affinché emerga il sentimento di essere socialmente disprezzati? I sostenitori di questa interpretazione possiedono sicuramente delle risposte a questa obiezione, ma non è certo che siano sufficienti. Secondo il loro modello, il sentimento di una negazione del riconoscimento proveniente dalle istituzioni, si può spiegare in tre modi: *a)* attraverso trasformazioni delle forme di riconoscimento istituzionali, *b)* attraverso disfunzioni istituzionali, o *c)* attraverso la contraddizione tra diverse forme di riconoscimento. In ognuno di questi casi, le istituzioni producono delle promesse di riconoscimento che in seguito non giungono più a soddisfare. Secondo tali spiegazioni, le istituzioni producono la negazione del riconoscimento solo in termini comparativi. Ma non esistono forse dei modi di riconoscimento istituzionalizzato che non possono mai essere vissuti come forme di riconoscimento totalmente soddisfacente, quali che siano le promesse di riconoscimento istituzionali indipendentemente prodotte? Alcune situazioni sociali non si caratterizzano forse per una negazione di riconoscimento strutturale e non solo comparativo? Tali situazioni non mostrano che le aspettative di riconoscimento non possono essere ridotte all'interiorizzazione di identificazioni sociali? Per argomentare in favore di questa tesi, occorre senza dubbio spingersi su delle situazioni sociali estreme, come quella dei "senza fissa dimora" in condizione di grande precarietà. Sembra che la maggior parte di essi non pervenga mai ad adattarsi completamente a una situazione vissuta come una costante umiliazione, sicché la necessità dell'adattamento a tali situazioni passa attraverso l'attivazione di difese pagate a caro prezzo dal punto di vista psicologico, come l'alcolismo permanente o ciò che si può chiamare il "sacrificio dello psichismo".¹⁸ Se i modi del riconoscimento sono qui insopportabili, non è semplicemente perché contraddicono i modi del riconoscimento legati a una vita passata o le promesse affermate simultaneamente da altre istituzioni, ma anche perché hanno qualcosa di intrinsecamente insopportabile.

Queste costanti permettono di proporre l'idea che le aspettative di riconoscimento esprimono un insieme di bisogni soggettivi fondamentali. Questa idea, giustificata da una teoria intersoggettiva dell'in-

¹⁸ Si troverà una sintesi di tali questioni in E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., cap. 7.

dividualità (ma potrebbe indubbiamente essere fondata altrimenti), può essere legata ad una riflessione sulle istituzioni in tre modi diversi: in forma di ontologia sociale, di teoria dell'evoluzione sociale o di analisi dell'esperienza dell'ingiustizia. Nel quadro di un'ontologia sociale, si partirà dal principio secondo cui un'istituzione non può avere effettività sociale se non a condizione di essere riconosciuta come legittima dagli individui che, con il proprio agire, sostengono e riproducono il suo funzionamento.¹⁹ Si potrà dunque sostenere che la conformità delle istituzioni alle aspettative di riconoscimento fondamentali costituisce la condizione del riconoscimento della legittimità delle istituzioni, pertanto della loro effettività.²⁰ Ma è contestabile che l'effettività sociale derivi solo dall'adesione intersoggettiva (indipendentemente dalle diverse reti funzionali in cui le istituzioni sono prese) ed è dubbia anche l'idea secondo cui l'adesione soggettiva passa soltanto attraverso il riconoscimento della legittimità (ciò non si darebbe perché così difficilmente si può dar conto di tutto ciò che nelle istituzioni rinvia alle maglie del potere e all'ideologia). Sembra più fecondo cercare nelle fondamentali aspettative di riconoscimento una spiegazione delle dinamiche normative in gioco nella trasformazione delle istituzioni. Ma dunque si pone il problema di sapere se in tal modo si può formulare una spiegazione generale dell'evoluzione sociale o se invece si designano i fattori particolari di tale evoluzione. Honneth sostiene il primo corno dell'alternativa. Infatti, per lui, le aspettative fondamentali di riconoscimento definiscono dei «presupposti normativi della vita sociale», nel senso in cui la loro soddisfazione costituisce la condizione *sine qua non* della riproduzione dell'ordine sociale e la loro insoddisfazione implica delle evoluzioni sociali.²¹ A prima vista, Honneth sembra riprendere il principio di ontologia sociale che segue: egli non si accontenta di affermare che aspettative di riconoscimento fondamentali attraversano le relazioni sociali, ma anche che nessun ordine sociale può sussistere se non soddisfa, in un modo o nell'altro, queste aspettative fondamentali. Ma a guardare più da vicino, sembra che nessun ordine sociale soddisfi fino in fondo tali aspettative e che la teoria del riconoscimento conduce all'idea secondo cui le istituzioni sono prese in un movimento di evoluzione sociale che è quello della razionalizzazione morale attivata dalle aspettative di riconoscimento fondamentali. A mio avviso, le

¹⁹ Per una difesa di questo principio, si veda in particolare J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. di A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

²⁰ Si veda H. Ikäheimo, *op. cit.*

²¹ N. Fraser-A. Honneth, *op. cit.*, pp. 217-24, 280-85.

aspettative di riconoscimento fondamentali non possono essere considerate, propriamente parlando, né come presupposti di integrazione sociale (esse consistono in aspettative che possono essere soddisfatte anche in forme di società disintegrate), né come vincoli che impongono spontaneamente una dinamica di razionalizzazione morale delle società (il bisogno di riconoscimento può assumere forme mostruose anche su scala sociale). Tuttavia, non bisognerebbe concludere che le aspettative di riconoscimento sono del tutto indeterminate quanto a modalità della loro soddisfazione. Si ritornerebbe allora al primo modello e alle sue aporie.

Sembra dunque necessario mantenere la tesi secondo cui il concetto di riconoscimento definisce un insieme di aspettative fondamentali: esiste certamente qualcosa che non è istituito nel riconoscimento poiché il bisogno di riconoscimento può restare insoddisfatto nelle istituzioni e così spingere alla loro trasformazione. Ma da una parte, questo fattore di evoluzione sociale, non basta a forgiare una teoria globale dell'evoluzione sociale dato che il mondo delle istituzioni non è governato soltanto da aspettative normative, ma anche da relazioni funzionali. D'altra parte, il bisogno di riconoscimento non esiste mai allo stato puro e le relazioni di riconoscimento devono sempre essere interpretate dal punto di vista degli effetti che le istituzioni producono sulle aspettative di riconoscimento, sicché non c'è alcuna ragione per pensare che i conflitti di riconoscimento indirizzino necessariamente l'evoluzione sociale verso una razionalizzazione morale. Tenterò ora di descrivere più precisamente il modo in cui le istituzioni intervengono nella produzione sociale del riconoscimento.

3. *Gli effetti istituzionali di riconoscimento*

Come Nancy Fraser sottolinea, poiché le istituzioni incarnano degli schemi normativi, producono effetti di riconoscimento positivo e di negazione di riconoscimento, distinguendo gli individui a seconda della loro corrispondenza o meno a condizioni definite da questi schemi. Ma occorre aggiungere che le istituzioni mobilitano diversi tipi di principi normativi. Questi producono diversi effetti di identificazione e di valutazione che inducono a diverse forme di negazione del riconoscimento. Le istituzioni attribuiscono sempre una funzione alle regole di interazione, per cui gli individui sono identificati attraverso il *medium* dei ruoli e valutati in funzione del valore sociale delle attività e della loro capacità di sostenere il ruolo. Talvolta, esse fanno ugualmente giocare un ruolo a delle norme (a definizioni di ciò che devono essere il comportamento e l'orientamento della sogget-

tività) e a delle identità collettive (a modalità di autodefinizione legittima) che articolano identificazione e valutazione secondo diverse forme. È innegabile che seguire una regola, tentare di conformarsi a delle norme e appropriarsi delle identità costituiscono tre cose diverse. Ma è anche incontestabile che questi tre tipi di principi normativi – la regola, la norma e l'identità – producono forme specifiche di riconoscimento positivo e di negazione di riconoscimento.²²

Vettori istituzionali	Identificazione e valutazione del partner di azione	Mobilizzazione delle soggettività	Costruzione identitaria nella socializzazione
Generi di negazione di riconoscimento	Riconoscimento spregiativo:	Riconoscimento sfasato:	Riconoscimento insoddisfacente:
Specie di negazione di riconoscimento	Svalorizzante Discreditante Stigmatizzante	Misriconoscimento Invisibilità Ipervisibilità	Instabile Lacerante

Quali sono dunque gli effetti di riconoscimento propri delle regole di interazione? Se queste ultime hanno un'influenza diretta sulle relazioni di riconoscimento, è perché condizionano il modo in cui gli individui si comportano gli uni rispetto agli altri. Contrariamente alle regole tecniche d'azione, quelle d'interazione presuppongono una qualificazione dell'agente, una qualificazione dell'azione e un contesto d'azione in cui gli altri intervengono. Esse implicano dunque la possibilità di una identificazione e di una valutazione differenziate dei *partner* d'interazione (si pensi, per esempio, alla relazione docente-allievo-lezione nelle istituzioni scolastiche e universitarie).²³ Il tipo di negazione di riconoscimento legato a questo primo tipo di effetto istituzionale può essere chiamato "riconoscimento spregiativo" (*reconnaissance dépréciative*). Questo disprezzo può assumere tre forme. 1) In primo luogo, può assumere la forma del "riconoscimento svalorizzante" (*reconnaissance dévalorisante*) (il riconoscimento di un individuo come *partner* subordinato in un contesto di azione gerarchizzato; di ciò si potrebbe fornire degli esempi in tutte le relazioni di lavoro segnate dalla differenza di classe, di genere e di razza; tipo di disprezzo che, più generalmente, corrisponde al tipo

²² Riprendo qui un'analisi sviluppata in E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., cap. 3.

²³ Si veda a questo proposito V. Descombes, *Les institutions du sens*, Minuit, Paris 1998, pp. 297-98 (trad. it. di M. G. Botti, *Le istituzioni del senso*, Marietti, Milano, in corso di stampa) da cui riprendo questa tesi e l'esempio che la illustra.

di razzismo colonialista e paternalista al quale Fanon riconduceva il «complesso di inferiorità del Nero»²⁴); 2) in secondo luogo, può assumere la forma del “discredito” (*disqualification*) (il riconoscimento di un individuo che non soddisfa i criteri per essere un *partner* di azione, quale che sia il contesto di azione; per esempio, un “giovane” immigrato all’entrata di un *night club*); 3) infine, esso può assumere la forma della “stigmatizzazione” (*stigmatization*) (il riconoscimento di un individuo come agente di azioni nocive o condannabili; giudizio di cui sono per eccellenza vittime i gitani, un po’ ovunque in Europa, ancora oggi).

Le norme sociali, in quanto solidali con un certo tipo di mobilitazione delle soggettività, definiscono anch’esse delle specifiche forme di riconoscimento. Infatti, le istituzioni non richiedono agli individui soltanto di conformarsi a delle regole di interazione, ma presuppongono anche dei modi determinati di presentazione di sé e di investimento soggettivo attraverso cui gli individui sono identificati come autentici *partner* d’interazione. Gli effetti di soggettivazione che ne risultano sono collegati a un nuovo tipo di negazione del riconoscimento, in cui è decisiva la questione dell’identificazione più che quella della valutazione. Si potrebbe chiamare questo tipo di negazione del riconoscimento, “riconoscimento sfasato” (*reconnaissance décalée*). Anche questa negazione di riconoscimento assume due forme: il misconoscimento (*méconnaissance*) e l’invisibilità. 1) Nelle istituzioni che riconoscono solo gli individui che si sforzano di aderire il più possibile a un ruolo sociale determinato, la negazione del riconoscimento assume la forma del misconoscimento (nel caso in cui gli individui sono costretti a interpretare dei ruoli in cui non possono identificarsi, o quando si domanda loro di sacrificare la propria identità, come accade a dei salariati di origine magrebina cui si chiede, nei *call center*, di usare un nome «francese» durante le conversazioni telefoniche); 2) l’invisibilità per coloro che non corrispondono al modo socialmente valorizzato di presentazione di sé (è esattamente il caso del tipo di razzismo tematizzato da Ralph Ellison nel romanzo *Unvisible Man*)²⁵. Dire che l’invisibilità può essere vissuta come una negazione di riconoscimento non significa che ogni invisibilità rappresenta un’ingiustizia; l’invisibilità può infatti costituire una proiezione rivendicata e la condizione di uno spazio di libertà. Peraltro,

²⁴ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996.

²⁵ Sul concetto di invisibilità, si veda A. Honneth, *Unsichtbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

se è vero che la visibilità è sempre richiesta per il riconoscimento, alcune forme specifiche di visibilità equivalgono a una negazione di riconoscimento. È il caso di ciò che si può chiamare ipervisibilità o eccesso di visibilità, essendo questo una delle conseguenze possibili di una inadeguatezza alle forme istituzionali di identificazione: è il caso ben descritto in *Cercando rispetto*, di Philippe Bourgois, nel capitolo che tratta della sfasatura di abitudini dei giovani portoricani di Harlem East nelle società di servizi del centro di New-York.²⁶ Ma l'eccesso di visibilità può anche essere una conseguenza di un disprezzo stigmatizzante: è il caso che corrisponde al tipo di razzismo descritto da Fanon nel capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* intitolato «L'esperienza vissuta del nero», razzismo destinato a oscillare tra invisibilità e ipervisibilità.

Un terzo tipo di effetto istituzionale riguarda la costituzione dell'identità. Le diverse fasi della socializzazione possono così essere interpretate come lo svolgimento di un processo nel corso del quale l'individuo si appropria di nuove identità. La funzione specifica del riconoscimento all'interno di tale processo, consente di identificare un nuovo tipo di negazione di riconoscimento che noi chiameremo: "riconoscimento insoddisfacente" (*reconnaissance insatisfaisante*). Infatti, in una società determinata, le diverse istituzioni possono produrre degli effetti di soggettivazione che impediscono agli individui di identificarsi completamente nei differenti ruoli, e alle diverse valutazioni associate, con cui tentano nondimeno di farsi riconoscere dalla società. In tal caso, non si tratta più soltanto del fatto che l'individuo non perviene a far riconoscere il modo in cui interpreta i ruoli che assume (misconoscimento). I diversi ruoli si sovrappongono in lui senza costituire l'oggetto di una sufficiente appropriazione soggettiva; ne va dello stesso riconoscimento che si esprime in essi: gli effetti sociali di riconoscimento non incontrano più le aspettative di riconoscimento individuale richieste perché questo sia vissuto come positivo.

Una tale negazione di riconoscimento può assumere due forme. La prima è il "riconoscimento instabile" (*reconnaissance instable*), che corrisponde a una situazione in cui l'individuo oscilla tra diversi ruoli sociali senza pervenire a unificarli in una narrazione (*récit*) coerente: egli non perviene a dare un senso soddisfacente alla sua esistenza. È la situazione che Richard Sennett ha tentato di mostrare come

²⁶ Ph. Bourgois, *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, ed. it. a cura di A. De Giorgi, DeriveApprodi, Roma 2005.

corrispondente a quella dei nuovi salariati del capitalismo flessibile: «Le condizioni della nuova economia si alimentano di esperienze che vanno alla deriva nel tempo, da un posto all'altro, da un lavoro all'altro. [...] il capitalismo a breve termine minaccia [...] quei tratti del carattere che legano gli esseri umani tra di loro e li dotano di una personalità sostenibile»²⁷. Il riconoscimento insoddisfacente può anche assumere la forma di un "riconoscimento lacerante" (*reconnaissance déchirante*), nel caso in cui un contesto istituzionale rende possibile delle identificazioni forti, ma incompatibili. Il riconoscimento è lacerante quando, sin dalla socializzazione primaria, gli individui sono presi in dispositivi istituzionali poco compatibili (si cerca talvolta l'illustrazione di una tale problematica nella situazione dei giovani immigrati di seconda o terza generazione che difficilmente giungono a unificare i codici culturali familiari e quelli della scuola, un modello che riscopre le analisi che Fanon consacrava alla sovrapposizione contraddittoria delle identità bianca e nera nel Nero).

La tipologia degli effetti di riconoscimento fornisce un quadro analitico che consente di render conto della diversità delle rivendicazioni di riconoscimento. Permette anche di dar conto della loro complessità. Ma occorre far intervenire altri fattori per spiegare il modo in cui gli individui possono reagire alla negazione del riconoscimento.

4. Negazione del riconoscimento e rivendicazioni di riconoscimento

Se si accetta di porre i problemi a partire dal concetto di riconoscimento sopra esposto, sarà possibile parlare di negazione del riconoscimento solo nel caso di un effetto di riconoscimento che non corrisponde a una aspettativa di riconoscimento individuale. Costituirà un problema, dunque, determinare come valutare il significato delle sfasature tra le aspettative individuali e gli effetti sociali e come formulare delle diagnosi sociali su questa base. Il problema deriva da una parte dal fatto che le aspettative di riconoscimento individuali sono condizionate da tre tipi di fattori difficilmente decifrabili: *a*) le aspettative di riconoscimento fondamentali (se si ammette la loro esistenza), *b*) i fattori psicologici che possono condurre, per esempio, a una iperdipendenza dal riconoscimento, *c*) le regole, le norme e le identità sociali interiorizzate. D'altra parte, dal fatto che gli effetti di riconoscimento istituzionalizzati passano il più delle volte attraverso comportamenti individuali. Si pone dunque la questione di sapere se

²⁷ R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. it. di M. Tavano, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 24-25.

tali comportamenti esprimono il funzionamento normale dell'istituzione o le sue disfunzioni, o perfino la sua crisi.

Ma il problema riguarda anche il fatto che le aspettative di riconoscimento esplicite non corrispondono necessariamente alle logiche di riconoscimento che si esprimono nei comportamenti pratici. Le aspettative di riconoscimento che attraversano le interazioni restano generalmente non tematizzate e, il più delle volte, l'individuo le tematizza in seguito a una esperienza negativa. Una delle caratteristiche dell'esperienza negativa della negazione di riconoscimento è proprio di promuovere simili dinamiche di esplicitazione, nelle quali gli schemi normativi contenuti nei comportamenti possono giungere espressamente alla coscienza ed essere integrati con rivendicazioni di riconoscimento. Ma è anche possibile che la domanda di riconoscimento espressa, anche in seguito all'esperienza di negazione di riconoscimento, non corrisponda esattamente alla logica dei comportamenti, che rimangono governati da modelli normativi inconsci o non ancora espliciti. Una ricerca in corso di sociologia del lavoro consente di mostrare questo punto. Questa ricerca verte su lotte di riconoscimento dei salariati delle imprese bancarie. Essa mostra come talvolta accade che i salariati dichiarino che l'unico riconoscimento che interessa loro è quello dei loro pari, quando un'analisi approfondita dei loro discorsi (così come emergono da interviste specifiche) mostra che il riconoscimento dei loro superiori importa loro altrettanto, se non di più.²⁸

La complessità della negazione del riconoscimento pone anche il problema della diversità delle rivendicazioni di riconoscimento. Spesso accade che è contro un insieme di diverse negazioni di riconoscimento che alcuni gruppi sociali si ribellano e lottano; è il caso per esempio di tutte le situazioni in cui l'ineguaglianza sociale (identificazione come inferiore nell'interazione, o riconoscimento svalorizzante) si sovrappone a forme di dominio culturale (operanti attraverso stigmatizzazione, misconoscimento o invisibilità)²⁹: situazioni note a tutti i popoli indigeni costretti a subire il «colonialismo interno»³⁰ e alla maggior parte delle popolazioni emerse da un'immigrazione economica. In tali situazioni, non è sempre agevole determinare il rispettivo peso delle diverse motivazioni e rivendicazioni,

²⁸ H. Kocyba, *Ricerca in corso*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.

²⁹ Situazioni a cui si applica per eccellenza il dualismo prospettivista di N. Fraser, *op. cit.*

³⁰ Sulla problematica del colonialismo interno, si veda per esempio D. Invision, P. Patton, W. Sanders, *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, CUP, Cambridge 2000.

d'altronde è possibile che, per delle ragioni strategiche, la rivendicazione di alcune forme di riconoscimento ne maschera altre.

Peraltro, le rivendicazioni di riconoscimento possono assumere forme diverse. Le lotte dirette contro la negazione del riconoscimento possono mirare al riconoscimento da parte di un gruppo economicamente o culturalmente opposto, secondo una logica che è dunque consensuale, ma possono anche svilupparsi in un orizzonte puramente agonistico. Per distinguere queste due forme di lotta, propongo di parlare di lotta "per" il riconoscimento e di lotta "di" riconoscimento. Le lotte degli infermieri nel corso degli anni Novanta in Francia, miravano a far sì che il valore sociale del loro lavoro fosse riconosciuto, contemporaneamente, dai medici, gruppo sociale dominante all'interno dell'istituzione ospedaliera, e più in generale, dall'insieme della società. Esse esemplificano il caso di una lotta per il riconoscimento. Ma la lotta contro la negazione del riconoscimento non assume necessariamente la forma di una lotta per il riconoscimento da parte di altri individui o di altri gruppi sociali, può ugualmente assumere la forma di una lotta contro i fattori che provocano la negazione del riconoscimento, sia che si tratti di fattori istituzionali o di individui attraverso cui passano insopportabili effetti di riconoscimento. Si noterà d'altronde che Hegel preferisce parlare di «lotta di riconoscimento» (*Kampf des Anerkennens*) piuttosto che di «lotta per il riconoscimento» (*Kampf um Anerkennung*).³¹ È infatti una caratteristica della negazione del riconoscimento che possa condurre a tentare di distruggere i fattori della negazione di riconoscimento con differenti mezzi, tra cui è compresa la lotta per la morte, come Hegel sottolineava nella *Fenomenologia dello spirito*.³²

³¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1975, §§ 430-435. I termini di lotta per il riconoscimento e di lotta di riconoscimento sono assenti nella *Fenomenologia dello spirito*.

³² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933, cap. IV-A. Le lotte di riconoscimento possono essere segnate dalla distinzione tra «loro» e «noi» tanto nella loro logica (esse si concepiscono come la costruzione nella lotta di un «noi» opposto a «loro»), quanto dai loro destinatari (esse mirano al conflitto per produrre degli effetti di riconoscimento nel gruppo del «noi» e non il riconoscimento da «loro») e dai loro obiettivi (una trasformazione sociale che permette di modificare i rapporti di riconoscimento tra i gruppi, più che il riconoscimento del gruppo come tale). Nel contesto francese, si potrebbe senza dubbio collegare questa logica rivendicativa a una delle forme di organizzazione politica tra le più originali, e anche tra le più radicali, delle popolazioni emerse dall'immigrazione. Il *MIB, Mouvement pour l'immigration et la banlieue* (Movimento per l'immigrazione e la periferia), si definisce per esempio come un movimento di resistenza alle forme di riproduzione del colonialismo all'interno del territorio francese, e si ispira al modello delle *Black Panthers*. Questo movimento ha la funzione di intervenire nei quartieri, in seguito alle violenze poliziesche, al fine di sostituire alla sommossa, che sembra spontaneamente la soluzione più logica, una contestazione politica organizzata, sotto forma di associazioni locali (a tal proposito, si veda la rubrica *Chantiers* coordinata da F. Jobard,

Infine, le rivendicazioni di riconoscimento possono avere degli statuti differenti. Il riconoscimento può costituire il cuore di una rivendicazione, ma può anche avere una funzione soltanto strategica. Infatti, dei gruppi sociali possono cercare di essere riconosciuti attraverso principi normativi che per loro non costituiscono altro che un'arma da combattimento per migliorare la propria posizione nella società. Uno studio sociologico in corso analizza l'offerta di donazione di sangue³³ da parte di una associazione di immigrati tedeschi, originari della Turchia e principalmente mussulmani, destinata alla Croce Rossa. La Croce Rossa è il destinatario di questa richiesta sia in ragione del suo peso simbolico (cristiana, essa è il simbolo di un riconoscimento tedesco), sia in ragione dell'universalità proclamata nei suoi statuti (tutti devono essere curati quali che siano le loro origini e le loro religioni). L'analisi della situazione mostra che l'associazione di immigrati è perfettamente cosciente delle reticenze della Croce Rossa nei confronti del «sangue turco», ed è anche questa coscienza che la porta a condurre la lotta simbolica su questo fronte. Qui abbiamo l'esempio di una percezione chiara della parzialità della rivendicazione universale; l'obiettivo politico non è di dare un nuovo significato alle dichiarazioni universali adeguandole alla loro autoproclamata altezza. Si tratta soltanto di utilizzare l'universalismo di facciata della Croce Rossa per obbligarla a riconoscere il «sangue turco» come valido, e così beneficiare del prestigio simbolico della Croce Rossa per migliorarne l'importanza nella società.

Se adottassimo esclusivamente la teoria di Bourdieu, la questione del riconoscimento si ridurrebbe al conflitto che oppone i gruppi per imporre la propria visione del mondo e le lotte di riconoscimento avrebbero, in definitiva, solo una funzione strategica; ma ci sono molte ragioni per pensare che l'identità degli individui comporta anche un

«Vacarme», n. 21, Automne 2002, disponibile su <http://www.vacarme.eu.org/article60.html#21>). A prima vista, la logica di questo movimento sembra semplicemente quella di una doppia inversione dello stigma: affermare l'origine immigrata come un valore, affermare l'appartenenza alla periferia come un valore; quando l'una e l'altra simbolizzano l'esclusione sociale. Ma l'inversione dello stigma è costitutiva di una politica dell'identità che si colloca in un progetto più vasto. L'inversione dello stigma fa parte di un progetto di riappropriazione spaziale (tramite le associazioni di quartiere) e storico (mediante l'iscrizione nella storia del colonialismo francese) nel quadro di un lavoro politico di costruzione di una identità collettiva. Qui, ancora, la lotta per l'autodefinizione è parte integrante di un progetto politico. Contrariamente alla rivendicazione dei *sans-papier*, per esempio, la rivendicazione non mira qui a un obiettivo consensuale del tipo: essere riconosciuti come dotati di una eguale umanità, quand'anche immigrati. La politica del riconoscimento resta qui agonistica: si tratta di riconoscersi come vittime di un dominio strutturale (post-colonialismo) e come avversari dell'ordine sociale che riproduce la negazione del riconoscimento di generazione in generazione, in seno a una stessa lotta collettiva.

³³ F. Sutterlüty, *Ricerca in corso*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.

contenuto normativo che non può essere interpretato in un senso puramente strategico.³⁴ Se adottassimo esclusivamente il modello elaborato da Nancy Fraser, bisognerebbe riservare i riferimenti al riconoscimento per le rivendicazioni relative allo statuto dei gruppi sociali e limitarsi a una stretta opposizione tra riconoscimento e distribuzione; ma ci sono molte ragioni per pensare che i problemi di distribuzione sono anche vissuti come dei problemi di riconoscimento dagli individui e che l'esperienza dell'ingiustizia è in generale un'esperienza della negazione del riconoscimento. Se adottassimo esclusivamente la versione classica della teoria di Honneth, bisognerebbe identificare tutte le lotte contro la negazione del riconoscimento con delle lotte per il riconoscimento; ma, come abbiamo visto, occorre distinguere lotte di riconoscimento e lotte per il riconoscimento. In definitiva, l'analisi delle rivendicazioni di riconoscimento deve far intervenire l'insieme delle distinzioni che sono state presentate per evitare le analisi unilaterali il cui prezzo sarebbe tanto la semplificazione teorica quanto l'ignoranza del loro contenuto politico specifico.

5. *Negazione del riconoscimento e sentimento dell'ingiustizia*

Senza le distinzioni relative ai diversi effetti istituzionali del riconoscimento, la teoria del riconoscimento è costretta a chiudersi in una posizione classicamente filosofica; in tal modo può difficilmente pretendere di prolungare il programma iniziale della Teoria critica. Questo infatti poggiava su una definizione della filosofia sociale intesa come programma teorico-politico, il che comportava una forte dimensione interdisciplinare e una stretta connessione con dinamiche di trasformazione sociale emancipatrici. Sembra chiaro che una teoria del riconoscimento interpretata come filosofia sociale può costituire l'oggetto di diversi usi teorici e politici, ma sembra altrettanto chiaro che essa non può essere considerata come una teoria globale della società (non può produrre, con i propri mezzi concettuali, né una teoria del potere né una teoria delle strutture sociali).³⁵ Interpretandola come teoria locale, si pone la questione del suo ambito d'applicazione pertinente. Ho sostenuto che essa non doveva essere compresa né

³⁴ A. Honneth, "Die zerissene Welt der symbolischen Formen. Zur kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus", in *Die zerissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

³⁵ Su questo punto, e sulla critica interna di Honneth che ne deriva, si veda J.-P. Deranty, *Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance*, in «Actuel Marx», n. 38, 2005; E. Renault, "Dans quelle mesure la théorie de la reconnaissance peut-elle prétendre poursuivre le programme initial de la théorie critique?", in A. Caillé-Ch. Lazzeri, *Actes du colloque: La reconnaissance aujourd'hui*, di prossima pubblicazione.

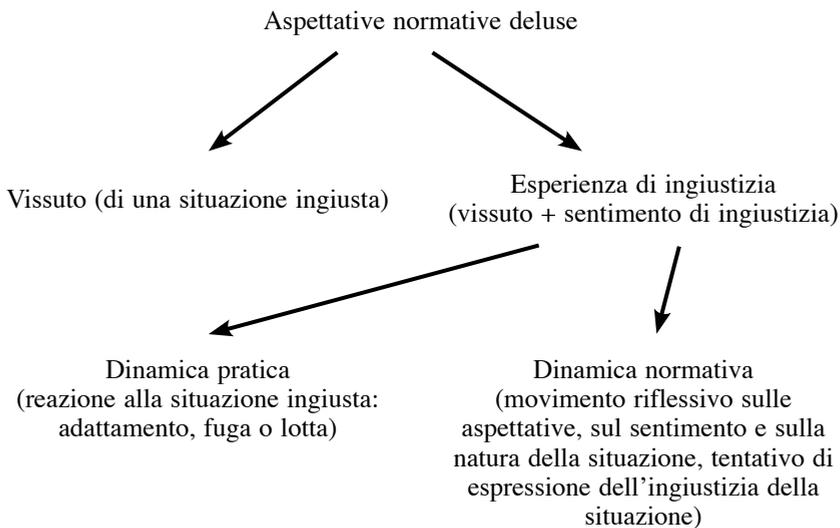
come un'ontologia sociale né come una teoria dell'evoluzione sociale. Mi sembra invece che possa essere interpretata come una teoria dell'esperienza dell'ingiustizia (esperienza dell'ingiustizia e non le cause dell'ingiustizia che presuppongono una teoria del potere e delle strutture sociali). La teoria del riconoscimento può dunque trarre profitto dalla sua collocazione interdisciplinare per produrre degli effetti di spostamento teorico tanto in relazione al discorso filosofico quanto in relazione al discorso sociologico.

Le teorie (filosofiche) della giustizia tendono a ridurre il sentimento di ingiustizia: *a*) a un dato affettivo incoativo che spetta poi alla riflessione individuale o collettiva "informare" razionalmente; *b*) alla sensibilizzazione di principi formulati dalla riflessione razionale indipendentemente dal sentimento. I sociologi dell'ingiustizia tentano di sottolineare che *c*) il sentimento di ingiustizia dipende sempre da principi di giustizia determinati e da procedure di riconoscimento dell'ingiustizia che hanno validità in particolari contesti sociali; *d*) così come le emozioni non sono dissociabili dalle credenze, il sentimento dell'ingiustizia esprime dei giudizi di valore socialmente costituiti (non soltanto relativi alla giustizia) e ha valore, come questi giudizi, non appena viene espresso; *e*) il sentimento di ingiustizia rimanda anche alla questione delle emozioni, che gli attori sociali devono imparare a produrre e a esprimere, adeguate al contesto. In tutti i casi, il sentimento di ingiustizia è fondamentalmente improduttivo nella misura in cui appare o come un dato informe o come un dato strutturato da credenze, da procedure e da competenze su cui non ha alcun effetto. La teoria del riconoscimento consente, al contrario, di avvanzar l'ipotesi di una produttività del sentimento d'ingiustizia. Come ha spiegato Dewey, le emozioni possono essere interpretate come il risultato di aspettative deluse³⁶ e la teoria del riconoscimento consente di esplicitare le aspettative la cui insoddisfazione può, in determinate circostanze, dar luogo al sentimento di ingiustizia. Un tale approccio è interessante perché mostra come queste aspettative coinvolgono il sentimento di ingiustizia in due tipi di dinamiche: la dinamica pratica di adattamento, di fuga o di lotta contro l'ingiustizia (al fine di soddisfare le aspettative deluse) e quella che chiamo una dinamica normativa di esplicitazione dell'ingiustizia della situazione e di formulazione delle rivendicazioni che accompagna la lotta pratica contro l'ingiustizia.

Proponendo un approccio dinamico del sentimento di ingiustizia, cerco di sottolineare contemporaneamente che esso è intrinsecamente

³⁶ J. Dewey, *The theory of emotions*, in *The Early Works 1882-1898*, vol. 4 1893-1894, Southern Illinois University Press, London-Amsterdam 1971, pp. 152-88.

plasmato da alcune esigenze e che il peso di queste esigenze incide sul destino di questo sentimento, quale che sia, peraltro, la sua evoluzione (adattamento autodistruttivo dell'individuo alle situazioni vissute come ingiuste, cessazione del sentimento di ingiustizia relativo alla particolare situazione, fuga o lotta contro la situazione). È certo che tali esigenze sono presenti in modo assai indeterminato, ma nondimeno hanno un'efficacia pratica (perché conducono a processi di adattamento, di fuga o di lotta) e uno specifico potenziale cognitivo (perché pongono il problema della valutazione dei propri sentimenti di ingiustizia, della situazione e dei principi che la giustificano). È chiaro, peraltro, che la dinamica pratica e la dinamica normativa sono strettamente interdipendenti: da una parte, la scelta dell'adattamento, della fuga o della lotta dipende da interpretazioni differenziate del valore del sentimento e della natura della situazione, dall'altra la dinamica di lotta promuove essa stessa dei particolari processi cognitivi.



I particolari effetti cognitivi associati a una dinamica pratica di lotta discendono dallo sviluppo di ciò che si può chiamare una "dinamica rivendicativa". Che sia possibile attribuire alle rivendicazioni una certa produttività, anch'essa destinata a svilupparsi in diverse forme, è ciò che una tipologia delle forme di ingiustizia consente di illustrare. Parlare di rivendicazione equivale a parlare di un certo modo di esprimere l'ingiustizia della situazione. Un tipo di espressione può manifestamente assumere tre forme diverse: a) in un primo caso,

l'insoddisfazione delle aspettative può esprimersi in termini di violazione di un principio istituito di giustizia (modello della giustificazione); *b*) in un secondo caso, può esprimersi come rifiuto di una interpretazione restrittiva di un principio istituito di giustizia (modello della «discordia»³⁷); *c*) in un terzo caso, deve esigere la trasformazione dei principi istituiti di giustizia (modello del «torto»³⁸). Nel primo caso, l'esperienza dell'ingiustizia mette in moto una dinamica normativa che conduce a utilizzare i principi della giustizia socialmente istituiti per esprimere l'ingiustizia della situazione (si ha questo caso quando l'ingiustizia deriva dalla violazione di un principio morale o giuridico, anzi, di un principio di giustificazione tacitamente ammesso dai *partner* di interazione). In questo caso si dà una rivendicazione senza che si possa considerare la rivendicazione come il risultato di una dinamica normativa; infatti, l'espressione della rivendicazione è immediatamente adeguata. Ciò non è più vero nel secondo caso, in cui l'espressione dell'ingiustizia della situazione presuppone la modifica del senso comunemente associato a un principio di giustizia socialmente istituito (come per esempio quando l'ingiustizia della situazione riguarda l'interpretazione di un principio ritenuta restrittiva, come il diritto di voto, il diritto al lavoro, il diritto all'alloggio). Lo è ancora meno nel terzo caso, dove i principi di giustizia vengono meno, sicché l'espressione rivendicativa passa attraverso l'elaborazione di nuove concezioni della giustizia.

È noto il significato che Lyotard dava ai concetti di «dissidio» (*dif-férend*) e di «torto». A differenza del litigio, il dissidio designa per lui il conflitto che non può essere risolto tramite una regola disponibile, e il torto risulta dall'ingiustizia subita da una parte in conseguenza dell'applicazione di una regola che non dà conto della sua rivendicazione.³⁹ Il litigio definisce dunque i querelanti che hanno il relativo privilegio di poter esigere la riparazione dell'ingiustizia da loro subita enunciando la regola che è stata violata. Le infrazioni al diritto del lavoro ne forniscono una esemplificazione. Il torto, al contrario, definisce le vittime che sono prive dei mezzi per testimoniare l'ingi-

³⁷ J. Rancière, *La méésentente*, Galilée, Paris 1995. [Traduciamo *mésentente* con il termine «discordia», N.d.T.]

³⁸ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

³⁹ Ivi, p. 11.

stizia subita.⁴⁰ La situazione di lavoro fornisce ugualmente l'esemplificazione, ma questa volta nel caso in cui l'esperienza dell'ingiustizia deriva dall'esecuzione del contratto di lavoro in conformità al diritto del lavoro. Riferendosi alla concezione marxiana dello sfruttamento come estorsione di plusvalore, Lyotard fa l'esempio del lavoro salariato in cui la simmetria del contratto di lavoro (contratto tra due persone giuridiche dotate di uguali diritti) impedisce al salariato di far valere ciò che egli vive come una ingiustizia (il pluslavoro imposto dal datore di lavoro e il suo seguito di soprusi), pena il suo annullarsi come soggetto di diritto che ha liberamente stipulato un contratto con il suo datore di lavoro.⁴¹ In una tale situazione, il salariato che vive lo sfruttamento come un'ingiustizia è sprovvisto del linguaggio normativo che gli consente di descrivere lo sfruttamento come un'ingiustizia, egli prova ciò che Lyotard definisce come la condizione di «vittima» e che Spivak preferirà designare attraverso la nozione di «subalterno»⁴². Per Lyotard, che pensa il concetto di torto soprattutto in riferimento ai campi di concentrazione, l'esperienza del torto è in sé improduttiva, ed è compito del filosofo, del poeta o del teorico della politica, di produrre il linguaggio che possa consentire a coloro che subiscono il torto di uscire dal silenzio: «Il gioco di una letteratura, di una filosofia e forse di una politica consiste appunto nel testimoniare dei dissidi trovando loro degli idiomi»⁴³. Mi sembra, al contrario, che l'esperienza vissuta del torto può essere produttiva in un doppio senso. Essa possiede uno specifico contenuto cognitivo nella misura in cui fa vedere i principi in un altro modo. In questo tipo di esperienza negativa, è proprio la coscienza della giustizia stessa che viene modificata, perché i principi in precedenza giudicati legittimi (per esempio i principi del diritto salariale) non possono più pretendere una perfetta legittimità. D'altra parte, l'esperienza del torto può essere produttiva nel senso in cui può esigere nuove definizioni, o trasformazioni, dei principi di giustizia socialmente validi che perdono, in questa esperienza, la propria legittimità. L'esempio del lavoro espropriato va, del resto, in questo senso: il salariato che

⁴⁰ Ivi, p. 21: «Un torto sarebbe questo: un danno accompagnato dalla perdita di mezzi di provare il danno. È il caso della vittima privata della vita, o di tutte le libertà, o di quella di professare pubblicamente le proprie idee e opinioni, o semplicemente del diritto di testimoniare del danno subito, o, più semplicemente ancora, è il caso in cui la frase della testimonianza viene privata di ogni autorità».

⁴¹ Ivi, p. 26.

⁴² G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson-L. Grossberg (eds.), *Marxism and The Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, pp. 271-313.

⁴³ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 30.

avverte l'ingiustizia della situazione cerca talvolta di esprimerla e di elaborare una concezione alternativa della giustizia; l'idea di socialismo ha designato, nel XIX secolo, la sintesi di questi sforzi. Le situazioni in cui il dominio di classe è rafforzato da quello di genere e di razza (o di casta), forniscono ugualmente l'esempio di un'esperienza del torto sempre in procinto di innescare tali dinamiche critiche.⁴⁴

Questi rilievi incidono anche sulla questione sociologica della costruzione sociale del sentimento dell'ingiustizia e sulla sua costituzione come modo di espressione legittima. Mi sembra che un approccio centrato sulla relatività contestuale dei principi e delle procedure costitutive del sentimento dell'ingiustizia e dei suoi modi di espressione, consente soprattutto di dar conto delle prime due forme dell'esperienza dell'ingiustizia, ma rischia di mancare un aspetto fondamentale della terza forma dell'esperienza dell'ingiustizia. In un certo modo, l'esperienza del torto è quella dello scacco del sapere normativo istituzionalizzato e dei modi legittimi di espressione delle tensioni dell'azione e delle esperienze; è quella della difficoltà provata dai subalterni nell'esprimere le poste in gioco di un'esperienza nel vocabolario normativo istituzionalizzato. Se delle esperienze di questo tipo sono possibili, è perché avviene qualcosa nell'esperienza dell'ingiustizia che non dipende esclusivamente dal sapere normativo istituzionalizzato e dalle competenze sociali a esso associate; è perché ciò che è in gioco nell'esperienza eccede ciò la società dice di essa costituendola come oggetto legittimo. La specificità dell'esperienza del torto ci riporta in definitiva a una delle questioni più generali di una teoria critica della società: la critica deve cercare i suoi criteri nel linguaggio normativo di una società (concezione internalista della critica e della giustificazione), o deve riferirsi a dei criteri esterni (concezione externalista)? Senza dubbio occorre ammettere in generale, seguendo Wittgenstein, che ogni linguaggio fa parte di una forma di vita e che ogni forma di vita è strettamente legata a giochi linguistici determinati. I giochi linguistici relativi alla giustizia e alla giustificazione sono un mezzo privilegiato per esprimere le tensioni che sorgono dalle nostre interazioni con gli altri e con le istituzioni. Ma senza dubbio occorre anche riconoscere, con Hegel, che le forme di vita non contengono sempre il linguaggio normativo suscettibile di consentire agli individui di trovare delle soluzioni alle tensioni che attraversano la loro esperienza sociale, e che il linguaggio che consente di esprimerle in modo soddisfacente ai loro occhi, è anch'esso

⁴⁴ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di P. Calefato, Melteni, Roma 2004.

talvolta manchevole.⁴⁵ Cercando di elaborare il punto di vista della critica sociale a partire dalle aspettative normative che attraversano le nostre esperienze dell'ingiustizia, e concependosi come il prolungamento delle dinamiche pratiche e normative che ne emergono, la teoria del riconoscimento assume una tale posizione (neo-hegeliana) externalista senza peraltro abbandonare il modello (hegelo-marxiano) di una critica sociale immanente.

⁴⁵ T. Pinkard, "Agency, Finitude and Idealism: What does it mean to be a Hegelian Today?", in W. Welsch-K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink, München 2003.

ARTO LAITINEN

RICONOSCIMENTO RECIPROCO E PRECONDIZIONI DELLA VITA BUONA*

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

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

* Traduzione dall'inglese di Sergio Alloggio.

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

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

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

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

1. Che cos'è il riconoscimento? Chiarificazioni concettuali

Una delle idee centrali nel discorso sul riconoscimento è che le auto-relazioni delle persone sono dipendenti dai modi in cui gli altri ci guardano e ci trattano.⁴ L'autostima dipende dalla stima sociale, il rispetto di sé dal rispetto degli altri, la fiducia in sé dall'amore e dalla cura, l'autocoscienza dipende dalle relazioni comunicative e l'immagine di sé dipende, infine, dallo sguardo dell'altro. Come Charles Taylor⁵ ha evidenziato, un giusto riconoscimento è un bisogno umano vitale. La negazione del riconoscimento può causare una diminuzione del rispetto di sé e varie altre forme di auto-relazioni negative. La questione può anche essere espressa dicendo che sane auto-relazioni dipendono dalla sfera del riconoscimento e che essa consiste nei modi in cui le altre persone e le istituzioni ci considerano.

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Identificazione, ri-riconoscimento, riconoscimento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 La forma generale del riconoscimento reciproco

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Per quanto riguarda la nozione di vita buona, Honneth¹⁷ ha evidenziato che determinati tipi di positive auto-relazioni sono necessa-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Poiché oggi la libertà autonoma è un valore talmente cruciale, possiamo aggiungere la premessa della libertà autonoma a quella caratterizzazione e chiederci: in cosa consiste un'autonoma vita buona? Come ogni vita buona, essa consiste in un impegno soggettivamente soddisfacente e di successo in attività umanamente degne che, inoltre, vengono scelte autonomamente.¹⁹ Per di più, come Philip Pettit²⁰ ha sottolineato, la vera libertà autonoma, in senso pieno, può richiedere che una vita completamente autonoma possa essere vissuta soltanto a condizione che gli altri individui e le istituzioni politiche riconoscano e garantiscano il diritto di ognuno a compiere scelte autonome.

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

¹⁹ J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford U.P., Oxford 1995.

²⁰ Ph. Pettit, *A Theory of Freedom*, cit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 *Precondizioni intersoggettive, psicologiche e istituzionali: Honneth*

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

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

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

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

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

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

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

2.3 *Precondizioni culturali e materiali: Taylor e Fraser*

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

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

zare le proprie capacità. Ritengo che tale affermazione colga qualcosa di importante: vi sono infatti precondizioni di civilizzazione, orizzonti culturali, che non possono essere ridotte a mere relazioni di riconoscimento interpersonale, in quanto coprono interamente gli schemi delle credenze e delle valutazioni. Taylor²⁶ distingue tra i prerequisiti, di tipo dialogico, intersoggettivo o di riconoscimento della autentica vita buona, e gli orizzonti di significato che questa presuppone. E sebbene l'identificazione con alcuni valori è talvolta denominata "riconoscimento" di quei valori, essa è decisamente differente dal riconoscimento interpersonale così come l'ho descritto nella prima sezione.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Conclusione*

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

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

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

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

ALBERTO PIRNI E BARBARA HENRY

RICONOSCIMENTO E MISCONOSCIMENTO
NELLA SFERA MULTICULTURALE:
CHARLES TAYLOR E OLTRE*

Le società contemporanee appaiono sempre più multiculturali, ovvero sempre più chiaramente caratterizzate dalla presenza di individui e gruppi, appartenenti a culture diverse da quella autoctona, che richiedono con sempre maggiore consapevolezza di essere riconosciuti come uguali a ogni altro cittadino e, nondimeno, per la loro particolarità culturale, che desiderano rispettata e difesa. L'ambito pubblico, divenuto multiculturale, si trova pertanto costretto a confrontarsi con un enorme spettro di problematiche che, pur possedendo un immediato risvolto sul piano sociologico, politologico e giuridico, sembra tuttavia richiedere un approfondimento sul piano filosofico, funzionale a una migliore focalizzazione delle loro scaturigini più profonde e radicate. Sotto questo profilo Charles Taylor, l'indiscusso teorico e difensore delle rivendicazioni identitarie delle culture minoritarie, è il punto di flesso da cui iniziare una rinnovata e disincantata analisi della nozione di società multiculturale che, nonostante i limiti definitivi di cui si avrà modo di discutere, rinvia a un fenomeno reale: la sfida della convivenza e le condizioni di un suo costruttivo e pacifico esercizio.

In tale lavoro, sintesi di una più ampia ricerca, si intende dapprima presentare la prospettiva di Taylor rispetto al tema del *riconoscimento*, cercando di coglierne la specificità e i nessi concettuali che essa implica, tra la tematica identitaria e quella multiculturale. Nella seconda parte, si cercherà di tratteggiare i contorni della questione

* Il presente saggio anticipa alcuni dei principali passaggi tematici del volume di B. Henry-A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, in corso di pubblicazione. La prima parte del saggio è di Alberto Pirni; la seconda di Barbara Henry.

legata al *misconoscimento* all'interno della sfera multiculturale, rielaborando i termini della sfida che Taylor ha avuto il pregio di tracciare ma, forse, non di condurre alle sue ultime conseguenze.

I. RICONOSCIMENTO, MISCONOSCIMENTO, MULTICULTURALISMO: LA PROSPETTIVA DI CHARLES TAYLOR

In Taylor il discorso sul *riconoscimento* si salda strettamente al discorso sull'*identità*, secondo una sintesi che è divenuta paradigmatica per l'odierno dibattito filosofico. Non è qui possibile affrontare il tema dell'*identità* per come esso è stato sviluppato dal filosofo canadese, che si lega a sua volta a una originale analisi della modernità elaborata a partire dal suo capolavoro, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*¹. Ci si limita pertanto a ripercorrerne alcuni tratti, in maniera funzionale alla comprensione del secondo elemento della diade concettuale *identità-riconoscimento*.

L'*identità* individuale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che, in linea con il modello gadameriano, implica immediatamente la dimensione linguistica. La teoria del linguaggio alla quale si riferisce il nostro autore, accanto a Gadamer, trova nell'espressivismo romantico di Herder e Humboldt i suoi principali referenti teorici. La lettura che ne offre Taylor inclina tuttavia il discorso sul piano esplicitamente etico: il linguaggio dell'*auto-comprensione* è un linguaggio eminentemente valoriale (*vocabulary of worth*); il sé giunge a comprendere chi è veramente scoprendo il proprio agire come orientato verso una tra le possibili fonti di bene che la mappa morale della modernità ha articolato.² Si tratta dunque di un linguaggio innanzitutto interiore che, tuttavia, sorge, si nutre e si incrementa anche dalle e nelle concrete occasioni di dialogo tra parlanti.

La costruzione dell'*identità* implica pertanto l'apertura di una dimensione dialogica costitutivamente legata all'*individualità* del sé.³

¹ Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Sulla genesi teorica della teoria tayloriana dell'*identità*, mi permetto di rimandare ad A. Pini, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002 e a F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pini (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005², in particolare alle pp. 241-306.

² Su questo punto è particolarmente illuminante il saggio di Taylor, *La topografia morale del sé*, a cura di A. Pini, ETS, Pisa 2004.

³ Cfr. Ch. Taylor, "The Dialogical Self", in D. R. Hiley, J. Bohman, R. Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991, pp. 304-14.

Dialogare è centrale per comprendere la realtà che ci circonda ma, innanzitutto, per comprendere noi stessi attraverso il dialogo ed elaborare quel «racconto di sé», irriducibilmente individuale, che costituisce la nostra identità.⁴ La dimensione del dialogo implica innanzitutto che i dialoganti siano *riconosciuti* in quanto tali, ovvero che siano considerati, tutti, con identico rispetto.

Si è in questo modo ricondotti alla tematica del riconoscimento e alla sua decisività rispetto alla dimensione etica e politica del vivere associato. Il concetto di riconoscimento che si intende ricostruire all'interno della teoresi tayloriana, per quanto anteriore, sembra idealmente collocarsi tra la riflessione di Paul Ricoeur e quella di Axel Honneth sul tema. Come si vedrà, affiancandosi in questo modo a Ricoeur, l'elaborazione tayloriana colloca il concetto di riconoscimento in un ideale punto di intersezione tra la competenza di identificazione – sul piano cognitivo – e la conferma dell'identità di un soggetto agente – sul piano pratico.⁵ D'altra parte, la declinazione tayloriana del concetto consente di posizionarlo in senso trasversale rispetto alla tradizionale partizione tra sfera privata e sfera pubblica: il dialogo, di cui l'identità personale si nutre, si distende infatti in entrambi gli ambiti, in forme certo differenti ma ugualmente costitutive di ciò che noi siamo e diventiamo. Tale declinazione attraversa e impegna così i differenti ma non divergenti ambiti dei rapporti sociali, giuridici e interpersonali che, seguendo la riflessione di Honneth, compongono la dimensione irriducibilmente intersoggettiva del vivere umano.⁶

1. Tra identità e riconoscimento

Per cogliere la specificità del concetto tayloriano di riconoscimento rispetto al plesso tematico ora evocato risulta fondamentale riferirsi al saggio *The Politics of Recognition*⁷, importante punto di

⁴ Ulteriori riferimenti di Taylor, che non è qui possibile esplicitare, sono costituiti dai lavori di A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 e da P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁵ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.

⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», IV (1), 1998, pp. 5-18. Ricchi di stimoli, rispetto ad un progetto di confronto e integrazione delle principali prospettive teoriche incentrate sulla nozione di riconoscimento (Taylor, Honneth, Ricoeur, Fraser), si presentano i saggi di F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 95-120 e di Ch. Lazzeri-A. Caillé, *Il riconoscimento oggi. Le poste in gioco di un concetto*, ivi, pp. 45-76.

⁷ Ch. Taylor, «La politica del riconoscimento», in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62.

riferimento all'interno del dibattito sul multiculturalismo nonché il primo testo attraverso il quale la posizione dell'autore iniziò ad essere conosciuta anche in Italia.

«La tesi è che la nostra identità è plasmata, in parte, dal riconoscimento (*recognition*) o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* (*misrecognition*) da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli restituiscono, al pari di uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o il *misconoscimento* può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»⁸.

Ci troviamo qui di fronte alla tesi programmatica che sorregge l'architettura dell'intero saggio e che ribadisce, in altra forma, il nesso tra identità e riconoscimento. L'identità personale non è questione che si distende e risolve sul piano esclusivamente individuale. Con il tema del riconoscimento viene infatti nuovamente sottolineata l'imprescindibilità del riferimento intersoggettivo, che costituisce il banco di prova dal quale riceviamo istanze di conferma – ma anche di smentita – rispetto a ciò che noi crediamo di essere. Significativo, da questo punto di vista, il riferimento allo specchio, ovvero al riflesso, più o meno appagante o distorcente, che gli altri rimandano a noi; un riflesso che rappresenta il vero luogo dell'interpretazione ermeneutica e, al tempo stesso, della comprensione interpersonale.

Le numerose varianti di *misconoscimento* (deliberatamente o meno perpetrato) di cui la storia umana è stata testimone non coincidono soltanto con il venir meno di fronte a qualcosa di socialmente accreditato e dovuto, al pari del rispetto, ma comportano anche una decisiva “frattura” all'interno del processo di costruzione dell'io, indirizzandolo verso qualcosa di altro, qualcosa di – più o meno consapevolmente – etero-diretto ed etero-imposto. Il riconoscimento, afferma pertanto Taylor, non deve in alcun modo essere confuso con un atto di condiscendenza più o meno sprezzante che dobbiamo ai nostri simili, ma acquista la forma di un «bisogno umano vitale».

Tuttavia, in maniera analoga alla «questione dell'identità», sostanzialmente inesistente o del tutto a-problematica nell'epoca pre-moderna, anche il nesso riconoscimento-identità inizia a delinarsi nella sua radicalità a partire da due cambiamenti epocali intervenuti sul piano storico-culturale moderno.

⁸ Ivi, p. 9, trad. it. modificata.

Il primo cambiamento va ricercato nel «crollo delle gerarchie sociali», che costituivano la base della cosiddetta «etica dell'onore», e nel subentrare ad esse del primato della «dignità». Si tratta di un passaggio sociale e culturale originatosi nel contesto europeo e concomitante alla crisi dell'*Ancien Régime*. In contrapposizione all'«onore», concetto strutturalmente legato ad un'aristocratica idea di preferenza e disuguaglianza, «dignità» implica da subito il pari riconoscimento di ogni uomo da parte di ogni altro, la considerazione rigorosamente paritetica di ogni cittadino, innanzitutto «di fronte alla legge», ma non solo in quella dimensione. Il riconoscimento diviene in questo modo non più un qualcosa che si deve a chi è in grado di distinguersi e strutturalmente negato alla totalità degli individui, bensì qualcosa che è dovuto ad ogni uomo, solo in quanto è uomo.

Il secondo cambiamento, che contribuisce in maniera decisiva al radicarsi dell'idea di riconoscimento, si racchiude nell'«ideale dell'autenticità»⁹. La caratteristica distintiva di tale ideale risiede nel convincimento che l'individuo posseda un'interiorità irriducibile a quella di ogni altro.

«Non solo io non devo plasmare la mia vita secondo le esigenze del conformismo esteriore, ma non posso nemmeno trovare il modello secondo cui vivere fuori da me stesso. Posso trovarlo solo in me. Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso esprimere e scoprire; ed esprimendola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio»¹⁰.

L'affermarsi dell'ideale dell'autenticità deve essere inteso come una conseguenza del crollo dell'equazione tra identità e posizione sociale, ovvero del convincimento in base al quale ciò che io sono è definito dal ruolo che occupo all'interno del gruppo sociale di mio più immediato riferimento. Divenire un sé significa allora trovare gradualmente la propria voce in quanto interlocutore, realizzare una possibilità che era sì inscritta nella situazione originaria della sfera dialogica ma che sta ad ognuno rendere effettiva ed operante: la mia identità «la nego attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone»¹¹. Devo insomma poter essere riconosciuto e potermi riconoscere in questo dialogo, strutturalmente aperto ed infinito. L'elemento di novità di questo processo, che la

⁹ Sul tema cfr. innanzitutto Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999², capp. 3-5.

¹⁰ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., pp. 15-16.

¹¹ Ivi, p. 19.

modernità ha radicalizzato, è che è possibile fallire nella propria lotta per il riconoscimento. Il rifiuto di riconoscimento risulta dunque un danno per chi lo subisce e, sul piano politico, addirittura una forma di oppressione.

2. *Dialettiche del riconoscimento nella sfera multiculturale*

Si è fin qui giunti a comprendere la progressiva centralità acquisita dal concetto di riconoscimento nell'epoca moderna. Sarei tuttavia più incline a individuare il processo in atto a proposito del riconoscimento non solo nei termini di una "lotta", espressione già hegeliana e resa celebre sullo scenario contemporaneo da Axel Honneth, ma 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 a mio avviso il pregio di conservare sia l'aspetto dinamico e non lineare sia il carattere temporalmente sfasato e costantemente riproponentesi tipico del processo di riconoscimento, esplicitandone anche la dimensione ermeneutica ed auto-interpretativa legata al concetto tayloriano di *self*.¹²

Se con il passaggio dall'onore alla dignità è sorta una sorta di «politica dell'universalismo», corrispondente alla rivendicazione dell'uguale dignità di tutti i cittadini dal punto di vista dei diritti, la seconda trasformazione, l'affermarsi dell'ideale dell'autenticità, ha invece dato origine a una «politica della differenza»:

«*Ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica; ma qui "riconoscimento" significa una cosa diversa. Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e immunità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere *l'identità irripetibile di questo individuo o di questo gruppo*, distinta da quella di chiunque altro. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria»¹³.

La «politica dell'uguale dignità» si fonda sull'idea, di derivazione kantiana, che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispet-

¹² Su questo punto rimando a F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni (a cura di), *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, cit., pp. 101-201 e 355-90.

¹³ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 24, trad. it. modificata; il secondo corsivo è mio.

to. Ciò che di universale chiede la politica della differenza, invece, è il riconoscimento di qualcosa strutturalmente proprio di qualcuno e di non condiviso universalmente, ovvero la capacità di «formare e definire la propria identità come individuo, ma anche come cultura»¹⁴. Si originano in questo modo due modelli che, pur ancorati sul concetto universale del rispetto, risultano divergere grandemente rispetto agli esiti politici che ne discendono.

«Per l'uno il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze (*difference-blind*); il rispetto [...] ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla»¹⁵.

Per sostanziare le conseguenze desumibili da tali mutamenti rispetto al tema del riconoscimento, Taylor si addentra nella discussione del “caso Canada”, il suo abituale (e biografico) ambito di riferimento. In questo contesto l'autore intende riferirsi al dibattito politico-istituzionale sviluppatosi in Canada a partire dall'adozione, nel 1982, della *Carta Canadese dei Diritti*. La *Carta* ha inteso assicurare una solida «base alla revisione giudiziaria della legislazione a tutti i livelli di governo»¹⁶, fornendo un elenco di diritti da preservare sull'intero territorio canadese. L'ovvio problema che l'adozione di tale strumento giuridico ha posto risiede nella relazione tra questo elenco e le richieste di trattamento differenziato provenienti dalle importanti minoranze ancora residenti sul suolo canadese: i franco-canadesi e i popoli aborigeni.

La finalità ultima di tali richieste risiedeva nella volontà di quelle minoranze di sopravvivere in quanto tali. In quest'ottica devono essere intese le leggi adottate in Québec e riguardanti la lingua¹⁷ e il tentativo volto ad ottenere il riconoscimento di «società distinta» (*distinct society*), ovvero uno *status* di autodeterminazione del tutto peculiare ed indipendente rispetto allo Stato federale canadese.

Nel contesto di quel dibattito si è andati a toccare un nervo perennemente scoperto, riguardante i rapporti tra le componenti linguistico-culturali del paese, che gli anglofoni, osteggiando come illiberale ogni tentativo contrario, vorrebbero definitivamente definiti in senso unitario e nel comune riconoscimento del dettato costituzionale, a

¹⁴ Ivi, p. 28.

¹⁵ Ivi, p. 29.

¹⁶ Ivi, p. 39.

¹⁷ Viene in esse stabilito chi può iscrivere i propri figli a scuole di lingua inglese (né i francofoni, né gli immigrati), che lingua deve essere usata sul lavoro nelle imprese con più di cinquanta dipendenti (il francese), che lingua è permessa per le insegne commerciali (sempre il francese).

differenza dei francofoni, che cercano invece costantemente di rivendicare la propria autonomia e la propria specificità identitaria.

Il convincimento di Taylor, variamente argomentato altrove e qui riproposto¹⁸, è che il Québec possa comunque definirsi una società liberale, nonostante il suo ancoramento ad uno scopo determinato quale quello della promozione della cultura francofona.¹⁹

«Essa [la popolazione del Québec] opta per un modello di società liberale alquanto diverso. Nella loro prospettiva, una società può organizzarsi intorno ad una definizione della vita buona senza che questo sia considerato una svalutazione (*depreciation*) di coloro che personalmente non condividono questa definizione; là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, il bene diventa perciò stesso un problema di politiche pubbliche. Secondo questa concezione, una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che concede ad ognuno dei suoi membri»²⁰.

Rispetto a questo passo, deve innanzitutto essere sottolineato il ritorno sulla scena argomentativa della nozione di *bene*, che Taylor ritiene essenziale per l'elaborazione dell'identità personale.²¹ In secondo luogo, si inizia a delineare qui l'inizio di una ulteriore "via" al liberalismo. Una società può (continuare a) dirsi liberale se, pur cercando di promuovere una definizione determinata del bene o della vita buona intorno alla quale riconosce se stessa, riesce a rispettare le diversità, ovvero le minoranze che intendono vivere all'interno di quello Stato senza per questo condividere quella definizione.

È chiaro che affermare questo significa porre il problema linguistico-culturale al centro delle discussioni sulle politiche pubbliche, contemplando l'esistenza di partiti politici e gruppi di pressione esplicitamente orientati alla *sopravvivenza* di una determinata lingua e cultura. Tale impostazione fa pensare alla specificità davvero rilevante di ogni discorso sul multiculturalismo, difficilmente generalizzabile a livello di una teoria valida in ogni tempo e luogo.²² Bisogna per altro

¹⁸ Tra gli altri saggi, cfr. Ch. Taylor, "Shared and Divergent Values", in Id., *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston 1993, pp. 155-86.

¹⁹ Sul punto cfr. anche G. Laforest, "Introduction" a Ch. Taylor, *Reconciling the Solitudes*, cit., in particolare pp. X-XI.

²⁰ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 46, trad. it. modificata.

²¹ Ci si è soffermati su questo punto in B. Henry-A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, cit., in particolare § 1.3.

²² Dimostra un'acuta consapevolezza di questo convincimento il saggio di W. Kymlicka, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto-Oxford-New York 1998.

essere consapevoli della tendenza quasi ossessiva a sottolineare la (presunta) irriducibile particolarità del luogo con la quale la politica deve fare i conti.²³ Questa tendenza comporta una sorta di “degenerazione” di ogni analisi di caso, in quanto si sofferma su di essa, assolutizzandola, ma rifiutandosi così di instaurare quelle mediazioni e quei confronti che, sicuramente auspicabili nella teoresi, divengono decisamente necessari nella prassi politica.

Taylor appare consapevole di tale pericolo e della corrispondente esigenza correttiva, e cerca dunque di offrire un riscontro alla necessità di conciliare l’istanza universalista tipica del liberalismo con un contesto di forti rivendicazioni particolariste, tratteggiando una sorta di “via *québécois*” al liberalismo. Da questo punto di vista, una società liberale trova il suo banco di prova non tanto nel tentativo di evitare l’adozione di qualsiasi concezione del bene – tentativo già altrove smascherato come del tutto vano²⁴ – quanto nel modo in cui riesce a rispettare chi non si ritrova a proprio agio né si riconosce in quel determinato concetto di bene che essa ha deciso di fare proprio. In altri termini, il discrimine per una società che intende definirsi liberale risiede nella verifica sul modo in cui riesce a *riconoscere* chi *si riconosce* in altre visioni del bene.

Nell’operare in tal senso deve però restare ferma una distinzione. Con le parole di Taylor: «Dobbiamo distinguere le libertà fondamentali, quelle che non dovrebbero mai essere violate e vanno perciò garantite fino a renderle inattaccabili, da privilegi e immunità che sono sì importanti, ma possono essere revocati o limitati [...] per ragioni di interesse pubblico»²⁵.

Questo è secondo l’autore il modello incarnato dal Québec, una società che tiene ferma l’esigenza del rispetto dei diritti fondamentali²⁶ e, ciononostante, cerca di salvaguardare privilegi e immunità locali che non contrastino con essi e anzi garantiscano a chi vi rientra

²³ Cfr. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler-M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999, pp. 71 e sgg. Su questo punto: A. Pirmi, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, cap. 2; Id., “Spostare i confini. Appunti per un’antropologia politica della globalizzazione”, in R. Scartezini-P. Foradori (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l’Europa, il mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, di prossima pubblicazione.

²⁴ Ch. Taylor, *Le juste et le bien*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 93, 1, 1988, pp. 33-57, in particolare le pp. 34-37. Mi sono trattenuto su questo punto, decisivo per l’intera dottrina tayloriana, in A. Pirmi, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, cit., in particolare le pp. 243-68.

²⁵ Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 47, trad. it. modificata.

²⁶ Allineandosi alla tradizione liberale classica, Taylor elenca i seguenti: «Il diritto alla vita, alla libertà personale, a processi regolari, libertà di parola e di pratica religiosa». Ivi, pp. 46-47.

il riconoscimento della propria visione della vita buona, pensata e vissuta innanzitutto in termini linguistico-culturali.

Si riconoscono in questo modo due modelli rivali di liberalismo. Un primo modello, il cosiddetto liberalismo dei diritti, rinviene nell'applicazione uniforme delle regole che definiscono l'elenco dei diritti e nella sostanziale diffidenza e opposizione nei confronti degli scopi collettivi i suoi pilastri argomentativi. È quello che Taylor chiama un *liberalismo cieco* o «inospitale verso la differenza, perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza»²⁷. Accanto e in opposizione ad esso l'autore colloca il modello del *liberalismo ospitale* verso le differenze, di cui il Québec incarna una paradigmatica sintesi. Tale modello, innanzitutto, richiede e legittima variazioni rispetto alla concreta traduzione e applicazione dei diritti; è inoltre a favore della sopravvivenza delle comunità locali e al perseguimento, al loro interno, di scopi collettivi; infine, sa mantenere la differenza tra libertà e diritti fondamentali da un lato e privilegi locali dall'altro. Un liberalismo, insomma, che sembra essere più adatto e duttile rispetto alle sfide interne alla maggior parte delle società contemporanee, sempre più multiculturali e sempre più sensibili alla domanda di riconoscimento proveniente da individui e gruppi.²⁸

II. COSA RESTA DEL DISCORSO FILOSOFICO SUL MULTICULTURALISMO. MISCONOSCIMENTO E INCLUSIONE

1. Ricostruzione dei contesti

Si è rotta l'unanimità su un concetto – quello di multiculturalismo – che pareva descrivere con efficacia alcuni fenomeni sociali del presente e, in particolare, i processi di inclusione.²⁹ La principale accezione di multiculturalismo si è diffusa in particolare negli *States* a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso in sostituzione del modello della “integrazione nazionale” (*melting pot*). Tale concetto

²⁷ Ivi, p. 48.

²⁸ Non si ha qui la possibilità di affrontare alcune importanti questioni e implicazioni sul piano etico e politico che la prospettiva tayloriana sul riconoscimento apre. Per evitare qualsiasi tentativo di riproduzione di esse in forma sintetica, necessariamente compromissorio rispetto alla loro complessità, mi limito a rimandare al capitolo 4 della prima parte del volume di B. Henry-A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, cit.

²⁹ Un quadro definitorio è stato fornito da A. Pirni, par. 4.2 della prima parte del volume di B. Henry-A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, cit.

poggia su una rappresentazione ben precisa³⁰: il mosaico di diverse forme culturali del vivere associato, che non sono soltanto peculiari ma anche autocentrate, sfavorite dall'osmosi con l'esterno nonché dal mutamento interno; per mantenersi nel tempo, tali singole forme di vita apparirebbero dunque bisognose di protezione speciale da parte dell'ordinamento politico. Chi sostiene tale concezione propugna anche l'idea che nelle relazioni reciproche fra tali forme di vita, e fra queste e gli esseri umani che ne fanno parte, si debba, in caso di conflitto o grave discrepanza, dar la precedenza alle pretese della collettività su quelle degli individui.

Ci si deve chiedere come sia avvenuto, e su quali basi sia stato legittimato, il cambio di paradigma a favore di una visione della coesistenza contraria al *melting pot*, all'idea di un'integrazione che privilegiasse la fusione delle differenze in un unico crogiuolo simbolico e istituzionale capace di trasformare, trasfigurandoli in una sintesi omogenea, gli "ingredienti" di partenza. Non si dimentichi infatti che il *multiculturalismo* esprime a livello concettualmente nobile la *Politics of Identities*, l'insieme di politiche praticate negli Stati Uniti in favore di alcune minoranze etniche residenti. Si sostiene altresì che la necessità di tale svolta sia scaturita dalle conseguenze negative del precedente modello, *proprio in quanto* fortemente assimilazionistico. Secondo i suoi critici, tale modello avrebbe impedito l'attribuzione dell'adeguato riconoscimento pubblico a caratteri preziosi per l'autoconsapevolezza identitaria di moltissimi cittadini, emigrati da tutto il mondo in diverse ondate.³¹ Tali caratteri discendevano da forme di vita collettiva (linguaggio, costumi, religiosità) irriducibili al *mainstreaming wasp*, ma erano stati oscurati nella sfera pubblica a favore dell'obbligo, informale ma socialmente cogente rivolto ai "nuovi" arrivati, di interiorizzare il modello di emancipazione dominante.

Tale visione non era frutto di una bieca congiura di oscuri potentati; al contrario, si fondava su un intento di promozione sociale di genuino stampo individualistico e democratico. La rinuncia alle proprie radici, imposta in forma socialmente diffusa a ciascun nuovo aspirante partecipe del sogno americano, era giustificata in nome di una promessa di eguale liberazione dai vincoli della vita comunitaria

³⁰ C. Young (ed.), *The Accomodation of Cultural Diversity*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999, pp. 5-7.

³¹ A partire da tale fenomeno reale è stata costruita l'immagine idealizzata della "società di immigrati". Cfr. M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-49.

di origine, da cui i “nuovi venuti” erano fuggiti per inseguire un ideale condiviso da milioni di propri simili, individui oppressi anch’essi.

Tuttavia, il primo inganno che tale mito ha indirettamente perpetrato contro i propri sostenitori è stato quello di indurre ciascuno a credere fermamente che ogni altro/a soffrisse delle medesime oppressioni (privazioni economiche), e che dovesse pertanto divenir se stesso/a allo stesso modo. Il secondo inganno è stato quello di aver “sottilmente” impedito a milioni di americani perfino la formulazione del quesito, se il modello unico fosse stato adottato paritariamente dai soggetti coinvolti nel patto, oppure no.

Si è venuto ad imporre surrettiziamente come modello incontrastato *uno stile di vita culturale*, sull’onda dell’entusiasmo per un regime politico ed un sistema economico consensualmente accettati. I primi arrivati, i discendenti dei coloni inglesi, hanno dettato la legge; con le migliori intenzioni dei promotori e con l’adesione entusiastica dei destinatari, hanno con ciò stabilito anche i costumi “validi”, gli atteggiamenti universalmente degni di emulazione.

Rispetto alla gran parte dei componenti di gruppi nazionali immigrati in varie ondate sul suolo americano, tale forma di inclusione ha effettivamente permesso l’ascesa economica e sociale in larga misura e per alcuni anni; con ciò, un modello culturale particolare è stato trasmesso e accreditato quale sistema di regole collettive *unico ed avente validità universale*. Tale trasposizione, oltre ad esser discutibile dal punto di vista dell’imparzialità e dell’uguaglianza, ha reso una “seconda natura” per milioni di cittadini una modalità non solo falsamente neutrale ma anche asfittica dell’essere cittadini degli Stati Uniti. Una tale asfissia morale e politica è generalmente indotta dai processi secondo cui i componenti delle minoranze interiorizzano una identità che è su misura per pochi, ma è “fuori taglia”³² per loro; sono costrutti identificativi fatti di qualità socialmente apprezzate, fissati come obiettivo universale di emancipazione. Sono esattamente tali costrutti ciò che i componenti dei gruppi svantaggiati sono chiamati ad emulare deformando se stessi per “calzare” il modello. Tale meccanismo esemplifica fra l’altro una delle patologie sociali su cui maggiormente si sono accaniti i critici di parte comunitarista del *melting pot*. I misconoscimenti identitari che ne derivano sono il peccato originale di tale ideale.

³² Cfr. G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994; B. Henry, “Constitution, European Identity, Language of Rights”, in B. Henry-A. Loretoni (eds.), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57, in particolare le pp. 48-51.

La nozione di “fuori taglia” proviene dalla riflessione di genere, ma è stata giustamente estesa alla condizione delle minoranze, tramite la nozione di distorsione eteroindotta, e viene richiamata anche da Charles Taylor.³³ Come già è accaduto per le donne, tali modelli identitari esistono e sono propagati *via* interiorizzazione, essendo l’adeguamento mimetico la condizione per emergere nella competizione sociale. I *communitarians* hanno trovato conferma degli effetti deleteri di tali forme di misconoscimento nelle condizioni di marginalità cronica in cui vivevano e tuttora vivono i gruppi più inadatti/avversi alla mimesi e pertanto gravemente svantaggiati: di conseguenza, il modello di integrazione contrapposto valorizza le differenze culturali *tramite* interventi pubblici e *nella* sfera pubblica. Questo diverso orientamento di pensiero ha comportato un rivolgimento radicale.

«Il non volere più nascondere con vergogna – in nome dell’essere tutti americani – ciò che ci fa esser *chi siamo*, ma esserne orgogliosi ed esigere il riconoscimento pubblico di tale valore»: in questo proponimento è racchiuso il senso del modello multiculturale. Tuttavia, le parole e le immagini che trascina con sé sono armi sottili. Tale visione della coesistenza non pare risolvere i problemi per la soluzione dei quali è stata ideata.

2. Verso un nuovo lessico

I dubbi sulla “credibilità definitoria” del multiculturalismo ottengono sempre maggior visibilità entro una pluralità di ambiti disciplinari (filosofia politica, *gender studies*, sociologia delle religioni, comunicazione interculturale³⁴). Tali saperi sono rilevanti per le forme di vita concrete, gli scenari pragmatici della coesistenza fra gruppi entro le società contemporanee. Sono da privilegiare gli interscambi fra i soggetti depositari³⁵ di pratiche di vita fra loro confliggenti, e tale intreccio di esperienze primarie va definito nei termini di “pragmatica

³³ Cfr. sopra, sez. I, § 1.

³⁴ J. Matthes, *Interculturality and Relativism* (corso tenuto presso la Scuola Superiore Sant’Anna, 20/9-3/10/2000); W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Feltrinelli, Milano 2002; B. Henry, *Mito e identità, Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000; Ead., “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 diversi livelli di appartenenza, si veda B. Henry, “The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?”, in F. Cerutti-E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, Vol. 2, *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2002, pp. 49-70; Ead., “Constitution, European Identity, Language of Rights”, in B. Henry-A. Loretoni (eds.), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, cit.

³⁵ “Portatori di cultura”, secondo A. Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005.

della coesistenza”³⁶. Il motivo di tale predilezione è che questa impostazione è terreno d’incontro fra differenti prospettive disciplinari, ricerca empirica qualitativa e prassi concrete. La stessa discussione su un concetto così denso come quello di multiculturalismo produce conseguenze non immediate, ma non per questo irrilevanti, sulla vita collettiva; fra esse, i mutamenti rispetto a *politics* e *policies*³⁷ miranti a favorire una migliore convivenza fra gruppi in competizione per le risorse sociali.

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. Dalla precedente si differenzia la nozione di *polity*, indicante 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. Rispetto alle modalità della costituzione di tali aggregati occorre una nozione esprimente l’intersezione fra lato soggettivo e lato oggettivo di un processo di rielaborazione di esperienze tramandate, compiuto dai componenti del gruppo, uomini e donne: “identità di gruppo” al posto di “identità collettiva”. Ciò a cui rinvia tale nozione è che i simboli sono necessari ai gruppi.³⁸ I simboli costituiscono le forme di visione del mondo e di orientamento in esso e sono uno dei “coibenti” dello stare insieme. I cambiamenti nei simboli del linguaggio più diffuso in una società sono impercettibili, forse, e tuttavia decisivi per la predisposizione degli attori sociali alla convivenza.

Ciò si verifica a maggior ragione quando aggregati collettivi sono descritti dal linguaggio comune *in forma polemogena e secondo uno specifico lessico delle identità culturali*; è il medesimo linguaggio ad evocare fantasmi di civiltà l’un contro l’altra armate. L’immagine del *muro* induce la coscienza comune a pensare che il “noi” (identità) si costruisca nell’escludere il “loro” (differenza); in tal misura l’idea della barriera verso l’esterno predomina sull’immagine dello *specchio* che esprime l’edificazione del “noi” in modo da far leva sulle

³⁶ J. Renn, *Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne*, in «Sociologia Internationalis», 36, 2, 1998, pp. 142-69; Id., *Pragmatic of coexistence* (corso tenuto presso la Scuola Superiore Sant’Anna, 7-15/10/2000).

³⁷ Ringrazio N. Bellini per avermi indicato elementi a sostegno di questa tipologia.

³⁸ Fra gli altri, F. Cerutti, “Identità e politica”, in Id. (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41, spec. pp. 7-10; B. Henry, “Fra identità politica e individualità”, in F. Cerutti, *op. cit.*, pp. 167-83; Id., “Le identità del soggetto politico”, in D. Fiorot (a cura di), *Il soggetto politico fra identità e differenza*, Giappichelli, Milano 1995, pp. 251-67.

comunanze interne al gruppo. Non si pensi, in quest'ultimo caso, a suggestioni di tipo irenico. La coesistenza di entrambe le immagini è necessaria ad ogni identità sana. Il fatto di non tenerne conto, e di diffondere una sola immagine, per di più falsamente monolitica dell'identità, influenza le scelte mentali a livello di esperienza comune, favorendo l'idea che si dia un unico tipo di costruzione dell'identità. Una volta che si siano compiute determinate scelte, favorevoli all'una o all'altra configurazione del "noi", queste opzioni si cementano nell'immaginario e nel linguaggio condiviso in modo da acuire o, al contrario, inibire la "sensibilità accogliente" verso le differenze contigue. Il reale problema è che siffatti "altri" contigui condividono con noi lo spazio pubblico, sovente in condizioni non paritarie, e per ragioni strutturali.

3. Coesistenza e riconoscimento

Molto più pertinente rispetto a quella di *multiculturalismo* risulta la nozione di *minoranza/e morale/i*. L'espressione deriva da quella, ad essa diametralmente contraria, di *maggioranza morale*, indicante «un punto di vista esclusivo sui requisiti (qualitativi) per l'inclusione che attribuisce status minoritario (leggi "inferiore" rispetto al modello maggioritario) a chi non soddisfa tali requisiti e comunque non può/non vuole mimarli»³⁹. L'esistenza di una pluralità di identità minoritarie in tensione reciproca è ciò a cui il concetto di multiculturalismo, pur inadeguatamente, rinvia.

Da quanto precede il richiamo diretto è ai dibattiti sui diritti delle minoranze e agli scenari di conflitto di riconoscimento aperti dalle violazioni di tali diritti. La nozione di minoranza da adottare non può essere restrittiva, non essendo esclusivamente ascrivibile al rapporto fra confini territoriali e principio di auto-determinazione dei popoli (come lo è la minoranza nazionale/etnica); è fungibile rispetto al concetto di "cultura minoritaria" o "subcultura", in cui rientrano anche le minoranze morali.⁴⁰

Le potenzialità del concetto stanno nella sua duttilità rispetto alla molteplicità dei casi reali; consentono a chi ne fa uso di non perpetrare inganni pericolosi (guarigioni miracolose) a danno dei gruppi svantaggiati. Essi sono "minoranze" a diverso titolo, e quindi hanno *chances* differenti rispetto al raggiungimento di una situazione pre-

³⁹ A. Besussi, "Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva", in B. Becalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 45-64, p. 48.

⁴⁰ Ivi, p. 48.

feribile a quella in cui sono al momento relegate. Dobbiamo quindi adottare un significato rigoroso di identità “culturale” minoritaria.

Si tratta di un gruppo subalterno addensato intorno a caratteri identitari non negoziabili e in potenziale collisione con altre minoranze. Non si tratta di un gruppo di interesse, nonostante alcune delle rivendicazioni fatte in nome di esso riguardino l'accesso alle risorse. Le richieste di tipo materiale riguardano le condizioni per la sopravvivenza; semmai sono parti integranti del riscatto in termini di visibilità e di potere sociale, non la ragion d'essere, né il cemento dell'identità della minoranza culturale. Occorre accostarsi correttamente alle caratteristiche culturali attorno a cui le minoranze di tal genere sono costituite; non dobbiamo essere prevenuti, come lo è chi teme di evocare con esse lo spettro dei fondamentalismi. Da un lato, bisogna tener conto della dimensione dell'appartenenza, purché, dall'altro, la si intenda in modo adeguato. Per definire le culture sono rilevanti le modalità con cui si costruiscono le identità di gruppo. Secondo il modello interattivo-dinamico, ispirato all'impostazione della pragmatica della coesistenza, le culture non sono sostanze, non sono cose che si possiedono, o entità da cui siamo posseduti/e; piuttosto sono *routines*, pratiche condivise, sfondo mobile di riferimento per le azioni dei soggetti coinvolti negli interscambi culturali. Tuttavia è vincolante il saper giocare, apprendere *in primis* come entrare nello spirito, nel non-detto, del gioco. La nozione di linguaggio di Wittgenstein ben rappresenta l'idea del rapporto fra identità, appartenenza e cultura: dobbiamo “saper star al gioco” (esser dentro le pratiche elementari di interscambio) per poter giocare, e vi stiamo senza sforzo eccessivo se nel gioco siamo nati e cresciuti; diversa la condizione di chi deve apprenderne le regole dal di fuori. Per allargare la cerchia dei giocatori ai fini della realizzazione di un gioco ben riuscito, occorrono analoghi processi di apprendimento in corso d'opera per i nuovi arrivati.

Le diverse forme culturali sono di norma sfavorevoli a “decostruzioni interne” promosse da soggetti subalterni, i più deboli, le più deboli, entro minoranze già svantaggiate. Dar la parola ai soggetti subalterni significa offrir loro un terreno di confronto per la valutazione riflessiva di preferenze che talvolta portano il segno dell'interiorizzazione del dominio, divenendo così “preferenze adattive”. Si tratta di un processo di decostruzione che non nasconde, anzi rivela le difficoltà sottese ad un criterio di apprendimento che non intenda perpetuare le asimmetrie di posizione iniziali, esistenti sia *fra* le comunità, che *entro* le comunità. L'interrogativo sui veri requisiti, e

sulle scansioni temporali necessarie per consentire forme di integrazione sempre più soddisfacenti per i diversi gruppi e per le istituzioni, che non vadano però a scapito dei singoli, impedisce di adottare un atteggiamento rinunciatorio: al contrario, l'assumere tale posizione obbliga gli attori a prestare attenzione alle condizioni e ai tempi indispensabili affinché i gruppi, maggioritari e minoritari, "vengano a patti" gli uni con gli altri; inoltre, favorisce modalità dell'accomodamento reciproco che siano orientate (almeno asintoticamente) alla reciprocità dell'interscambio simbolico. Nell'interazione, "tutti" i soggetti coinvolti cambiano, almeno in parte, rispetto alle condizioni in cui erano prima di "iniziare a giocare".

Neppure in quest'ottica è tuttavia mai bandito il rischio di una differenziazione discriminante, implicita in processi generalizzati di rimozione delle dinamiche ostative. Chi, attore od osservatore, assuma un punto di vista dinamico può cogliere i mutamenti verso una coesistenza paritaria delle relazioni sociali e politiche fra maggioranza e gruppi minoritari di più antica residenza e di più compiuta integrazione; nel contempo, tuttavia, non gli è consentito di celare con la retorica e la prassi di pur benintese *policies* omologanti i rischi dell'aggravio delle discriminazioni aventi ad oggetto i gruppi di più recente immigrazione. Sovente il successo di specifiche misure, rivelatesi adeguate ad alcuni casi, può indurre ad attribuire ad esse capacità risolutive anche per casi apparentemente simili, ma in realtà diversi, e di cui non si riesce, per vincoli temporali, economici o per limiti di conoscenza, a percepire il carattere di irriducibilità ad esempi precedenti. Pare dunque opportuno relativizzare la diagnosi "multiculturale". Una revisione concettuale all'insegna della modestia rispetto ai risultati attesi ci consentirebbe una maggiore capacità analitica delle più gravi patologie delle nostre forme associative. Esigiamo criteri di controllo per logiche di emancipazione tendenzialmente omologanti, che diano già per avvenuti processi di accomodamento tra le differenze culturali, il cui compimento è sovente ancora lontano.

IRENE STRAZZERI

LA CITTADINANZA TRA REDISTRIBUZIONE E RICONOSCIMENTO

La cittadinanza effettiva è stata spesso il risultato dei conflitti sociali e delle lotte di potere che si sono svolte in circostanze storiche particolari. Alcune volte si è trattato di lotte di classe, altre del risultato di scontri etnici e geopolitici. Fino a che punto questi conflitti siano esplosi per questioni connesse alla redistribuzione o al riconoscimento è un problema empirico aperto. Se consideriamo gli eventi spesso drammatici degli ultimi anni, non possiamo non rilevare come essi siano caratterizzati, in misura rilevante, dalla compresenza di due fattori, distinti ma connessi fra loro. Innanzitutto abbiamo la crisi di tutto quanto potrebbe essere definito, con termine speculativo, universale: ideologie, progetti politici, *Weltanschauungen* sembrano aver perso ogni capacità persuasiva. La critica dell'universalismo filosofico si è ora estesa anche al piano politico, anche se può sembrare curioso che queste riflessioni debbano essere fatte proprio in seguito alla fine del bipolarismo, in un'epoca in cui sembra potersi presentare dopo lungo tempo la possibilità di un ordine planetario. Se da un lato il divario tra Primo e Terzo Mondo tende costantemente ad aumentare, l'idea di un ordine mondiale stenta a decollare; proprio ora che le potenze occidentali hanno di fatto vinto la Guerra Fredda, il sistema capitalistico ricade vittima dei particolarismi, come il grave spregio dei diritti fondamentali nel corso del conflitto nella ex-Jugoslavia ha ampiamente dimostrato.¹

¹ Sui presupposti e le prospettive di un ordine politico internazionale, cfr. L. Bonanate, *Etica e politica internazionale*, Einaudi, Torino 1992.

Non meno complicata è la situazione dal punto di vista della politica interna: in tutti i paesi industrializzati l'ipertrofia del *Welfare State* rende necessarie nuove strategie di giustizia sociale, le quali faticano a concretizzarsi in scelte pratiche, lasciando l'ambito della gestione del potere politico alle tendenze dominanti alla *deregulation* e al particolarismo di una classe politica "professionale" che amministra le funzioni di cui viene incaricata alla stregua di meri interessi privati. Di fronte a questa crisi dell'universale e allo stesso tempo profondamente legato ad essa, troviamo il secondo dei fattori menzionati all'inizio, ovvero il conflitto politico e sociale connesso con l'estensione dei diritti e il contenuto effettivo della cittadinanza. Almeno a partire dalla rivoluzione francese, il conflitto era concepito come strettamente connesso al progresso storico, come il suo motore principale. La definizione di conflitto sociale presupponeva che la lotta non avvenisse in nome di interessi particolaristici, bensì doveva portare in sé le potenzialità di un ordine di giustizia oggettivamente superiore per tutti. Al contrario, negli ultimi anni esso viene sempre più spiegato facendo riferimento a omogeneità etniche, culturali e religiose. Il processo è accompagnato da una trasformazione nei meccanismi che portano alla formazione di identità collettive, la cui rilevanza è confermata dalla circostanza che il conflitto si delinea sempre più a partire da presunte differenze antropologico-culturali, non solo nel Terzo Mondo e nell'Europa orientale, ma anche nell'Occidente europeo e nordamericano, all'interno dei quali gli elementi oggettivi di tensione vengono potenziati da interpretazioni ideologiche della realtà, fino a creare un complesso difficilmente districabile.

Se connettiamo i due fattori emerge un quadro politicamente preoccupante: una volta abbandonato il riferimento a valori universali, il conflitto non spinge più verso una crescita collettiva, ma trova le sue linee di demarcazione nelle distinzioni di diversi particolari, la nazione, la religione, l'etnia, il gruppo culturale, i quali non hanno altra aspirazione se non la conquista di uno spazio vitale più ampio. Peraltro, tali linee di demarcazione mutano nel corso del tempo; cioè le ragioni della lotta mutano nel corso del tempo rinviando alla necessità di ridefinire le categorie con le quali vengono individuate tali ragioni. Ora però, una volta ammesso che la geografia del conflitto viene ampiamente determinata dall'adozione di uno specifico sistema categoriale di lettura del reale, si pone il problema se non sia compito della filosofia morale, della teoria sociale e della prassi politica formulare i presupposti concettuali per un'interpretazione dell'esistente

che vada al di là della mera contrapposizione tra “particolarismi”.² A tal fine prenderò in esame le proposte provenienti da Nancy Fraser e Axel Honneth, facendo in particolare riferimento ai loro recenti lavori.³

Nello specifico si tratterà di chiedersi se le loro tesi possano essere interpretate come tentativo omogeneo e convincente di elaborare una lettura della realtà socio-politica in grado di garantire un nuovo equilibrio tra l’universalismo della redistribuzione e la particolarità del riconoscimento. Tale prospettiva è destinata secondo me a restituire un significato effettivo al concetto di cittadinanza, in cui tanto la redistribuzione quanto il riconoscimento hanno un’importanza centrale. Oggi il concetto di riconoscimento ha un ruolo chiave nella lotta per l’affermazione della propria identità e differenza: sia per descrivere il diritto all’autodeterminazione di una popolazione indigena che per la controversia sul riconoscimento del lavoro domestico femminile, sia per la rivendicazione del matrimonio tra omosessuali che per il mantenimento del velo da parte di donne musulmane, viene utilizzata la categoria filosofico morale del *riconoscimento* come base normativa per ogni pretesa politica. Sotto tale categoria, che fa dipendere l’autonomia individuale dall’approvazione intersoggettiva, si può dunque cogliere l’importanza morale della molteplicità del conflitto contemporaneo. Per questo motivo non deve sorprendere che il luogo tipico di una lotta per il riconoscimento come pratica intersoggettiva su cui fondare la totalità sociale fornito da Hegel negli scritti jenesi⁴, si possa trasferire nel contesto di una globalizzazione moltiplicante le occasioni di incontro/scontro interculturale. In questo senso Axel Honneth, ispirandosi alla visione hegeliana di una filosofia sociale caratterizzata da diversi gradi di riconoscimento, da quello più naturale e immediato alle espressioni formalizzate e universali, dove peraltro questi gradi di riconoscimento sono a loro volta separati da differenti tipi di conflitto, ricerca un concetto di eticità in grado di rispettare universalismo e particolarità. La sua personale proposta filosofica si regge essenzialmente su tre fattori: 1) Innanzitutto la tesi secondo cui il fondamento genetico e assiologico della società va cercato non

² 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.

³ N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Surkamp, Frankfurt a. M. 2003.

⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, ed. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971.

nell'individuo singolo, ma in una qualche struttura di relazione sociale; 2) il sistema sociale nel suo complesso si articola in tre diverse forme di riconoscimento reciproco – il riconoscimento concreto e immediato (l'amore), il riconoscimento universale e astratto (il diritto), il riconoscimento universale concreto (l'eticità); 3) la realizzazione delle varie forme del riconoscimento è contrassegnata da un processo conflittuale, da una lotta.⁵

Honneth, oltre ad una teoria generale dei livelli di riconoscimento di matrice hegeliana, dispone anche di un ancoramento della medesima in una visione intersoggettiva dell'io e della società: egli fa propria la tesi di Mead secondo cui l'individuo raggiunge coscienza di sé soltanto all'interno di un contesto intersoggettivo, nel quale non è esclusa la possibilità del conflitto e della trasformazione. Nel rapporto tra il Sé ed il mondo circostante può generarsi una contraddizione tra il Me dato e la pretesa di autonomia dell'io dalle restrizioni normative provenienti dall'ambiente sociale.⁶ La posizione chiave del riconoscimento diventa una questione di autocomprensione-normativa, e di autorealizzazione, cosicché il suo rapporto con la redistribuzione potrebbe a dire il vero rimanere oscurato. Questa seconda categoria ha avuto un significato centrale tanto per la filosofia politica quanto per le lotte sociali avvenute nei paesi industrializzati durante il periodo fordista del capitalismo. Formalizzato sistematicamente nell'ambito del grande progetto di un "liberalismo egualitario" nel dopoguerra, il paradigma della giustizia redistributiva appariva il più adatto ad articolare gli obiettivi del movimento operaio e delle classi disagiate dell'epoca. In particolare in Gran Bretagna e nell'Europa occidentale, come T.H. Marshall ha dimostrato, l'attribuzione dei diritti sociali ed economici era collegata all'uguaglianza di status. Questa uguaglianza attribuiva uguali diritti a tutti i cittadini indipendentemente dal sesso, dal colore della pelle, dall'età o dal credo.⁷ L'insistenza di Marshall sui diritti sociali ed economici attribuiti da un *Welfare State* in espansione si inseriva esplicitamente nella prospettiva della redistribuzione.

Ma ultimamente questa descrizione idealizzata è stata messa in discussione, poiché non possono più essere ignorate le richieste di riconoscimento. Come l'11 Settembre ha tragicamente esibito le esi-

⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

⁶ G. H. Mead, *Mente, sé e società*, trad. it. di R. Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

⁷ T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, trad. it. a cura di P. Maranini, UTET, Torino 1976.

genze di differenziazione si sono molto particolarizzate, e devono essere collocate al centro del futuro. Allo stesso tempo però anche l'ingiustizia redistributiva non ha perso di significato; al contrario le disuguaglianze economiche crescono oggi in maniera drammatica per via del neoliberismo globalizzante che indebolisce le competenze dei governi. Fino agli anni Ottanta le misure redistributive erano applicate nei confini dello stato nazionale, ma il programma neoliberale attuato dagli anni Novanta promuovendo la riduzione delle spese sociali allo scopo di rendere competitivi i prezzi sul mercato globale, ha ridato senso e significato alle domande di giustizia redistributiva le quali, anch'esse, non possono più essere ignorate. Il programma neoliberale non ha alcun interesse ad assicurare un livello minimo di dignità, anzi il livello minimo di dignità si è notevolmente abbassato in assenza di una politica economica di tipo keynesiano, svincolando la giustizia sociale dall'idea stessa di cittadinanza.⁸ Ma dal punto di vista della giustizia sociale il riconoscimento solleva una questione ulteriore: il diritto ad avere una propria identità. La questione è talmente problematica da mettere in crisi l'equazione tra redistribuzione universalistica e uguaglianza di status: lo "status" finisce per denotare il riconoscimento di identità particolari condivise, da cui conseguono i moderni dibattiti sul multiculturalismo e la rivendicazione di diritti culturali collettivi. Occorre ricordare che l'attribuzione dei diritti rivendicati dai singoli cittadini è stata normalmente possibile grazie alle lotte cui quei cittadini hanno partecipato in quanto membri di una collettività (un buon esempio è costituito dai diritti economici e sociali conquistati dai lavoratori). Le questioni relative al riconoscimento rendono più complessa la concezione della cittadinanza come pratica di appartenenza "inclusiva" che dovrebbe riconoscere le differenze di genere, le preferenze sessuali, l'appartenenza etnica, etc.⁹ Discutere di diritti e giustizia sociale nei termini di una redistribuzione avulsa dalla sfera della cultura significherebbe perseverare nell'errore di ignorare le questioni che riguardano l'identità e le differenze. D'altra parte, la maggior parte delle pretese al riconoscimento avanzate nell'ambito delle cosiddette "politiche dell'identità" sono in realtà pretese alla redistribuzione. Da un lato le pretese a un riconoscimento simbolico comportano di solito l'assegnazione di risorse e/o diritti (senza i quali il riconoscimento sarebbe privo di consistenza), dall'altro lato le rivendicazioni basate sull'identità

⁸ G. Soledad-S. Lukes, *Redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Inchiesta», anno XXVIII, aprile/giugno 1998, European Forum Centre for Advanced Studies, Firenze 1998, p. 3.

⁹ Ivi, p. 4.

collettiva sono più efficaci di quelle basate sulla classe o sull'occupazione quando si tratta di ottenere il sostegno e talvolta il consenso da parte di altri settori della popolazione. Nella situazione attuale non possono essere messi da parte né il riconoscimento né la redistribuzione; entrambe le zone di conflitto costringono i filosofi politici e i sociologi a confrontarsi.

Questo tipo di confronto è alla base dell'attuale dibattito su come la relazione tra redistribuzione e riconoscimento possa essere compresa. La premessa di entrambi è che, allo stesso tempo, un concetto di giustizia adeguato oggi deve perlomeno comprendere due classi di interessi: quelli legati alla lotta per la redistribuzione, e quelli, più attuali, connessi al conflitto per il riconoscimento. Entrambi stimano che una sola delle determinazioni tradizionali di giustizia, economica o sociale, sia inadeguata per rispondere alle tensioni in corso. Ad entrambi rimane estranea una prospettiva economicista che veda nella lotta per il riconoscimento solo un sottoprodotto o un epifenomeno della lotta per la redistribuzione.¹⁰ Qui tuttavia finiscono anche gli aspetti in comune. Secondo Honneth la categoria del riconoscimento è fondamentale per formulare un concetto di morale esteso, dal quale si possono derivare finalità redistributive.¹¹ Secondo Nancy Fraser l'obiettivo della redistribuzione non può essere subordinato alla categoria del riconoscimento. Essa si batte invece per una prospettiva dualista, nella quale entrambe le categorie ugualmente originali e quindi alternative siano alla base di due dimensioni della giustizia complementari ma irriducibili.¹² Come si vede, la questione pone interrogativi centrali di filosofia morale, teoria sociale e prassi politica: a livello di filosofia morale si discute del relativo vantaggio di un monismo normativo fondato sul riconoscimento rispetto al dualismo prospettico di una giustizia bidimensionale, della priorità della giustizia sul bene e delle connesse implicazioni; a livello di teoria sociale entra in crisi la contrapposizione concettuale tra economia e cultura nella struttura della società capitalista. A livello di analisi politica, infine, si esamina il rapporto tra uguaglianza e differenza, tra lotta economica e identità politica, tra democrazia sociale e multiculturalismo. Se si accetta la tesi secondo cui oggi è richiesto ad una politica della cittadinanza sia il soddisfacimento di esigenze redistributive

¹⁰ N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, cit., pp. 7-11.

¹¹ Ivi, pp. 177-89.

¹² Ivi, pp. 42-66.

che il riconoscimento delle differenze, il problema maggiore diventa quello di come combinare la politica culturale della differenza con la politica sociale dell'uguaglianza. Lo schema omnicomprensivo che dovrebbe integrare gli aspetti emancipativi dei due paradigmi dovrebbe altresì escogitare nel campo della filosofia morale una concezione generale della giustizia, nel campo della teoria sociale una comprensione adeguata del rapporto fra interesse e identità, nel campo della teoria politica un insieme di assetti istituzionali e di riforme politiche correlate che promuovano l'impegno democratico al di là delle divisioni attuali per costruire un orientamento programmatico al tema della cittadinanza che integri le priorità della politica della redistribuzione con i vantaggi di una politica del riconoscimento. Per dare conto dei problemi teorico-morali che emergono quando si tenta di integrare redistribuzione e riconoscimento in un'unica analisi omnicomprensiva della giustizia si potrebbe utilizzare, come fa la Fraser, l'esempio preminente del genere. Il genere è una tipica categoria doppia, avente cioè sia una dimensione economica che una dimensione culturale. Per comprendere e correggere le ingiustizie di genere è necessario un cambiamento sia rispetto alla redistribuzione che al riconoscimento.¹³ Dal punto di vista distributivo il genere è un principio organizzativo basilare per la struttura economica della società. Da esso scaturisce ad esempio la divisione fondamentale fra il lavoro "produttivo" pagato e il lavoro "riproduttivo" non pagato, attribuendo alle donne la principale responsabilità del secondo. Dall'altro lato, il genere struttura anche la divisione all'interno del lavoro pagato, tra le occupazioni industriali meglio pagate, prevalentemente maschili, e le occupazioni femminili nel lavoro domestico. Il risultato è una struttura economica che genera forme di ingiustizia redistributiva specificamente di genere. Dal punto di vista del riconoscimento, al contrario, il genere è una differenziazione di status. Una delle principali caratteristiche delle ingiustizie di genere è l'androcentrismo, inteso come costruzione autoritaria di norme che privilegiano i tratti associati alla mascolinità ed il dispregio di cose femminili. Quando queste norme androcentriche vengono istituzionalizzate, lo status delle donne subisce delle offese specificatamente legate al genere, come la violenza sessuale e domestica, e la descrizione stereotipata e oggettivante operata dai media, l'esclusione e la marginalizzazione

¹³ Questa interpretazione è il fulcro delle argomentazioni della Fraser, cfr. *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Iride», n. 28, 1999, pp. 531-47.

nella sfera pubblica e nelle istituzioni deliberative. Questi danni sono ingiustizie di riconoscimento.

Sono relativamente indipendenti dall'economia politica e non sono meramente sovrastrutturali. Perciò non possono essere corretti dalla sola redistribuzione, ma richiedono una correzione ulteriore e indipendente sul piano del riconoscimento.¹⁴ Insomma, il genere secondo Nancy Fraser conterrebbe aspetti economici che rinviano alla redistribuzione ed aspetti culturali che lo riconducono all'ambito del riconoscimento, ed è un problema aperto se i due aspetti siano di eguale importanza. In ogni caso esso richiede la correzione sia della struttura economica che dell'ordinamento di status della società contemporanea. Ma il genere non è un caso speciale, molti altri fattori di ingiustizia hanno analogamente una doppia faccia. Il caso paradigmatico del genere serve soltanto ad inquadrare tre ordini di problemi: in primo luogo il riconoscimento è veramente una questione di ingiustizia o di autorealizzazione? In secondo luogo, la giustizia redistributiva ed il riconoscimento costituiscono due paradigmi normativi distinti e *sui generis* oppure si può sussumere uno dei due sotto l'altro? Infine, la giustizia richiede il riconoscimento di ciò che è specifico negli individui e nei gruppi, oppure basta il riconoscimento della nostra comune umanità? Per quanto riguarda il primo problema, Charles Taylor e Axel Honneth sostengono che il riconoscimento è una questione di autorealizzazione.

Charles Taylor, mettendo in luce la processualità della questione identitaria, definisce l'identità come «la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano»¹⁵. Innanzitutto, l'identità si basa sulla «visione che una persona ha di se stessa», sul sentimento di sé come individuo, interiormente costruito, in cui però l'identità non si esaurisce, ma è necessaria anche una dimensione interpersonale per prendere coscienza di sé come essere umano, o meglio, della modalità specifica in cui l'umanità si oggettiva in me, in un modo del tutto peculiare, che può venire compreso, proprio nella sua unicità, nel confronto con l'altro e nel riconoscimento reciproco delle rispettive specificità. Taylor insiste proprio su questo fatto: l'immagine che noi ci formiamo di noi stessi dipende in gran parte dal riconoscimento o misconoscimento attribuitoci dagli altri. Trascurare l'importanza che ha il riconoscimento per il costituirsi dell'identità personale può

¹⁴ Ivi, p. 533.

¹⁵ J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999, p. 9.

danneggiare il formarsi stesso dell'identità. Un esempio è fornito dai gruppi storicamente umiliati o disprezzati, come i popoli colonizzati, che hanno interiorizzato l'immagine negativa riflessa su di loro dalla società, finendo per riconoscersi nel ruolo attribuito loro dalla cultura dominante e perdendo così ogni capacità di opposizione e resistenza. Similmente Honneth identifica la prassi fondamentale dei rapporti sociali di riconoscimento nel conflitto conseguente al "disprezzo" o misconoscimento, sino a ritenere la lotta per il riconoscimento una condizione intersoggettiva dell'integrità personale in grado di fondare un concetto "formale" di eticità. Secondo Nancy Fraser obiettivo della cittadinanza è assicurare la dignità umana. Per essere conseguito tale obiettivo deve sconfiggere l'oppressione e le coercizioni esercitate dalle istituzioni sulla autorealizzazione dei soggetti, sicché il misconoscimento è un'ingiustizia, nella misura in cui rappresenta un impedimento all'autorealizzazione degli oppressi.¹⁶ Bisogna dire che è ingiusto che ad alcuni individui e gruppi venga negato lo status di partecipante a pieno titolo alla cooperazione sociale semplicemente come conseguenza di modelli istituzionalizzati di valori culturali alla cui costruzione non hanno partecipato su un piano di eguaglianza e che svalutano i loro caratteri specifici o i caratteri specifici loro assegnati. Definire il misconoscimento un'ingiustizia e il riconoscimento "una questione di giustizia" invece che di autorealizzazione presenta diversi vantaggi: in primo luogo, «permette di giustificare le pretese di riconoscimento come moralmente vincolanti nelle condizioni moderne del pluralismo dei valori»¹⁷.

In queste condizioni non esiste un'unica concezione dell'autorealizzazione che sia universalmente condivisa, o a cui possa essere attribuita un'autorità superiore. Perciò i tentativi di giustificare le pretese di riconoscimento a partire da una concezione dell'autorealizzazione sono necessariamente settari. A differenza di queste impostazioni, spetta a ciascun individuo, uomo o donna, definire per proprio conto che cosa costituisce una vita buona e concepire un modo di realizzarla, entro il limite di garanzia del rispetto dell'altrui libertà. Ciò che rende il mancato riconoscimento moralmente ingiusto è il fatto che nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare all'interazione sociale su di un piano di parità con gli altri. Nel senso richiesto da Nancy Fraser *la Norma di parità partecipativa* è non settaria, rimandando ad una concezione della giustizia che può essere

¹⁶ N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 534.

¹⁷ *Ibid.*

accettata da persone che hanno vedute divergenti sulla vita buona, posto che acconsentano ad attenersi a termini equi di interazione nelle condizioni del pluralismo dei valori. Trattare il riconoscimento in termini di giustizia presenta anche un secondo vantaggio: *concepire il mancato riconoscimento come un'offesa allo status che ha luogo nei rapporti sociali invece che nella psicologia individuale*.¹⁸ Su questo punto il contrasto con Honneth si acutizza notevolmente.

Honneth, infatti, cercando conferma empirica alla tesi secondo cui il conflitto sociale non va letto esclusivamente come una lotta tra interessi materiali contrastanti, ma anche in rapporto a “sensazioni morali di torto subito”, utilizza una serie di studi storici¹⁹ che dimostrano che non è nemmeno l’“esperienza del bisogno economico e della privazione” a provocare il confronto sociale, bensì in molti casi è la sensazione morale del mancato riconoscimento della propria funzione sociale o la rottura di quel “contratto sociale implicito” che stava alla base dell’ordine sociale e dell’“eticità” fino a quel momento vigenti.²⁰ Se invece, come sostiene la Fraser, il mancato riconoscimento si concretizza come offesa allo status che ha luogo nelle relazioni sociali, esso non può essere considerato semplicemente come l’essere malgiudicati, malvisti o disprezzati nelle credenze mentali o negli atteggiamenti consapevoli degli altri. Consiste piuttosto nel vedersi negare lo status di partecipante a pieno titolo all’interazione sociale e nell’essere impediti di partecipare su di un piano di parità alla vita sociale in conseguenza di modelli *istituzionalizzati* di valori culturali che squalificano qualcuno come un soggetto non meritevole di rispetto e di stima. Questo significa che quando il riconoscimento è equiparato al pregiudizio nella mente degli oppressori, il suo superamento può richiedere un intervento autoritario sulle loro credenze; viceversa se il mancato riconoscimento è identificato con delle distorsioni interne alla struttura di consapevolezza degli oppressi diviene molto facile incolpare le vittime. Se la svalutazione sociale da parte di altri è vista come problema di ingiustizia, essa diventa una questione di ostacoli visibili esteriormente e verificabili

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ In particolare Honneth si richiama al metodo e ai risultati ottenuti dagli studi di E. P. Thompson, B. Moore e A. Greissing. Cfr. E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, trad. it. di B. Maffi, 2 voll., Garzanti, Milano 1969; B. Moore, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, trad. it. di R. Cambiaghi-R. Mussapi, Ed. Comunità, Milano 1983; A. Greissing, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektives Bewusstsein deutscher Handwerksgelesen im 18 Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1981.

²⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., pp. 267 e sgg.

pubblicamente che impediscono ad alcuni soggetti di godere dello status di partecipanti a pieno titolo della società. E tali ostacoli sono moralmente condannabili anche quando non distorcono la soggettività degli oppressi. Infine considerare il riconoscimento una questione di ingiustizia eviterebbe di affrontare la delicata questione dei criteri della legittimità di ognuna richiesta di riconoscimento.

Questa tesi, sostiene la Fraser, «è manifestamente insostenibile, perché rende inutile la nozione di stima»²¹. La questione non è certamente di poco conto, dal momento che essa potrebbe essere posta senza problemi nei termini che il dibattito tra comunitaristi e liberali ha assunto di recente. Il modello comunitarista proposto da Taylor ad esempio insiste su due elementi apertamente 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.²² Un simile concetto di riconoscimento dell'autenticità rimane piuttosto vago non permettendo di distinguere tra varie forme di riconoscimento: si tratta del diritto all'esistenza di ogni specificità culturale o si tratta di estendere la richiesta di riconoscimento della propria specificità al valore di essa? La vera carenza del modello tayloriano sarebbe proprio quella di un criterio normativo che permetta di distinguere tra forme di identità che meritano di essere riconosciute e stimate e forme di identità che andrebbero scoraggiate. 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? Non di meno, quanto colpisce nell'analisi di un filosofo come Honneth, è proprio la mancanza di un basilare criterio contro-fattuale di giudizio.²³ Proprio perché «il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale per arrivare alle condizioni normative universali di una vita riuscita deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale che può essere generata soltanto

²¹ N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 535.

²² Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2002.

²³ U. Pagallo, *Alle fonti del diritto. Mito scienza filosofia*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 224 e sgg.; e Id., *Su alcune nuove tendenze della filosofia politica e giuridica tedesca: l'ultimo contributo di Axel Honneth*, «Ircocervo», 2, 2003, disponibile sul sito web www.filosofiadeldiritto.it/Dottrina%20Archivio.htm.

da fini comuni e condivisi»²⁴. O, infatti, la cifra delle odierne società (occidentali) è data dal weberiano “politeismo dei valori” e da quanto, più recentemente, si formula anche come dimensione della “multi-culturalità” – ma, allora, il problema diventa proprio quello di definire quali debbano essere i valori “comuni” e “condivisi” da cui possono dipendere la stima e la solidarietà sociale. Se il contributo del filosofo tedesco risulta pregevole per i diversi livelli d’analisi secondo cui cogliere la cifra intersoggettiva del riconoscimento – nell’orizzonte dell’amore, del diritto e dell’etica –, è però significativo che risultino sfocati i principi e le categorie con cui dar voce alle nuove istanze giuridiche e politiche. Al contrario, l’impostazione delle problematiche del riconoscimento in termini di giustizia sociale implicherebbe il criterio in base al quale chiunque ha uguale diritto a ricercare stima e riconoscimento giuridico in condizioni eque di uguale opportunità. Questo significa, ad esempio, che quando i modelli istituzionalizzati dominanti svalutano la femminilità, il “non bianco”, l’omosessualità e tutto ciò che è culturalmente associato ad essi queste condizioni semplicemente non si danno.

Ora, anche ammettendo con queste argomentazioni, che il riconoscimento concerne ciò che giusto e ciò che non lo è piuttosto che l’autorealizzazione, resta da capire se il riconoscimento e la redistribuzione pertengano a due concezioni della giustizia separate e distinte, se la questione della cittadinanza debba essere esaminata da due lati distinti, oppure se l’uno può essere ridotto all’altro. Il secondo problema è se la giustizia redistributiva possa sussumere adeguatamente i problemi del riconoscimento. A mio parere, la risposta è negativa. Certo, molti teorici della redistribuzione apprezzano l’importanza dello status al di là e al di sopra dell’allocazione delle risorse e cercano di darne conto nelle loro analisi. John Rawls, ad esempio, talvolta concepisce i «beni primari» quali il reddito e il lavoro come «le basi sociali del rispetto di sé», affermando nello stesso tempo che il rispetto di sé è esso stesso un bene primario particolarmente importante la cui distribuzione è una questione di giustizia. Analogamente Ronald Dworkin sostiene l’idea di «uguaglianza di risorse» come espressione distributiva del «valore uguale delle persone». Infine, Amartya Sen ritiene che il senso di sé e la «capacità di apparire in pubblico senza vergogna» siano entrambi rilevanti per la «capacità di funzionare», e che pertanto ricadano nel campo di applicazione di una concezione della giustizia che esige l’uguale distribuzione delle

²⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 208.

capacità fondamentali.²⁵ Ma i risultati non sono del tutto soddisfacenti.

Molti di questi teorici assumono una visione legalistica ed economicistica dello status, ritenendo che una giusta distribuzione delle risorse e dei diritti basti a impedire il non riconoscimento. In realtà, però, il mancato riconoscimento non è sempre un sotto prodotto della cattiva redistribuzione, da sola o congiunta alla discriminazione legale. Ciò soprattutto nei paesi come la Germania, dove ad esempio gli immigrati detengono una serie di diritti economici e sociali, pur non potendo aspirare alla cittadinanza tedesca. Se in passato gli immigrati accettavano un certo livello di assimilazione per integrarsi, il loro attuale attaccamento ai paesi d'origine diventa un fatto importante quando si tratta di decidere quali iniziative istituzionali dovrebbero essere intraprese per inserirli nella società ospite.²⁶ Per trattare questi casi, una politica inclusiva della cittadinanza deve andare oltre la distribuzione dei diritti e dei beni ed esaminare i modelli di valore culturale. Deve esaminare se i modelli istituzionalizzati di interpretazione e di valutazione impediscano la parità di partecipazione alla vita sociale. L'eccezione più rilevante è costituita in questo senso da Will Kymlicka, un teorico che ha cercato di inserire le questioni culturali all'interno di una cornice distributiva. Kymlicka propone di considerare l'accesso a una "struttura culturale intatta" come un bene primario da distribuire equamente. Questa impostazione è fatta su misura per comunità politiche multinazionali come il Canada, distinte da comunità politiche polietniche come gli Stati Uniti.

Diviene però problematica nei casi in cui coloro che si mobilitano per rivendicare un tipo di riconoscimento non si dividono così nettamente (o magari non così nettamente) in gruppi dotati ciascuno di una cultura distinta e relativamente delimitata. Inoltre, ha delle difficoltà a trattare con i casi in cui le pretese di riconoscimento non prendono la forma di richieste di (un certo grado di) sovranità, ma mirano invece alla parità di partecipazione entro una comunità politica solcata da linee multiple e intersecanti di differenza e di disuguaglianza.

²⁵ Si veda J. Rawls, *Liberalismo Politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Ed. Comunità, Milano 1994, pp. 81, 181 e 318; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, il Mulino, Bologna 1982; A. Sen, *Commodities and Capabilities*, North Holland, New York 1985.

²⁶ R. Bauboeck, *Transnational Citizenship. Membership and Rights*, in «International Migration», Edward Elgar 1994.

za.²⁷ Che dire allora dell'altro lato del problema? Le attuali teorie del riconoscimento possono sussumere adeguatamente i problemi di distribuzione? Anche qui la risposta sembrerebbe negativa, anche se alcuni teorici del riconoscimento apprezzano l'importanza dell'uguaglianza economica e cercano di tenerne conto nelle loro analisi. Alla domanda su che cosa significa che un soggetto sia capace di agire autonomamente, 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»²⁸.

Riprendendo il celebre tentativo di Thomas H. Marshall, egli sostiene che nel Diciottesimo secolo vengono affermati i diritti di tipo liberale, nel Diciannovesimo si impongono quelli legati alla partecipazione politica, nel Ventesimo, infine, i diritti sociali miranti a ottenere il benessere. Con questa suggestiva affermazione, successivamente precisata e affinata, conclude Honneth: «È importante per i nostri scopi la tesi che lega storicamente l'affermazione di ogni classe di diritti fondamentali ad argomenti implicitamente riconducibili all'esigenza di una piena appartenenza alla comunità politica»²⁹. Ma ciò che sembra sfuggire ad Honneth lungo questa strada "fattuale", è proprio l'indissolubile intreccio che lega questo "progressivo arricchimento" dell'uomo come persona, dovuto "all'invasione" delle forme di organizzazione internazionale (politica, giuridica ed economica) dell'occidente moderno, con le drammatiche divisioni tra Primo e Terzo Mondo. Non è il caso di assumere una veduta riduttiva e culturalista della distribuzione, ritenendo che le disuguaglianze economiche affondino le radici in un ordinamento culturale ideologico e che un mutamento di questo ordinamento sia sufficiente a impedire la cattiva redistribuzione.³⁰ Basti citare il caso delle cosiddette *export processing zone*, vere e proprie *enclaves* nei paesi non industrializzati, in cui, per attrarre capitali stranieri, la popolazione viene mantenuta dalle autorità locali in condizioni di indigenza tali da offrire la propria manodopera anche a costi che si collocano al di sotto della soglia di povertà. In questo caso la distribuzione ingiusta ha poco a

²⁷ Per la tesi che una struttura culturale intatta è un bene primario si veda W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989; per la distinzione fra politica multinazionale e politica poliethnica si veda Id., *Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada*, in S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton 1996.

²⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit. p. 139.

²⁹ *Ivi*, p. 141.

³⁰ *Ibid.*

che vedere con il riconoscimento. È piuttosto una conseguenza di imperativi intrinseci ad un ordinamento economico, la globalizzazione, la cui ragion d'essere è l'accumulazione di profitto.

Per trattare questi casi una politica effettiva della cittadinanza dovrebbe andare al di là dei modelli culturali e studiare la struttura economica, dovrebbe esaminare se dei meccanismi economici, relativamente distaccati dai modelli di valore culturale e operanti in modo impersonale, possano impedire la parità di partecipazione alla sfera pubblica internazionale. In generale, quindi, né i teorici della redistribuzione né i teorici del riconoscimento sono riusciti finora ad assumere adeguatamente i problemi degli altri. Invece di adottare uno dei due paradigmi escludendo l'altro, Nancy Fraser propone di sviluppare una teoria della giustizia "bidimensionale" che tratti il riconoscimento e la redistribuzione come dimensioni distinte di un'unica cornice più ampia che accolga entrambe. Il nucleo normativo di tale concezione è appunto la nozione di *parità partecipativa*. La Fraser ha coniato l'espressione nel 1995. Da allora il termine parità ha acquistato un posto centrale nella politica femminista francese. In quel contesto designa la richiesta che le donne occupino il 50% pieno dei seggi nel parlamento e negli altri organi rappresentativi. In Francia, di conseguenza, "parità" significa rigida uguaglianza numerica di genere nella rappresentanza politica. Per la Fraser, al contrario, "parità" indica la condizione di essere un "pari," di essere in parità con gli altri, di stare sullo stesso piano. Secondo la norma della parità partecipativa, la giustizia esige delle istituzioni che permettano a tutti i membri della società di interagire fra loro su di un piano di parità e per renderla possibile devono essere soddisfatte almeno due condizioni: la prima è che la distribuzione delle risorse materiali garantisca ai partecipanti indipendenza e "voce". Essa richiama all'attenzione delle considerazioni tradizionalmente associate alla teoria della giustizia redistributiva, specialmente quelle concernenti la struttura economica della società e i differenziali di classe definiti in termini economici. La seconda è che i modelli culturali istituzionalizzati di interpretazione e di valutazione esprimano uguale rispetto per tutti i partecipanti e garantiscano uguali opportunità di ottenere stima sociale. Ciò mette in evidenza più che altro questioni connesse all'ordinamento di status nella società e la gerarchia di status definita culturalmente,

perciò entrambe le condizioni sono necessarie alla norma della parità partecipativa.³¹

A ben vedere, tuttavia, rimarrebbe aperto il problema di quale sia il requisito morale in base al quale ai membri sia garantita *la possibilità* della parità e di quale sia il motivo per il quale essi dovrebbero scegliere di prendere parte a una data collettività. Come abbiamo visto, infatti, le minoranze di immigrati che detengono comunque i diritti sociali, come i turchi in Germania, aspirano ad una forma di cittadinanza politica priva di legami culturali.³² È anche importante capire quale misura di uguaglianza sia necessaria per garantire parità. Questo ci conduce direttamente al terzo problema: l'idea di cittadinanza deve contemplare il riconoscimento di ciò che contraddistingue gli individui e i gruppi o il riconoscimento di ciò che accomuna la nostra umanità?

La sfida è ben espressa dalle opposte concezioni di due pensatori, Richard Rorty e Jean François Lyotard. Se Rorty afferma che «l'obiettivo della giustizia è estendere il referente concreto di espressioni come “la nostra gente” e “le persone come noi”»³³, Lyotard sostiene, richiamandosi a Hannah Arendt che «ciò che rende simili gli uni agli altri gli essere umani è il fatto che ogni essere umano porta in sé la figura dell'altro. La somiglianza che li accomuna deriva dalla differenza di ognuno rispetto all'altro»³⁴. Per l'uno l'umana comunanza sta in una somiglianza, per l'altro la comunanza risiede proprio nella capacità di differenziarsi, relazionandosi. La seconda posizione presenta il grosso vantaggio di evitare di rincorrere la ricerca di un minimo comune denominatore, di stabili e costanti bisogni, che se da un lato si configurano come istanze o rivendicazioni da soddisfare, dall'altro si propongono quali criteri del genuinamente umano, quindi quali confini di inclusione/esclusione tra esseri umani e non.³⁵ È chiaro che solo un' impostazione pragmatista consente di superare queste difficoltà: se il riconoscimento pubblico si effettua politicamente correggendo un'ingiustizia e non soddisfacendo un bisogno

³¹ N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 537.

³² T. Faist, *Ethnicisation and Racialisation of Welfare State Politics in Germany and the USA*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 18/2, 1995, pp. 219-50; Y. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

³³ R. Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in S. Shute-S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, trad. it. di S. Lauzi, Garzanti, Milano 1994, p. 139.

³⁴ J.-F. Lyotard., *I diritti dell'altro*, in *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, cit., p. 152.

³⁵ 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.

umano generico, le forme del riconoscimento richieste dalla giustizia dipendono dalle forme di mancato riconoscimento da correggere. L'impostazione pragmatista evita sia l'affermazione secondo cui la cittadinanza richiede il riconoscimento delle capacità comuni a tutti gli uomini, che precluderebbe dogmaticamente il riconoscimento delle differenze, sia l'affermazione opposta secondo cui tutti avrebbero sempre bisogno del riconoscimento della propria specificità, senza spiegare perché non tutte le pretese sociali di riconoscimento sono moralmente giustificabili. L'impostazione pragmatica rivendica il riconoscimento della differenza contestualmente «come rimedio specifico a danni specifici», mettendo al centro dell'idea di giustizia soltanto le pretese che promuovono la parità partecipativa.³⁶ Di conseguenza tutto dipenderebbe da ciò di cui hanno bisogno esattamente le persone non riconosciute per poter partecipare alla vita sociale. In alcuni casi possono voler essere liberate del peso di una specificità eccessivamente ascritta o costruita, in altri casi possono avere bisogno che si tenga conto di una specificità non riconosciuta fino a quel momento, in altri casi ancora possono avvertire il bisogno di spostare l'attenzione su gruppi socialmente privilegiati facendone emergere le specificità che si presentano falsamente come universalità, infine possono aver bisogno di tutte o alcune di queste misure combinate fra loro o con la redistribuzione. Ma se individuare quali persone, che tipo di riconoscimento e quale contesto dipendesse esclusivamente dalla natura degli ostacoli che hanno di fronte rispetto alla parità partecipativa, la controversia redistribuzione/riconoscimento si risolverebbe tutta in termini di teoria sociale: individuando le relazioni, o le interazioni causali fra classe e status, ed i legami reciproci tra cattiva redistribuzione e mancato riconoscimento. Il ragionamento della Fraser diviene a questo punto poco convincente.

Essa propone di considerare l'esperimento ideale di una società prestatale idealtipica, del tipo descritto dalla letteratura antropologica classica.³⁷ In questa società l'idioma principale dei rapporti sociali è la parentela. La parentela organizza i matrimoni, il rapporto tra i sessi, il processo lavorativo e la distribuzione dei beni, le gerarchie simboliche dello status e del prestigio. In questa società le offese allo status si tradurrebbero immediatamente in ingiustizie distributive ed il mancato riconoscimento coinciderebbe perfettamente con una

³⁶ N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 539.

³⁷ Ad esempio, M. Mauss, "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

cattiva redistribuzione. Si consideri ora il caso opposto, quello di una società completamente mercantile in cui la struttura economica detta direttamente il valore culturale. In questo caso l'istanza principale sarebbe il mercato. Esso organizzerebbe il processo lavorativo, la distribuzione, ma anche, di conseguenza, il matrimonio ed il rapporto tra i sessi. In questa società le ingiustizie redistributive si tradurrebbero immediatamente in offese allo status e la cattiva redistribuzione implicherebbe direttamente il mancato riconoscimento.³⁸ Perciò il culturalismo sarebbe una teoria sociale perfettamente idonea a comprendere le forme di dominio caratteristiche della società interamente governata dalla parentela: in essa si potrebbe facilmente inferire lo status dalla classe; l'economicismo sarebbe la teoria adeguata alla società mercantile, potendosi dedurre direttamente la classe dallo status. Ma queste impostazioni sono palesemente anacronistiche rispetto alle nostre società complesse dove predomina il divario se non la contraddizione tra classe e status sociale. In esse l'implicazione tra cattiva redistribuzione e mancato riconoscimento non è mai diretta, potendo esistere ad esempio il caso in cui istituzioni politiche relativamente autonome impediscono che le offese di status si convertano completamente e senza residui in ingiustizie redistributive. Ne segue che né l'economicismo né il culturalismo sono sufficienti a comprendere la società capitalista, occorre invece un'impostazione che tenga conto della differenziazione, della divergenza e dell'interazione tra redistribuzione e riconoscimento ad ogni livello. Che tipo di teoria sociale può svolgere questo compito?

È evidente a questo punto che l'esperimento mentale suggerito dalla Fraser vorrebbe giustificare, se non rendere necessario, un qualche tipo di dualismo, visto che né l'economicismo né il culturalismo sarebbero sufficienti. In effetti ad un dualismo di tipo "sostantivo," che tratta le redistribuzione e il riconoscimento come sfere separate attinenti ambiti societari distinti, essa vorrebbe contrapporre un "dualismo prospettico" in cui redistribuzione e riconoscimento costituiscono due prospettive analitiche che possono essere assunte rispetto a qualsiasi ambito.³⁹ Secondo il primo quando prendiamo in esame delle questioni economiche, come la struttura del mercato del lavoro, dobbiamo assumere il punto di vista della giustizia redistributiva prestando attenzione all'effetto delle decisioni prese da istituzioni economiche sulla posizioni degli attori sociali, quando al

³⁸ N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., pp. 539-47.

³⁹ Ivi.

contrario prendiamo in esame questioni culturali dobbiamo assumere il punto di vista del riconoscimento, prestando attenzione all'effetto dei modelli istituzionalizzati di interpretazione e di valore sullo status degli attori sociali. Anche se il dualismo sostantivo sarebbe preferibile all'economicismo, esso è altrettanto inadeguato, scambiando le differenziazioni sociali per divisioni istituzionali impermeabili e nettamente delimitate. In realtà l'economia non è affatto una zona libera dalla cultura, essa spesso strumentalizza la cultura, la usa e ne cambia i significati, basti pensare alla sterminata letteratura su quella che ha ragione è stata definita *industria culturale*. Insomma il dualismo sostantivo più che una soluzione sembrerebbe un sintomo della preoccupante divaricazione tra politiche dell'uguaglianza e politiche dell'identità. Secondo il dualismo prospettico si potrebbe invece usare la prospettiva del riconoscimento per identificare le dimensioni culturali di quelle che comunemente sono considerate politiche economiche redistributive, come nel caso dello status sociale delle madri nubili, oppure si può usare la prospettiva redistributiva per individuare le dimensioni economiche di quelle che sono solitamente considerate questioni di riconoscimento, per esempio gli alti costi del "vivere nascosti" di omosessuali e lesbiche come effetto del non riconoscimento eterosessista.⁴⁰ Gli esempi utilizzati finora tuttavia a me sembrano molto efficaci non tanto nel giustificare una prospettiva dualista quanto per testimoniare delle profonde interferenze che intercorrono tra riconoscimento e redistribuzione. Ossia è davvero possibile, grazie al dualismo prospettico, valutare la giustizia di qualunque prassi sociale chiedendosi se essa soddisfa sia le condizioni economiche che quelle culturali della parità partecipativa? E se una tale impostazione addirittura compromettesse tale giustizia?

Vorrei sostenere che l'inevitabile compenetrazione tra riconoscimento e redistribuzione sembrerebbe favorire piuttosto una prospettiva che vada oltre lo stesso dualismo che si concretizza solo un piano pratico. A livello di teoria sociale invece è necessario soddisfare simultaneamente alcuni requisiti essenziali: primo, occorre evitare di ipostatizzare la cultura e le differenze culturali; secondo, occorre rispettare il bisogno di una giustificazione morale deontologica, non settaria, nelle condizioni moderne del pluralismo dei valori; terzo, occorre tenere conto del carattere differenziato della società capitalistica, nella quale status e classe possono divergere; infine occorre evitare una veduta ingenuamente unitaria dell'integrazione culturale,

⁴⁰ Ivi.

una veduta che postula un unico schema di valori culturali condiviso da tutti che permea tutte le istituzioni e le prassi sociali.⁴¹ Non credo che questi requisiti possano essere soddisfatti da un dualismo prospettico, il quale per altro pretende di superare un dualismo con un altro dualismo. Esiste infatti già una terza possibilità, definita “antidualismo decostruttivo”, che respingendo a priori la distinzione fra economia e cultura in quanto “dicotomica” tenta di decostruirla completamente. La tesi è appunto che economia e cultura sono talmente connesse che non ha senso distinguerle. Una tesi correlata è che la società capitalista contemporanea è talmente un sistema monolitico di oppressioni che una lotta contro un suo aspetto minaccia necessariamente il tutto; per cui è illegittimo e controproducente distinguere la cattiva redistribuzione dal mancato riconoscimento.⁴² Ma anche dal punto di vista della prassi politica non si capisce perché il criterio della parità partecipativa debba soddisfare “almeno” due condizioni, un’equa distribuzione delle risorse materiali e l’eguale rispetto per tutti, senza tenere conto di quella classe di ostacoli alla partecipazione che definirei politici. Tali ostacoli comprenderebbero le procedure decisionali che marginalizzano sistematicamente alcune persone anche in assenza di cattiva redistribuzione o mancato riconoscimento, come nel caso di minoranze permanentemente assenti dai luoghi della rappresentanza a causa di sistemi elettorali maggioritari.⁴³ Peraltro la possibilità di una terza classe di ostacoli “politici” conferisce un’altra torsione all’uso che fa Nancy Fraser della distinzione classe/status. Tale questione peraltro era già stata posta da Weber quando, dopo aver distinto classe, status e partito politico, aveva sottolineato non solo le relazioni ma anche la relativa autonomia dei tre concetti.⁴⁴ L’esclusione politica infatti si oppone ad una pratica effettiva di riconoscimento, anche in presenza di politiche di *Welfare* che sempre più rischiano di scadere nella deriva difensiva e corporativista. Ciò è particolarmente evidente nel carattere selettivo attraverso cui nell’ambito delle politiche redistributive vengono individuati i criteri di accesso

⁴¹ Tali questioni sono state tutte discusse in N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, cit.

⁴² I. M. Young, *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual System Theory*, in «New Left Review», n. 222, 1997, pp. 147-60; J. Butler, *Merely Cultural*, in «Social Text», 53-54, 1998. Per delle confutazioni puntuali, cfr. N. Fraser, *A Rejoinder to Young*, in «New Left Review», n. 223, 1997, pp. 126-29; Ead., *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*, in «Social Text», 53-54, 1998.

⁴³ Per un’acuta analisi di questo esempio cfr. L. Guinier, *The Tyranny of the Majority*, The Free Press, New York 1994.

⁴⁴ M. Weber, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, Ed. Comunità, Milano 1961.

alle risorse ed i relativi destinatari: poveri, devianti, mendicanti come diversi dagli altri lavoratori che, attraverso i loro contributi, rendono possibili politiche di *Welfare*. Politiche di questo tipo nel momento stesso in cui individuano i poveri da sostenere economicamente di fatto li stigmatizzano in un ruolo parassitario. Il risultato è che all'offesa derivante dal mancato riconoscimento si aggiunge il danno della privazione. È così che il tentativo di correggere un'impostazione prevalentemente culturalista delle politiche di riconoscimento, attraverso misure distributive, finisce per riproporre la logica stessa che si proponeva di superare. La verità è che senza una teoria e una prassi di connessione culturale tra misure di redistribuzione e pratiche di riconoscimento il risultato più probabile sarà il fallimento di ogni politica sociale in conseguenza della disintegrazione dell'arena politica. Ciò chiama in causa un rinnovato ruolo della sfera pubblica, come luogo deputato della promozione di una cittadinanza europea, in grado di superare il dualismo rivendicativo che contrappone la richiesta di diritti politici degli immigrati sulla base di argomentazioni "post-nazionali" e cittadini europei tesi alla salvaguardia dei diritti sociali conquistati sul terreno redistributivo dello Stato sociale. Nell'ambito della sopraindicata prospettiva si colloca anche il superamento della frammentazione della cittadinanza, possibile attraverso l'idea di cittadinanza multipla.⁴⁵

L'articolata appartenenza dei cittadini alle diverse comunità che incidono in modo significativo sulle loro forme di vita potrebbe garantire per un verso i loro diritti di partecipazione alla vita pubblica per altro il riconoscimento della loro integrità culturale. Se infatti una cittadinanza multipla implica *demoi* multipli, e quindi una flessibile determinazione/rideterminazione dei diritti fondamentali questi ultimi potrebbero essere soddisfatti sia sul piano della redistribuzione che del riconoscimento e della partecipazione. Si porrebbero in tal modo i presupposti istituzionali di un processo di autodeterminazione civica in cui cittadini liberi, uguali, solidali potrebbero sentirsi autori di quelle leggi di cui al contempo sono destinatari. Si tratta, come si può vedere, di un'idea regolativa ma non utopica fondata sulla costruzione cooperativa, istituzionalmente mediata, di norme convalidabili come le migliori al momento possibili.

⁴⁵ D. Held, *Democrazia e ordine globale: dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, a cura di M. Medeot, trad. it. di A. De Leonibus, Asterios, Trieste 1999.

EDOARDO MASSIMILLA

IL CORPO VIVENTE COME FONDAMENTO ONTOLOGICO O COME CONTRASSEGNO DELL'INDIVIDUALITÀ

I

Nel saggio *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento* apparso sul primo numero di «Post-filosofie» Francesca R. Recchia Luciani, volgendo gli occhi alle «continue, ripetute, quotidiane violazioni» dei diritti umani «in ogni angolo del globo», si interroga sulla possibilità di ripensare la «legittimità, validità e applicabilità» di tali diritti, e dei correlativi doveri, nell'orizzonte di un mondo razionalizzato, disincantato e globalizzato¹ – di un mondo, cioè, in cui da un lato ogni strategia “teologico-metafisica” o “idealistico-trascendentale” di fondazione dei diritti umani si è rivelata impercorribile o addirittura controproducente perché foriera essa stessa di nuovi e irriducibili conflitti², e in cui dall'altro sono entrati in crisi i tradizionali strumenti di concreto ancoraggio dei diritti agli esseri umani e degli esseri umani ai diritti (come la «nozione classica di “cittadinanza” su cui lo Stato-nazione del passato ha costruito le sue fortune e le sue tragedie»³). Sulla scorta di una fitta trama di riferimenti al dibattito contemporaneo, l'autrice sostiene che il ripensamento della nozione di “diritti umani” – nella misura in cui è animato, come ella dice altrove, da un'imprescindibile istanza «fondativa e ontologica, sebbene [...] anti-metafisica»⁴ – debba far perno sull'originaria dimensione corporea dell'umano,

¹ F. R. Recchia Luciani, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 141-63, p. 141.

² Cfr. *ivi*, p. 146.

³ *Ivi*, p. 147.

⁴ Ead., “Pluriversalismo dei diritti e dei doveri”, in R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004, pp. 77-93, p. 77.

che rappresenta il «solo possibile “universale plurale” in grado di costituire quel suolo roccioso e stabile che necessita ai diritti umani per venire riferiti e applicati a tutti coloro che appartengono all’umanità»⁵. Il corpo vivente, infatti, è da un lato il contrassegno più proprio dell’irriducibile individualità e storicità di ciascun uomo e dall’altro ciò che tutti accomuna a cagione della sua «fragile struttura»⁶, della sua consustanziale vulnerabilità. La consistenza teorica e l’efficacia pratica dei diritti umani debbono dunque essere ricondotte al reciproco rispetto per «l’integrità del corpo» e alla reciproca tutela di tale integrità, che sono poi l’effettivo terreno su cui si gioca oggi la «lotta per il riconoscimento» fra individui diversi e culture diverse: «su questa soglia occorre fermarsi perché i diritti, rafforzati da una riflessione post-filosofica e da una pratica etica che aspirano ad universalizzarli, possano, per l’appunto, prendere materialmente e storicamente “corpo”»⁷.

L’esergo che apre il saggio di Francesca R. Recchia Luciani è la celebre esortazione dello Zarathustra di Nietzsche «Ascoltate, fratelli, la voce del corpo. Esso parla del senso della terra». Con ciò l’autrice si mostra perfettamente consapevole che il tentativo di ripensare le forme di vita umana e di umana convivenza muovendo dalla «natura corporea» dell’uomo⁸ ha una storia lunga e complessa che percorre tutta l’età moderna come un fiume carsico per venire con irruenza allo scoperto nei cruciali decenni a cavaliere tra Otto e Novecento. Ma sono i traumatici processi di “globalizzazione” messi in moto dalla prima guerra mondiale e dal crollo del “sistema degli stati europei” (e la conseguente crisi dei tradizionali percorsi di determinazione e realizzazione dell’individuo nell’unità etnico-culturale della nazione) a far sì che l’idea del corpo vivente come unica via d’accesso al punto sorgivo della soggettività umana e della comunità umana si trasformi, per così dire, in una convinzione di massa, in un modo di sentire diffuso. Tale mutamento culturale di vasta portata si avverte chiaramente nei due testi cui farò qui di seguito riferimento, che rispecchiano entrambi, seppure da diversi punti di vista, il clima culturale tedesco del primo dopoguerra, reso per certi versi più sensibile dalla sconfitta a quei fattori di crisi e trasformazione che investirono allora l’Europa intera.⁹

⁵ F. R. Recchia Luciani, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, cit., p. 147.

⁶ Ivi, p. 160.

⁷ Ivi, p. 148.

⁸ *Ibid.*

⁹ Naturalmente la crisi di tutte le consuete e consapevoli determinazioni della soggettività umana e l’assoluta centralità della vita e del corpo vivente divengono convinzione diffusa anzitutto in trincea. È questo un vero e proprio *Leitmotiv* della cosiddetta “letteratura di guerra”, che

II

Il primo dei due testi sui quali voglio richiamare l'attenzione è *Der Wendepunkt*, la ricca autobiografia di Klaus Mann, figlio primogenito di Thomas Mann, scrittore di narrativa, teatro e *reportage* di viaggio nato a Monaco nel 1906 e morto suicida a Cannes nel 1949.¹⁰ Intellettuale europeo e cosmopolita, Klaus Mann è acuto testimone di un'epoca, quella successiva alla guerra, in cui il «mondo unico»¹¹

prescinde per molti versi dalle convinzioni politiche e ideologiche dei singoli autori. Si pensi, ad esempio, ad alcuni passi del famoso *Im Westen nichts Neues* di Erich Maria Remarque: «Di colpo, al primo tuonare di una granata, torniamo con una parte di noi stessi indietro di migliaia d'anni. È un intuito puramente animale quello che in noi si ridesta, che ci guida e ci protegge. Incoscienze, ma assai più rapido, più sicuro, più infallibile che non la coscienza. Non si può spiegare; si va senza pensare a nulla, ed ecco che ad un tratto ci si trova in un avvallamento del terreno, mentre sopra noi volano schegge di granata, ma non ci si ricorda di aver sentito venire il colpo né di aver pensato a coricarsi. Se ci si fosse lasciati guidare dal ragionamento, si sarebbe a quest'ora un carne sparpagliato: è stato l'altro che, oscuramente vigile in noi, ci ha buttati a terra e salvati, senza che noi si sappia come. Se questo altro non fosse, da un pezzo, fra le Fiandre ed i Vosgi, non vi sarebbero più creature viventi». «La vita, che mi ha portato attraverso questi anni, è ancora nelle mie mani e nei miei occhi. Se io abbia saputo dominarla, non so. Ma, finché dura, essa si cercherà la sua strada, vi consenta o non vi consenta quell'essere che nel mio interno dice "io"»; E. M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, trad. it. di S. Jacini, Mondadori, Milano 1965, pp. 49-50 e p. 237. Lo stesso pacifismo di Remarque si fonda su questo acquisito rapporto con "l'altro di sé", con l'alterità corporeo-emozionale interna al proprio sé, la quale, con la sua forza e le sue fragilità, contiene in nuce, e nel contempo presuppone, la possibilità di un più profondo riconoscimento dell'"altro da sé" (a proposito di tali categorie cfr. R. Finelli, *Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 121-39, in part. pp. 138-39). Basti richiamare le pagine dedicate all'incontro del giovane fante tedesco che è la voce narrante del romanzo con i prigionieri di guerra russi: «Io vedo le loro figure brune, le barbe ondegianti al vento, nulla so di loro, se non che sono prigionieri di guerra, e ciò appunto mi turba. La loro vita è senza nome e senza colpa. Se sapessi qualcosa di loro, come si chiamano, come vivono, che cosa aspettano, che cosa li affligge, il mio turbamento avrebbe un senso e potrebbe diventare compassione. Ma così non sento dietro il loro volto se non il dolore della creatura, la tremenda tristezza della vita e la crudeltà degli uomini. Un ordine ha trasformato queste figure silenziose in nemici nostri; un altro ordine potrebbe trasformarli in amici. Intorno a un tavolo un foglio scritto viene firmato da pochi individui che nessuno di noi conosce, e per anni diventa nostro scopo supremo ciò che in ogni altro caso provocherebbe il disprezzo di tutto il mondo e la pena più grave [...]. Qui mi fermo spaventato: non debbo andare avanti. Questi pensieri conducono all'abisso. Non è ancora tempo per approfondirli; tuttavia non li voglio lasciar dileguare, li voglio serbare, chiudere in me, per quando la guerra sarà finita. Mi batte il cuore: è questo dunque lo scopo, il grande, unico scopo, al quale ho pensato in trincea, quello che io cercavo come sola possibilità di vita, dopo questa rovina di ogni umanità: è questo il compito per la nostra vita di domani, degno veramente di questi anni d'orrore? Mi tolgo di tasca le sigarette, rompo ciascuna in due parti e le do ai russi. Si inchinano e le accendono. Ecco che sui loro visi brillano qua e là punti rossi, e mi consolano; sembrano piccole finestrelle chiare su facciate di oscure capanne, che rivelano, dentro, rifugi di pace»; E. M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, cit., pp. 158-59.

¹⁰ L'autobiografia di Klaus Mann fu pubblicata per la prima volta in inglese (*The Turning Point. Thirty-Five Years in this Century*, New York 1942) e solo successivamente in tedesco, in un'edizione postuma notevolmente rimaneggiata e ampliata (*Der Wendepunkt*, München 1958). In particolare, nell'originale americano, manca l'intero capitolo XII – intitolato "La svolta (1943-1945)" – che narra degli anni in cui Klaus Mann, arruolatosi nell'esercito degli Stati Uniti, combatté con le armi la Germania nazista.

¹¹ Cfr. K. Mann, *La svolta*, trad. it. di B. Allason, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 303.

era ormai da molti avvertito come una condizione di fatto e, nel contempo, come un dover essere: «Gli uomini della mia sorte, cosmopoliti per istinto e necessità, mediatori spirituali, precursori e pionieri di una civiltà universale, o si sentiranno a casa loro *dappertutto* o in *nessun luogo*»¹². Ebbene, nel capitolo IV della sua autobiografia, intitolato “Disordine e dolore precoce (1923-1924)”, Klaus Mann si chiede: «Fu la mia generazione – la generazione europea che venne su durante la prima guerra mondiale – più disordinata e più frivola di ciò che non sia in ogni tempo la gioventù?»¹³. E così si risponde: «La crisi morale e sociale che tuttora ci circonda e la cui fine ancor non si vede, era pur già allora in pieno sviluppo. La nostra vita cosciente si iniziò in un’ora di angosciosa incertezza. Poiché intorno a noi tutto si screpolava e tentennava, a che avremmo dovuto reggerci, secondo che legge orientarci? La civiltà, che intorno al 1920 apprendemmo a conoscere, ci appariva senza equilibrio, senza scopo, senza volontà, matura per la rovina. [...]. I *clichés* moralistici dell’era borghese, quegli atavici tabù di una società di sé paga, sazia e in pari tempo nevrastenica avevano perduto ogni attività e ogni forza persuasiva negli anni della guerra e della rivoluzione [...]. La furiosa lotta contro la decrepitezza pseudomorale che i geni iconoclasti del tardo ottocento avevano iniziato era stata proseguita e compiuta dai padri nostri: gl’ideali ascetici – messi a dura prova da Nietzsche, Zola, Whitman, Strindberg, Ibsen, Wilde – tiravano gli estremi respiri sotto i colpi di David H. Lawrence e Frank Wedekind. Dai nostri poeti deducevamo il disprezzo dell’intelletto, la segnalazione dei valori biologico-irrazionali a spese di quelli razionali-morali, *l’accentuazione dei valori somatici* [...]. In mezzo all’universale deserto e alla decomposizione di tutto, nulla ormai ci pareva importante se non *la nostra esistenza fisica, il miracolo – sulla libido innalzata – della nostra vita terrena*»¹⁴.

Le esperienze successive conducono Klaus Mann a problematizzare in maniera impietosa, ma non ad abbandonare del tutto questo originario modo di sentire, che fa peraltro da sfondo a uno dei nuclei più intimi della sua autobiografia, la descrizione della graduale scoperta della propria omosessualità. E tuttavia – pur riconoscendo che «in quei giorni di innocenza politica e di erotica esaltazione»¹⁵ nessuno fosse fino in fondo consapevole dei pericoli strutturalmen-

¹² Ivi, p. 379.

¹³ Ivi, p. 105.

¹⁴ Ivi, pp. 105-6 (il corsivo è mio).

¹⁵ Ivi, p. 106.

te inerenti all'ingenua «accentuazione dei valori somatici» – Klaus Mann sottolinea come fin da allora egli non potesse fare a meno di osservare che «tale *filosofia “del corpo”* aveva lati preoccupanti», specie quando «la glorificazione delle virtù fisiche [...] si associava a un pathos eroico-militante, il che avveniva molto spesso»¹⁶. Klaus Mann menziona anche «il fanatismo per lo sport», da lui non condiviso, come uno dei tratti distintivi dell'«atteggiamento anti-spirituale di allora»¹⁷. Simili rischi gli apparivano peraltro tanto più reali quanto più era vivida in lui la consapevolezza di trovarsi appunto di fronte a una «filosofia “del corpo”», a una presa di posizione programmatica ansiosa di conferire una forma al caos, di reperire un principio di stabilizzazione dell'instabile. «Di fronte a questo “Crepuscolo degli dei”, che rendeva problematico il retaggio di due millenni, cercavamo *un nuovo concetto centrale* per il nostro pensiero, un nuovo *Leitmotiv* per i nostri canti, e trovammo il “corpo elettrico”. Questa preoccupazione del fattore fisiologico non era solo cosa dell'istinto, ma aveva carattere di programma e di principio, il che non stupisce, data la tendenza tedesca a sistematizzare: anche il caos e la follia da noi si “sistematizza”»¹⁸.

Una simile consapevolezza si riverbera ad esempio nel modo in cui Klaus Mann tematizza la passione per il ballo della propria generazione, vista come sintomo e insieme come componente dell'acquisita centralità dei “valori somatici”. Da un lato infatti, facendo in particolare riferimento alla vita notturna di Berlino¹⁹, egli descrive la «febbre del ballo» in pagine che hanno la forza icastica di un dipinto dell'espressionismo. «Milioni di uomini e donne sottonutriti, corrotti, lussuriosi, assetati di piacere, si contorcono e traballano nel delirio del *jazz*. Il ballo diventa mania, idea fissa, culto. La Borsa saltella, i ministri vacillano, il *Reichstag* caprioleggia. Storpi di guerra, arricchiti di guerra, *stars* e prostitute, monarchi a spasso, consiglieri a spasso, tutti scagliano le membra in atroce euforia [...]. Si balla il *fox-trot* e lo *shimmy*, il tango, il valzer viennese, il ballo di San Vito. Si balla la fame e l'isterismo, l'ansia e la bramosia, il panico e

¹⁶ *Ibid.* (il corsivo è mio).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Berlino, sensibile e indifferente, *blasée* eppur avida di nuovo, non è mai stata capace di dominare il clima spirituale e morale della Germania, come in Francia fa per esempio Parigi. In contrasto con la capitale francese, Berlino non crea; solo organizza. È il suo genio, la sua funzione storica quella di cogliere, assorbire e acutizzare drammaticamente gli stati d'animo e le tendenze che sono nell'aria in Germania»; *ivi*, p. 110.

il terrore»²⁰. D'altro lato, però, Klaus Mann non manca di segnalare come «una delle colonne» del suo «spregiudicato cenacolo postbellico»²¹, il giovane scrittore Wilhelm E. Süsskind²², avesse dedicato in quegli anni all'inseparabile sorella Erika il suo primo saggio, *La generazione danzante*, «pubblicato con soddisfazione di tutti noi sulla stimatissima rivista monacense "Neue Merkur". L'autore cercava di formularvi *la filosofia e il pathos* dei circoli del dopoguerra – non eccettuato il nostro – appassionati per il ballo»²³. Ancora una volta, dunque, in un binomio pericoloso e inscindibile, pathos e filosofia, centralità del corpo vivente ed assunzione di tale centralità come rinnovato principio ontologico di stabilizzazione.

III

In una lettera del 4 luglio 1919, indirizzata al condirettore di *Der Neue Merkur* Efraim Fischer, Robert Musil afferma di avere molto apprezzato un'altra pubblicazione curata dalla rivista monacense, *Das Geschlecht Habsburg* (1919)²⁴, della quale egli si servì a piene mani per delineare le caratteristiche della "Cacania" ne *L'uomo senza qualità*²⁵. L'autore dello scritto sulla stirpe degli Asburgo era Erich von Kahler (Praga 1885-Princeton 1970), un libero studioso d'origine ebraica molto vicino, negli anni della guerra e del primo dopoguerra, al circolo di Stefan George.²⁶ Dopo la pubblicazione della conferenza di Max Weber sulla scienza come professione (1919), Kahler diede anche alle stampe un saggio antiweberiano, intitolato *Der Beruf der Wissenschaft*, che venne pubblicato a Monaco nel 1920 per i tipi della Bondi (la casa editrice del *George-Kreis*). È proprio su qualche aspetto di questo scritto che voglio ora soffermarmi, perché anch'esso costituisce un documento significativo in relazione al tema che stiamo prendendo in esame, configurandosi peraltro, a differenza di *Der Wendepunkt*, non già come una ricostruzione *longo post tempore*, ma come una testimonianza in presa diretta.

²⁰ Ivi, p. 109.

²¹ Ivi, p. 114.

²² W. E. Süsskind pubblicò nel 1930 un romanzo significativamente intitolato *Jugend*.

²³ K. Mann, *La svolta*, cit., p. 115 (il corsivo è mio).

²⁴ Cfr. R. Musil a E. Fischer, 4 luglio 1919, in R. Musil, *Saggi e lettere*, 2 voll., Torino 1995, vol. II, p. 567.

²⁵ Parte prima, § 8.

²⁶ Successivamente Kahler fu un assiduo frequentatore di casa Mann, specie ai tempi dell'esilio in Svizzera e negli Stati Uniti. Klaus Mann (*La svolta*, cit., p. 339) lo ricorda come «il fedele amico del Mago e il suo intelligentissimo critico».

Fin dalle prime pagine di *Der Beruf der Wissenschaft* Kahler dichiara di prendere la parola in nome della gioventù tedesca del dopoguerra, una gioventù che, a suo dire, ha vissuto il crollo militare e politico del *Reich* guglielmino come l'esito ultimo e catastrofico di un processo di decomposizione di lungo periodo. «Dietro di noi – Kahler scrive – ci sono tutte le esperienze più serie, esperienze a stento sopportabili per una giovane coscienza; dietro di noi c'è qualcosa di terribile che non ha avuto inizio soltanto con questa guerra. Dietro di noi c'è la desolazione indicibile e invisibile di tutto l'ultimo secolo con l'agonia del quale la nostra gioventù è sorta, c'è l'*Erlebnis* profondamente impresso di un processo mortale che cresce a poco a poco fino all'incubo più immenso che sia mai esistito»²⁷. E tuttavia proprio la gioventù tedesca, che, essendo incalzata dalla «morte in ogni sua forma, grado e misura», ha conosciuto il pericolo più estremo ed è stata privata di tutti i suoi averi materiali e spirituali («dal pane quotidiano fino alle nostre scienze e alle nostre fedi cadute in prescrizione»), proprio la gioventù tedesca si scopre d'un colpo immensamente più ricca di prima, nella misura in cui viene rimandata in maniera inappellabile all'unica certezza che essa possiede ancora, vale a dire alla propria vita: «La via è sgombra e noi scopriamo di vivere, scopriamo di nuovo in maniera del tutto originaria che cos'è la vita»²⁸. Sicché, anche qui, la radicalità della crisi delle tradizionali forme di determinazione della soggettività umana nelle dimensioni giuridiche, morali ed etico-politiche dello spirito oggettivo porta a scorgere un nuovo inizio, un punto-zero che è poi il punto di vista del vivente e delle sue esigenze più profonde e nel contempo più elementari.²⁹

Muovendo da questo nuovo inizio la *Jugend* di Kahler pretende di rapportarsi criticamente «a ogni singola esistenza e a ogni singola forma di attività»³⁰, e dunque anche alla scienza razionale moderna. «Noi ci interroghiamo in questo modo: “Ecco la nostra vita. Essa ha questi e questi altri elevati bisogni. Ciò che designa se stessa come scienza è appropriata, e in che grado, a soddisfare tali bisogni?” Da questo fatto dipende la legittimità della sua esistenza o almeno il rango

²⁷ E. von Kahler, *La professione della scienza*, trad. it. di E. Massimilla, ESI, Napoli 1996, p. 94.

²⁸ Ivi, pp. 94-95.

²⁹ In modo non molto dissimile Jünger parla in *Der Arbeiter* di una «irruzione di forze elementari nello spazio borghese»; E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, 1932, trad. it. di Q. Principe, Guanda, Parma 1991, p. 44.

³⁰ E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., p. 95.

della sua esistenza per noi»³¹. Più specificamente per Kahler la scienza razionale moderna (giunta, nella riflessione di Weber, a una piena e rinunciataria autoconsapevolezza) manifesta la propria difettività non appena è posta a confronto con le varie forme di “sapere” che sono state via via appannaggio delle «*formazioni organiche viventi*», – formazioni che possono essere personali o sovrapersonali, ma sono sempre contrassegnate, come la vita stessa insegna, dalla loro profonda unità e dalla loro irriducibile singolarità.³² Molte e diverse sono state le forme di sapere che si sono succedute nel corso del tempo e che hanno di volta in volta tenuto il campo: l’istinto profondamente impresso nel sangue dell’animale e del selvaggio, il “sano intelletto umano” del contadino e del cittadino del passato, la sapienza dell’uomo grande ecc. Ma c’è un aspetto che le accomuna tutte: ognuna di loro esibisce in maniera molto chiara il proprio essenziale riferimento alla concreta formazione organica alla quale appartiene; ognuna di loro risulta adeguata unicamente a tale formazione organica, ossia al suo agire, al suo aver bisogno e al suo patire. «Per ciò che attiene al sapere – Kahler infatti scrive – si tratta sempre del determinato essere che deve sapere. Il sapere non è possibile e non esiste senza colui che sa: esso sussiste unicamente per lui ed è originariamente connesso nell’orizzonte della sua unità e della sua singolarità»³³.

Sicché tutte le vere forme di sapere – anche la «nuova scienza» prossima ventura, destinata, secondo Kahler, a inglobare e soppiantare la scienza razionale moderna di Kant e di Weber – «non sono nient’altro che il giungere a compimento [...] della formazione organica, nient’altro che il suo estrarre e infine detenere la propria particolare legge vitale, la qual cosa comprende già in sé anche il prendere coscienza delle leggi vitali di tutte le potenze viventi circostanti e sovrastanti»³⁴. È questo che Kahler intende quando spiega che il sapere «è lo spirito della formazione organica»³⁵, spirito che a sua volta «è il corpo vivente stesso qualora divenga degno di sé nella maniera più profonda», ossia «*il corpo vivente stesso colto nel proprio senso, nel*

³¹ Ivi, p. 68.

³² Cfr. ivi, pp. 96-97: «La vita ci dà in maniera indelebile due insegnamenti del tutto determinati: l’uno si chiama *unità*, l’altro *singolarità*. L’uno ci insegna che tutte le forze, le proprietà e gli effetti della formazione organica vivente sono reciprocamente legati in maniera davvero indissolubile. L’altro ci insegna l’incommutabile esserci soltanto una volta ed essere solo una volta così nello spazio e nel tempo della formazione organica vivente».

³³ Ivi, pp. 120-21.

³⁴ Ivi, p. 120.

³⁵ Ivi, p. 122.

senso che riposa al suo interno»³⁶; o, infine, quando afferma che sapere significa «*eternare la creatura organica*»³⁷. Di nuovo, dunque, il richiamo alla dimensione del corpo vivente – di cui il corpo umano è nel contempo l’archetipo e un caso limite – si accompagna al progetto di una rinnovata stabilizzazione ontologica, all’idea di una «*forma coniata che vivendo si sviluppa*»³⁸, la quale risulti in grado di non essere semplicemente attraversata dal movimento vitale, ma di fermare circolarmente al proprio interno il movimento vitale.

Certo per Kahler siffatta capacità della formazione organica di far coincidere vita e forma, il fluire eracliteo e l’elemento parmenideo, non è mai un fondamento stabile dato una volta per tutte, ma – per dirla con le parole di un altro georgiano, il medievista Ernst Kantorowicz, che di Kahler fu intimo amico – rappresenta sempre il portato di un «*gioco incomparabilmente ardito e temerario in cui il minimo allentamento delle forze porta necessariamente alla rovina*»³⁹. Sta di fatto, però, che, negli anni trenta, quando l’avvento di Hitler costringeva l’ebreo Kahler a riparare in Austria, in Cecoslovacchia, in Svizzera e poi negli Stati Uniti, il nazismo portava ai vertici del potere accademico un pedagogo come Ernst Krieck⁴⁰ che, nei primissimi anni venti, aveva accolto con entusiasmo le idee di *Der Beruf der Wissenschaft*, apportandovi però due modificazioni: quella secondo cui solo una comunità popolare può essere una vera formazione organica, mentre il singolo individuo in quanto tale altro non è che una morta astrazione; e quella secondo cui la comunità organica può attingere e riattingere forze sempre nuove dal proprio archetipo mitico, il quale si configura come un “passato” protostorico e antistorico, come un fondamento inesauribile e oscuro che vive nella “tradizione immediata” del popolo in questione.⁴¹

IV

Ho brevemente richiamato questi testi e queste vicende perché mi sembra che i primi e le seconde insieme mostrino in maniera piuttosto chiara quali sono i rischi che si annidano nella trasformazione

³⁶ Ivi, p. 172 (il corsivo è mio).

³⁷ Ivi, p. 123.

³⁸ Cfr. ivi, p. 107, ove Kahler cita il celebre verso degli *Urworte* goethiani.

³⁹ E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, trad. it. di G. Pilone Colombo, Garzanti, Milano 2000, p. 393.

⁴⁰ Ernst Krieck (1882-1947) fu il primo rettore nazionalsocialista di una università tedesca, quella di Francoforte, di cui divenne sia professore che rettore nel semestre estivo del 1933.

⁴¹ Cfr. E. Krieck, *La rivoluzione della scienza e altri saggi* (1920-1921), trad. it. di E. Massimilla, Liguori, Napoli 1999.

del richiamo anti-metafisico e anti-idealistico al corpo vivente come contrassegno più proprio dell'individualità di ciascuno in una strategia volta a reperire un nuovo fondamento ontologico dell'umanità dell'uomo e della convivenza umana. A questo livello, gli auspicati esiti di carattere "solidaristico" e "universalistico" possono sempre lasciare il posto a forme di radicale misconoscimento degli altri uomini e delle altre culture, e ciò non solo di fatto, ma anche in linea di principio.

Certo, non incorrere in questi rischi significa assumere fino in fondo, ossia in prima persona, la "rischiosità" propria della vita umana individuale, la quale, «in quanto poggia su se stessa e deve essere compresa in base a se stessa» (in quanto, cioè, *non* poggia su un qualsivoglia fondamento ontologico a partire dal quale possa essere compresa e in relazione al quale possa orientarsi), «conosce soltanto [...] l'inconciliabilità e [...] l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi *possibili* in generale di fronte alla vita, vale a dire la necessità di *decidere* tra di essi»⁴². Ciò mi sembra, peraltro, ancor più valido al giorno d'oggi, quando i progressi delle biotecnologie hanno *di fatto* inflitto un colpo mortale a ogni forma residua di metafisica organocistica, lasciando intravedere come la vita umana individuale sia giunta (o sia in procinto di giungere) a "poggiare su se stessa" perfino per ciò che attiene alla propria determinazione biologica specifica.

E tuttavia, dietro alla pluralità irriducibile e conflittuale delle decisioni in proprio (che, certo, non si presta a far da sfondo a una "ontologia della pace", ma nemmeno a giustificare una "ontologia della guerra"⁴³), è forse dato riconoscere in tralice una volontà di forma, un "impulso apollineo" degli individui umani e delle culture umane, il quale, quando e finché sussiste, sussiste solo in un costante rapporto di "concordia discorde" con l'impulso opposto, con quelle «disordinate profondità della vita» che – come scrive Klaus Mann – sono un «elemento irresistibile, incalcolabile, distruggitore», un «beffardo demone, bestia e cherubino a un tempo», una «palude di letale desiderio e di forza creatrice»⁴⁴.

⁴² M. Weber, "La scienza come professione", in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 1-40, p. 34.

⁴³ Rimando a questo proposito a G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli 2003.

⁴⁴ K. Mann, *La svolta*, cit., p. 104.

ROBERTO FINELLI

TIPOLOGIE DELLA NEGAZIONE IN HEGEL: VARIAZIONI E SOVRAPPOSIZIONI DI SENSO*

Il concetto di «negazione» nell'opera di Hegel appare centrale ma anche polisemico, composto di vari significati e di varie utilizzazioni. Secondo quanto afferma Hegel stesso in un passo sulla religione egizia delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, «il negativo (*das Negative*), questa astratta espressione, ha molte determinazioni»¹. Ne consegue che provarsi a comprendere la filosofia di Hegel significa saper chiarire la diversità delle varie determinazioni del concetto e delle funzioni della negazione: così come saperle distinguere e sciogliere tra loro, soprattutto quando si dia il caso di un loro intreccio talora indebito e sovrapposto.

In queste pagine cercherò di presentare tre diversi luoghi della filosofia hegeliana – appartenenti rispettivamente al manoscritto giovanile di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, alla *Logik* di Jena, alla *Wissenschaft der Logik* – per esemplificare usi e significati distinti della negazione in Hegel, senza rinunciare nello stesso tempo a svolgere qualche considerazione sulla *Entwicklungsgeschichte* del pensiero di Hegel, visto appunto alla luce delle trasformazioni e delle complicazioni di senso del significato del «negativo».

1.1 La negazione come destino

La prima figura della negazione in Hegel, che qui prendo in considerazione, è di carattere metaforico, nel senso che non viene tema-

* Una forma meno elaborata di questo testo è stata presentata alle giornate di studio su “Logica e dialettica in memoria di Livio Sichirollo”, organizzate dall'Università di Urbino il 4-5 aprile 2004.

¹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. a cura di E. Oberti e G. Boruso, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. II, p. 181.

tizzata come un qualche atto di un negare logico-apofantico – nella forma cioè di un giudizio negativo –, bensì sotto la forma, del tutto peculiare e originale, di *un rapporto tra gli opposti stretto ed unificato dal nesso del destino*. Siamo, come è noto, nel manoscritto giovanile *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*², dove Hegel per la prima volta mette a tema una fenomenologia dell'agire delle diverse facoltà dell'essere umano, che è in pari tempo una fenomenologia di forme della civilizzazione religiosa e filosofica, basata appunto su una costituzione strutturale di opposizione e di rovesciamento.

Accade infatti per lo Hegel di questo scritto che la scelta da parte di una qualsivoglia soggettività di atteggiarsi nei confronti del mondo secondo il privilegio e l'esclusività di una propria facoltà, la quale venga resa impropriamente assoluta a scapito delle altre, produca inevitabilmente una condizione antropologico-esistenziale di scissione, che struttura l'esperienza secondo il modulo dell'alternanza di opposti. In base a ciò la pretesa di un determinato di valere come irrelato e astrattamente per sé, tale da negare ogni valore all'esistenza dell'altro fuori di sé, conduce al drammatico destino che quel primo termine, la cui identità presume di costituirsi nella negazione e nel dominio dell'altro, finisca paradossalmente nel capovolgersi proprio nella realtà di ciò che ha escluso, essendo costretto a cedere all'invasività e alla superiorità della sua forza.

L'esemplificazione storica più esplicita a tal riguardo, è, nell'ambito delle religioni, quella della cultura e della religiosità dell'ebraismo, che secondo un'iconografia consolidata della tradizione cristiana, anche Hegel vede come originariamente istituita su una disposizione alla scissione e allo spirito di contrapposizione. L'antropologia ebraica ha infatti come eroe eponimo e fondatore Abramo che «volle non amare, e per ciò essere libero»³, guidato in tutta la sua vita di peregrinazione e di separazione dagli altri popoli dallo «spirito di mantenersi in rigorosa opposizione verso tutto, il pensato elevato a unità dominante sulla natura infinita e ostile». La spiritualità ebraica è quella per Hegel di un popolo chiuso nell'orizzonte di una riproduzione solo fisica e naturalistica del proprio sé ed è perciò connotata da un'autorappresentazione dell'essere umano dominata da quella

² Com'è noto il titolo di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* è stato attribuito allo scritto in questione del giovane Hegel dal suo primo editore H. Nohl. Sulla discussione dell'appropriatezza o meno di questo titolo, cfr. la *Prefazione* di Mirri alla sua edizione italiana del testo, in G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, trad. it. e comm. di E. Mirri, Japadre, L'Aquila 1970.

³ G. W. F. Hegel, "Lo spirito del cristianesimo e il suo destino", in *Scritti teologici giovanili*, trad. it. a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1977, vol. II, p. 355.

facoltà che già in altri luoghi Hegel ha cominciato a definire come “intelletto”, quale facoltà dell’astrazione, che separa dai vincoli e dalla socievolezza dell’amore e dell’incontro con gli altri, per concentrarsi unicamente sulla propria egotica individualità. Ed è per lo Hegel delle *Jugenschriften* un’umanità, quella ebraica, così versata e costretta nell’univocità di una facoltà solo intellettualistico-straente e in un atteggiamento solo calcolante-utilitaristico-manipolativo nei confronti del mondo esterno, da procacciarsi il dominio sull’esistente proprio attraverso il concepimento di una religione intrinsecamente conforme al valore e alla tipologia di un *universale astratto*. È il concepimento del monoteismo infatti che conduce, al di là del politeismo pagano e delle sue molteplici identificazioni tra divinità e natura, all’idea di un unico Dio che, nella sua unicità di universale, è irriducibile a qualsiasi luogo, sempre particolare e determinato, della natura, tanto da costituirsi anzi come a quest’ultima del tutto superiore e fattore incondizionato di dominio. Superiorità e dominio, di cui partecipa in vero anche l’ebreo, purché si faccia servo di quella signoria, riconoscendola, unico tra tutti i popoli, nella sua unicità, e godendo, per tale scelta elettiva, della sua protezione e dei suoi favori: «In quanto Abramo non poteva realizzare da sé la padronanza sul mondo, il solo rapporto per lui possibile con il mondo infinito e contrapposto, questo rimaneva in cessione al suo ideale; anche egli era sotto il suo dominio, ma nel suo spirito vi era l’idea; a questa egli serviva e perciò godeva del favore dell’ideale; e giacché la sua divinità aveva alla sua radice il disprezzo per tutto il mondo, così egli restava l’unico favorito»⁴.

È una dialettica, com’è evidente, di signore e servo anticipata e assai diversa rispetto alle pagine celebri della *Fenomenologia dello spirito*, e nella quale l’ebreo si fa *servo* del *signore* per affermarsi a sua volta come signore incontrastato del mondo, ma pagando questo presunto dominio esterno con l’asservimento delle altre sue facoltà, prima fra tutte quella dell’amore, al dominio incontrastato ed interiore della propria intellettualità. «[Abramo] solo per mezzo di Dio entrava in relazione immediata con il mondo, unico genere di legame a lui possibile. Il suo ideale gli assoggettava il mondo e gli offriva di esso quanto gli abbisognava, ponendolo verso il resto in uno stato di sicurezza. Solo che non poteva amare nulla. Anche il solo amore che egli ebbe, quello per suo figlio e la speranza di discendenza [...] a tal punto poterono opprimerlo o turbare il suo cuore estraniatosi da

⁴ Ivi, p. 357.

tutto e ridurlo in tale stato di inquietudine, che egli volle distruggere anche quest'amore e si placò solo quando ebbe sentimento certo che questo amore non era così forte da renderlo incapace di colpire il figlio amato con la sua propria mano»⁵.

Ma tale costituirsi del soggetto, attraverso i movimenti della scissione-opposizione, dell'autoasservimento e del dominio, che fondono l'identità patologica di un sé, e, insieme, la natura patologica dell'universale d'intelletto, non può – proprio per la sua natura di un campo costretto e coatto di forze, per il suo carattere di vita parzializzata e rimossa dall'intero della vita – permanere nella coincidenza con sé. Così il destino, il percorso di vita, del popolo ebraico è proprio quello di essere invaso dall'opposto che pretendeva tener lungi e separato da sé. Quello cioè, di vedere rovesciata, per tutta la sua storia, la sua pretesa di separatezza e di autonomia nella subalternità e nella dipendenza proprio da quell'umanità altra che doveva essere esclusa dal circolo della sua identità. «Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri déi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato»⁶.

Del resto tale patologia di un umano che, per paura della vita, s'impedisce una sua possibile pienezza di relazioni e di affetti, chiudendosi in una falsa rassicurazione e in una identità astratta e povera di sé, e si consegna così al destino del cadere e del rovesciarsi nell'opposto, è quanto affetta anche il cristianesimo. Valutato e considerato qui, come già l'ebraismo con Abramo, nella figura e nell'antropologia fondativa di Gesù: ma alla luce di una modalità dell'astrarre che, anziché attraverso l'*intelletto* astratto, separa e scinde attraverso l'*amore*.

La religione dell'amore sembra infatti proporre un vettore di unificazione assai meno astratto dell'universale d'intelletto inaugurato e messo in atto dalla cultura ebraica, in quanto il sentimento appare porre in essere un legame d'unificazione tra soggetto e mondo, che supera ogni persistenza individualistica dell'io. Cristo è l'anima bella che si ritrae da ogni possesso, da ogni proprietà, da ogni uso egoistico del mondo, per fare di ogni esistente non un'entità separata ma solo un organo e una determinazione coerente ed armoniosa di

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 372.

quel tutto che è l'intero della vita. Eppure, come testimonia il destino tragico e drammatico di Gesù, è proprio tale purezza ad essere essa stessa ancora di nuovo unità astratta, in quanto, forzando e assolutizzando ciò che è solo una disposizione parziale dell'umano, lascia al mondo che non riesce a includere nel suo circolo una realtà così impenetrabilmente dura e *non-amorosa*, da esserne a sua volta travolta e annientata. «La libertà suprema è l'attributo negativo della bellezza, la possibilità cioè di rinunciare a tutto per conservar se stessi. Ma "chi vorrà salvare la sua vita, la perderà". Ed infatti la suprema colpa può coincidere con la suprema innocenza, l'estremo e più infelice destino con l'elevazione al di sopra di ogni destino»⁷. Così se Abramo, capostipite di una religione d'intelletto, è colui che sceglie, per una sovradeterminazione del proprio Io, di non amare e di non dipendere dall'altro, Cristo, fondatore della religione dell'amore, è il prototipo di tutte le anime belle, che in un'analoga idealizzazione della purezza del proprio sentire, finiscono, invece che in un'intensità di vita, coll'escludersi e col separarsi dalla vita. «Da ogni cosa in cui venga contrastato egli se ne ritrae e abbandona all'altro solo ciò che al momento dell'assalto egli ha reso a sé estraneo [...]. Per salvarsi l'uomo si uccide, per non vedere ciò che è suo in potere altrui non lo chiama più suo e così, volendo conservarsi, si annulla, poiché ciò che è in potere altrui non è più lui stesso, e nulla vi è in lui che possa essere attaccato e sacrificato. L'infelicità può divenire così grande che il suo destino, questa autoeliminazione, lo spinge verso la rinuncia della vita, tanto che egli deve ritrarsi interamente nel vuoto»⁸. Cristo infatti non ha potuto amare una moglie, non ha potuto generare dei figli, non è potuto «divenire un padre di famiglia o un concittadino che godesse con gli altri la vita in comune»⁹.

Per cui anche l'amore, a ben vedere, anziché unificare, astraie e separa, ed è costretto, a motivo della sua esaltazione di purezza, dalla sua «fantasticheria che disprezza la vita»¹⁰, ad essere invaso e dominato, appunto, da quello «smisurato campo di oggettività»¹¹, dal regno cioè della ricchezza, della proprietà privata, della codificazione giuridica dei beni e del potere dello Stato, che pretende di lasciar cadere fuori di sé, nel suo univoco ed estremo soggettivismo. Come accade a una coppia di amanti, secondo quanto scrive Hegel nel

⁷ Ivi, p. 399.

⁸ Ivi, pp. 398-99.

⁹ Ivi, p. 442.

¹⁰ Ivi, p. 444.

¹¹ Ivi, p. 437.

frammento *Die Liebe*, che credono di superare attraverso il sentimento ogni forma di riflessione propria dell'intelletto, ogni separazione tra loro. «Unificazione vera, amore vero e proprio ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro. L'amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto»¹². Ma anche qui il «positivo», il «morto» – ossia oggetti e beni di proprietà privata che impediscono l'unificazione e l'universalizzazione di entrambi – tornano a prevalere e a non consentire il togliimento delle differenze. «Ma oltre a ciò gli amanti sono ancora legati con molti elementi morti; a ciascuno appartengono molte cose, cioè ciascuno è in relazione con opposti che anche per colui che vi si rapporta sono ancora opposti, ancora oggetti; così gli amanti sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel loro molteplice acquisto e possesso di proprietà e diritti»¹³.

La *dialettica* come *destino* introduce dunque nel manoscritto di *Der Geist des Christentums* la negazione nella forma di una rimozione-scissione messa in atto da un vivente rispetto a se stesso e alla totalità della vita di cui è parte: negazione che struttura ed organizza l'intero campo della realtà secondo la polarizzazione di estremi, cioè secondo una relazione di esclusione-opposizione. E che si esprime, nel testo hegeliano, non solo come un'opposizione orizzontale tra viventi ma anche come un'opposizione verticale e interiore tra facoltà di uno stesso essere vivente, per il quale il rifiuto dell'altro fuori di sé si accompagna sempre al dominio-repressione di una facoltà sull'altra. Come si fa evidente nella critica che Hegel muove ora al Kant pratico, vedendo nella legge morale sì l'autonomia da ogni autorità esterna ma, in pari tempo, l'asservimento a un autoritarismo interiore: «le pure leggi morali determinano i limiti dell'opposizione in un medesimo essere vivente; in tal modo una facoltà di questo essere domina su un'altra sua facoltà»¹⁴.

Del resto nello Hegel dello scritto di Francoforte lo strutturarsi ed esaurirsi dell'intero della realtà, sia intersoggettiva che intrasoggettiva, nella trama dell'opposizione è ben lontano anche dal tema kantiano dell'«opposizione reale». Perché in Hegel i due opposti non preesistono all'opposizione stessa, in una possibile reciproca indifferenza, com'è nel caso dell'«opposizione reale» di Kant. Anzi non

¹² G. W. F. Hegel, «L'amore» [frammento], in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 529.

¹³ Ivi, p. 531.

¹⁴ Ivi, p. 376.

hanno alcun altro senso o determinazione possibile all'infuori del loro reciproco rapportarsi. Il loro nesso di opposizione circo-scrive e definisce l'intera realtà, e prefigura con ciò – ma si ripete nei termini, non concettuali, ma narrativo-figurativi di un'analisi comparata delle religioni – la definizione dell'opposizione dello Hegel maturo, la cui natura, essendo l'identità di ogni opposto istituita proprio sull'alterità dell'altro che nega, è fondata su un escludere quel che pur si contiene o sul contenere quello che si esclude.

Ad ogni modo, s'è detto, per Hegel a tale iniziale negazione-scissione che forza l'intero della vita, producendo una soggettività patologica e supponente che presume coincidere solo con sé, segue necessariamente una catastrofe identitaria e un rovesciamento di un opposto nell'altro (cioè, nei termini della concettualizzazione futura, la «negazione della negazione»). Rovesciamento e invasività da parte dell'opposto, che per lo Hegel narratologico di queste pagine consente al sentimento, alla conclusione del processo, di sentire infine l'unità e la compenetrazione degli opposti e condurre perciò al riconoscimento, da parte della soggettività iniziale dogmatica e astratta, della totalità della vita. Come appunto accade nelle pagine hegeliane con la forma per eccellenza del destino, il «fato» della tragedia greca, dove la vita nemica ed ostile che punisce il colpevole non è mai una forza astratta e impersonale (come avverrà invece con la sanzione giuridica) ma sempre una figura concreta, umana o mitica che sia, nell'individualità della quale, chi si è voluto separare dalla vita può riconoscere la sua medesima umanità. «La punizione rappresentata come destino è di genere interamente diverso. Nel destino la punizione è una forza ostile, un individuale in cui l'universale e il particolare sono uniti anche nel senso che il dovere e la sua realizzazione non sono separati come nella legge, la quale è solo una regola, un pensato [...]. In questa forza ostile l'universale inoltre non è separato dal particolare come la legge in quanto universale è opposta all'uomo e alle sue inclinazioni in quanto particolari. Il destino è solo il nemico e l'uomo gli sta ben di contro come forza che lo combatte. Al contrario la legge in quanto universale domina il particolare, tiene quest'uomo in sua ubbidienza»¹⁵.

Attraverso il destino colui che è colpevole di separazione e di scissione avverte che la vita che ha lacerato ed offeso è la sua stessa vita e toglie perciò il negare della sua azione delittuosa, non attraverso un negare esterno, come avviene con la coercizione punitiva della legge, ma attraverso il negare interiore del rimorso: sottraendosi

¹⁵ Ivi, pp. 392-93.

così da se stesso a un'individuazione patogena e volgendosi invece a un'esistenza priva di lacerazioni e di dominio. «Dal momento in cui il colpevole avverte la distruzione della sua propria vita (patisce la punizione) o si riconosce (nella cattiva coscienza) come distrutto, incomincia l'effetto del suo destino, e questo sentimento di una vita distrutta deve divenire nostalgia per quel che è stato perduto. Ciò che manca il colpevole lo riconosce come parte di sé, come ciò che doveva essere in lui e non lo è [...]. Nel destino l'uomo riconosce [...] la sua propria vita, e la supplica che egli rivolge non è la supplica rivolta a un padrone ma un ritorno e un avvicinamento a se stesso [...]. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, ed in esso si riconcilia il destino»¹⁶.

1.2. "Vereinigungsphilosophie" e aporie dell'amore

Soprattutto dopo il grande lavoro filologico ed esegetico fatto dalla *Hegelforschung* di lingua tedesca nell'ultimo mezzo secolo¹⁷, è ben noto come tale prima formulazione hegeliana della dialettica come destino debba la sua origine al fecondissimo incontro del giovane Hegel, di ritorno da Berna, con la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin. Questi muovendo dalla tesi fondamentale di Fichte che la coscienza si comprende, non kantianamente come sintesi del molteplice, ma solo a muovere dall'opposizione, rielabora la *Wissenschaftslehre* fichtiana attraverso una tradizione di pensiero che vede come suoi rappresentanti Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder, Schiller, per giungere ad una concezione dell'unitarietà dell'Essere, dell'Essere come Uno, il quale proprio e solo attraverso la scissione e l'opposizione riesce ad esibire e a dar prova della sua unità.¹⁸ L'ontologia dell'unificazione di Hölderlin, che coincide con l'ideale di un'armonizzazione estetica, rifiuta ogni possibile configurarsi della realtà secondo asimmetrie e polarità dominanti e critica perciò l'asimmetria dell'Io fichtiano, che vede il prevalere del soggetto sull'oggetto, dell'Io sul mondo. *Soggetto e oggetto, teoretico e pratico, io e mondo* possono essere compresi solo a muovere da un principio ulteriore che li comprende entrambi:

¹⁶ Ivi, pp. 394-95.

¹⁷ Qui si fa riferimento in particolare all'opera di Dieter Henrich. A proposito del tema affrontato in questa prima parte del mio saggio, si rimanda ai saggi di D. Henrich raccolti nel volume, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988⁴ (modificata) e al testo *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

¹⁸ «Come discordie di amanti sono le dissonanze del mondo. Conciliazione sta in mezzo al contrasto e tutto ciò che è stato diviso si ritrova. Si dipartono e ritornano nel cuore le vene», F. Hölderlin. *Iperione o l'eremita in Grecia*, trad. it. di G. Scimoniello, Studio Tesi, Pordenone 1989, p. 177.

l'Uno originario, l'Essere supremo, il quale non è sostanza immota ma divenire e potenza di unificazione in atto, che opera attraverso le scissioni, volgendo l'opposizione e la discordanza verso l'unità.

Ma la differenza teorica di fondo tra Hölderlin e Hegel all'interno della comune *Vereinigungsphilosophie* è che il primo volge molto più l'attenzione verso l'alternanza nella vita e nella storia tra il tempo della scissione/povertà e quello della pienezza/bellezza: alternanza che si traduce in un sentimento e in una poesia drammaticamente nostalgica dell'Essere originario. Laddove ciò che preme essenzialmente ad Hegel è indagare e mostrare come gli opposti, *a partire dalla loro relazione stessa di opposizione, e non da un'unità presupposta*, producano la loro unificazione.

Ossia, l'interesse di Hegel è concentrato sul tema della vera infinità, in quanto infinito del tutto immanente, che non definisce un essere/ente, per quanto supremo, o un suo attributo, bensì che definisce una *prassi* o *funzione*: quale modo e processo attraverso il quale un finito si rapporta alla sua negazione, sottraendosi a una sua iniziale e dogmatica identità. Come scrive lucidamente a tal proposito D. Henrich: «E questo è ora il pensiero peculiare di Hegel: che i termini in relazione (*Relata*) nell'opposizione (*Entgegensetzung*) devono certamente essere compresi a partire da un intero, tuttavia che questo intero non li precede come essere (*Sein*) o intuizione intellettuale, ma è soltanto il concetto sviluppato della relazione stessa [...]. La stessa struttura si ritrova nel pensiero della vera infinità: questa è unicamente il modo della relazione del finito al suo termine negativo, la vuota infinità, e dunque non è, come voleva Hölderlin, origine comune e meta di due tendenze»¹⁹.

È parimenti noto come peraltro Hegel non giunga impari all'incontro con Hölderlin. Come anzi l'originalità del suo percorso etico-politico precedente stia in una problematizzazione peculiare del kantismo, che pone la questione di come generalizzare ai più l'illuminismo dei pochi, di come universalizzare cioè e rendere accessibile alla sensibilità e al sapere comuni l'elevatezza e le difficoltà dell'astrazione concettuale della *Critica della ragion pratica* di Kant. Come superare la scissione tra la verità, minoritaria, dei filosofi e l'opinione dei più, è infatti il problema originario e fondativo da cui sgorga la tematica dominante dei primi manoscritti hegeliani, avanzando un tema quale quello di una religione civile-popolare (*Volksreligion*) che possa valere come strumento cardine di tale conciliazione e, criticamente, quello dell'autoritarismo intrinseco della religione

¹⁹ D. Henrich, "Hegel und Hölderlin", in *Hegel im Kontext*, cit., pp. 36-37. Traduzione mia.

cristiana («positività» in termini hegeliani) e della sua conseguente inadeguatezza a risolvere tale problema della modernità.

Per dire cioè che l'interesse dominante di Hegel, fin dalle prime configurazioni originali del suo pensare, è stato quello di concepire, non tanto come dall'*uno* si generasse il *due*, quanto viceversa come dal *due* si generasse l'*uno*: intendere cioè come riunificazione e conciliazione si possano dare a muovere da una condizione di separatezza e di scissione. E non secondo il modo di un'unificazione che implichi per qualche verso l'uso della forza e della costrizione, in base alla tipologia di una polarità dominante che dall'esterno piega la resistenza della polarità opposta, rendendola a sé coerente attraverso un nesso di subalternità. Giacché è proprio tale modalità di un'unificazione attraverso dominio che spinge il giovane Hegel ad abbandonare il paradigma kantiano della sua prima identità filosofica e a volgersi al paradigma holderliniano di una unità che viva della compresenza e della pari dignità degli opposti. Infatti, la preminenza come estremizzazione asimmetrica del razionale che Hegel, dopo Berna, sottolinea nell'imperativo categorico kantiano di contro all'inclinazione sensibile («nella concezione kantiana della virtù rimane questa opposizione e il primo termine diviene dominante, l'altro dominato»²⁰) – la permanenza cioè del kantismo in un orizzonte del dominio – impedisce ormai quell'uso etico-politico del kantismo pratico, nella cui generalizzazione in comportamento dei più il giovane Hegel aveva ritenuto di trovare la soluzione al problema aperto strutturalmente, a suo avviso, dalla Rivoluzione francese e dal Terrore che n'era seguito: quale appunto quello di emanciparsi dall'autoritarismo, dalla «positività» in tutte le sue forme possibili, dell'*Ancien Régime*, ma senza mettere in campo una pratica rivoluzionaria che riproponesse a sua volta *positività e terrore*.

Eppure neanche il paradigma schilleriano-holderliniano della *Ver-einigungsphilosophie* come unificazione nell'armonico e nel bello in quanto togliimento di ogni possibile asimmetria tra gli opposti e dunque senza nessuna estremizzazione e privilegiamento di polarità, mette effettivamente in campo la produzione dell'uno a partire dal due. Perché o lamenta tragicamente il dolore del due o canta la pienezza dell'uno nell'immanenza organica di tutte le cose. E si affida inoltre fundamentalmente a quell'amore che non solo per Hegel lascia comunque fuori di sé un enorme campo di oggettività ma che, anche quando viene privilegiato come vettore di sintesi di contro alle

²⁰ G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 380.

unificazioni forzate dell'universale concettuale dell'astrazione kantiana o dell'universale giuridico della legge, come accade in alcuni frammenti hegeliani del 1797 connessi al manoscritto di *Der Geist des Christentums*, è valorizzato come fattore di unità non a partire da un presupposto ma nel suo essere unificazione in atto.

Anche qui, di nuovo, valgono le osservazioni acute di D. Henrich, a proposito dell'«abbreviazione» (*Verkürzung*) che Hegel compirebbe della *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, rinunciando appunto alla tematizzazione nostalgica di un'unità primigenia: «Per Hölderlin “amore” significava unificazione di direzioni del *tendere*, di cui una si dirigeva verso l'infinito, l'altra verso la passione e la dedizione [al finito]. Comprendeva l'una a muovere dalla relazione con l'origine, l'altra dalla relazione con ciò che, al pari di noi, ha perduto l'unitarietà dell'Essere. Nel concetto di amore di Hegel non v'è da trovare alcunché di tale duplicazione di senso. “Amore” è concepito null'altro che come unificazione di soggetto ed oggetto. In questa autosufficienza esso ha formalmente ripreso una caratteristica della kantiana autonomia del volere: non mette in gioco nulla che sia ad esso presupposto e non sollecita a produrre qualcosa che si lasci ancora distinguere dalla forza di unificazione. Né si lascia pensare come “Tutto in tutto”. Ciò che pur presuppone è che vi sia una molteplicità del separato, in riferimento alla quale esso possa farsi reale. [...] In modo assai astratto si può dire così: col tempo Hegel dovette intendere tutte le strutture, che Hölderlin concepiva a muovere dall'essere originario, come modi dell'essere rapportato dei termini che si unificano. L'accadere stesso dell'unificazione, non un fondamento dal quale esso dovrebbe essere derivato, è il vero assoluto, il “Tutto in tutto”»²¹.

Presupporre l'Essere implica concepire l'unificazione come un qualcosa di dato, di anticipato a se stessa. E questo ne fa l'oggetto, non contraddittorio, di una rappresentazione, di un pensato, della religione positiva, la quale ha fede e pensa per autorità. «La fede è il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui un'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione. L'unificazione è l'attività che, riflessa come oggetto, è il creduto»²². Laddove per Hegel «unifica-

²¹ D. Henrich, “Hegel und Hölderlin”, cit., pp. 28-29. Traduzione mia.

²² Questo passo non appartiene al manoscritto dello *Spirito del cristianesimo*, ma al frammento *Glauben und Sein*, che Nohl e la maggioranza degli interpreti assegnano ad una serie di abbozzi e frammenti che precederebbero il manoscritto principale. Cfr. “Fede ed essere”, in G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 532.

zione ed essere sono sinonimi»²³, nel senso che l'assoluto che attribuisce l'essere come esistenza è appunto l'atto stesso attraverso cui un opposto si mostra, incapace di coincidere e di permanere con sé, e di assegnarsi e di garantirsi l'esistenza: «l'unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono, come tali, come insoddisfatti»²⁴.

Perciò l'unificazione hegeliana, come abbiamo visto già nella dialettica come destino, si dà, non attraverso una negazione e una forza di sintesi esteriore che rimanda a un assoluto presupposto, bensì solo attraverso il togliersi di ciascun opposto, che è costretto per forza interiore a disconoscersi come assoluto irrelato e a riconoscersi e ad assolutizzarsi in quanto intrinsecamente connesso all'altro da sé. «Se ora vien mostrato che gli opposti limitati non potrebbero sussistere come tali, che dovrebbero togliersi, che dunque per essere possibili presuppongono un'unificazione (già per poter mostrare che sono opposti è presupposta l'unificazione), viene così dimostrato che essi devono essere uniti, che deve esserci l'unificazione».²⁵ Ciò che presuppongono gli opposti non è un Uno che li preceda, ma la forza unificante d'implicazione reciproca che è già presente nel loro essere opposti, nel loro escludersi: dato che appunto ogni escludersi è un implicarsi («quel che è contraddittorio può essere riconosciuto come tale solo per il fatto che è già stato unificato»²⁶).

Ma l'autoconfutazione del finito attraverso destino – attraverso cioè rovesciamento nell'opposto e riconoscimento dell'unità degli opposti – per lo Hegel degli *Scritti giovanili* è solo una prima tappa del concepimento della dialettica. È una tappa emblematica, che già ha colto la configurazione e la destinazione di fondo – intrinsecamente *antiautoritaria* e *non-violenta* – della dialettica, ma che pure, nella sua esemplificazione e collocazione solo drammatico-letteraria, mostra un campo d'applicabilità assai limitato rispetto all'intero arco dell'esperienza umana. Il suo pregio – operare la conciliazione degli opposti non attraverso l'universale astratto di una legge ma attraverso la concretezza di un destino personificato sempre in una singolarità – è contemporaneamente il suo limite. Giacché la conciliazione catartica attraverso un auto/riconoscimento emozionale sembra esser possibile solo in un contesto storico-antropologico concreto come

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

quello antico, non ancora attraversato e strutturato dalla presenza dell'astratto e dell'impersonale, come si dà nel moderno.

Anche perché l'unificazione degli opposti messa in scena dal destino si compie, come s'è visto, attraverso quel sentimento dell'amore, che è rapporto e conciliazione possibile unicamente tra singolarità e singolarità. E, torno a dire, l'amore negli *Scritti giovanili* di Hegel, per quanto molti interpreti l'abbiano voluto vedere come prefigurazione, nel modo irriflesso del sentimento, del futuro concetto speculativo, ha un ambito di senso e una valorizzazione ontologica che non è quella che gli attribuisce Hölderlin.²⁷ Certo è indubbio che nel frammento su *Liebe und Religion* Hegel possa scrivere: «L'amato non è opposto a noi, è uno con la nostra essenza; in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi stessi: miracolo che non siamo in grado di capire»²⁸. Nel senso che l'amore è per Hegel il sentimento dell'unità e della conciliazione con l'altro, senza che venga meno il sentimento e la coscienza del sé. È il sentire, da parte di sé e di un differente altro da sé, che la loro differenza si toglie nell'unità della loro dedizione reciproca e assoluta. «Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente»²⁹. Come è indubbio che a proposito dell'amore romantico Hegel continuerà ad affermare nelle più tarde *Lezioni di Estetica* che l'amore è appunto proprio il sentimento della compresenza dell'identità e della differenza, di tale unificarsi del sé con l'altro da sé. «Questo perdersi della propria coscienza nell'altro, questa parvenza di abnegazione e di disinteresse con cui soltanto il soggetto ritrova se stesso e diviene un Sé, questa dimenticanza di sé, di modo che l'amante non esiste per sé, non si cura, né vive per sé, ma trova in un altro le radici della propria esistenza e pur tuttavia in quest'altro gode interamente se stesso, costituisce l'infinità dell'amore»³⁰. Per cui l'amore anche allo Hegel della maturità continuerà ad apparire come un sentire in cui il soggetto singolo sente e possiede intensamente se stesso solo attraverso la rinuncia a sé e la dedizione all'altro da sé. «La vera essenza dell'amore consiste nel rinunciare alla coscienza di sé, nell'obliarsi

²⁷ Su ciò mi permetto di rinviare al mio testo *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996.

²⁸ G. W. F. Hegel, «Amore e religione» [frammento], in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 528.

²⁹ Id., «L'amore» [frammento], in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II, p. 528.

³⁰ Id., *Estetica*, trad. it. di N. Merker e di N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997, p. 631.

in un altro sé, ma tuttavia nell'aver e possedere se stesso soltanto in questo perire e dimenticarsi»³¹.

Ma l'amore per lo Hegel di Francoforte – va ben ricordato, diversamente da una larga schiera d'interpreti che a cominciare da Dilthey hanno voluto vedere un giovane Hegel *romantico* e *mistico*³² – ha una valenza d'universalizzazione intrinsecamente limitata. È ulteriore alla legge morale di Kant, ma non è in grado di unificare fino in fondo le opposizioni. «La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini della sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta: nei momenti di amore felice non vi è nessun posto per l'oggettività, ma ogni riflessione elimina l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni»³³.

L'amore perciò non sembra risolvere i problemi di un'unificazione immanente ed esaustiva degli opposti che la tematica del «destino» ha sollevato. Si palesa coincidere ancora con uno solo dei termini dell'opposizione e non con la totalità delle relazioni che istituiscono l'ambito oppositivo. Lo svolgimento del pensiero hegeliano dovrà, dunque, continuare e concepire altri fattori d'unificazione e di togliamento degli opposti.

2. La negazione come negazione autonoma

Nella *Logica e metafisica* di Jena, in cui la struttura della dialettica presenta già una forma di elaborazione definitiva³⁴, l'esigenza della *Vereinigungsphilosophie* si realizza attraverso l'uso esplicito, ormai, da parte di Hegel, della categoria della «negazione», nel peculiare senso logico-ontologico che Hegel, vedremo subito, le attribuisce. Il negare qui infatti nel suo significato più originalmente hegeliano non rimanda all'*escludere* bensì al *legare* e al *rapportare*, in una radicalizzazione originale di significato nell'orizzonte del quale la funzione e l'operazione più propria della negazione coincidono con la *infinitizzazione del finito*.

³¹ Ivi, pp. 605-06. Cfr. C. De Bortoli, *Amore romantico e matrimonio etico nella filosofia di Hegel*, in «Diritto e cultura», gennaio-giugno 2001, anno XI, n.1, pp. 75-90.

³² Cfr. su ciò l'Introduzione di E. Mirri a *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., vol. II, pp. 335-51.

³³ G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p. 415.

³⁴ Cfr. M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn 1986, p. 236. Dello stesso autore cfr. anche «Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel», in D. Henrich-K. Düsing (a cura di), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn 1980 («Hegel-Studien», Beiheft 20), pp. 236 e sgg.

L'equivalere del *negare* con il *totalizzare*, con l'*infinitizzare* sollecita, peraltro, a sottrarre l'intero impianto hegeliano a una possibile fondazione logico-discorsiva, valendo come critica generale di ogni interpretazione della dialettica e della filosofia di Hegel che usi paradigmi essenzialmente ermeneutico-comunicativi e che muova dal presunto primato del linguaggio. Il significato tradizionale della negazione quale espressione linguistica del giudizio negativo di logica formale, per cui da un determinato soggetto vengono *esclusi* determinati predicati o proprietà, che Hegel trovava codificato ad esempio nella tradizione di logica formale della scuola wolffiana, viene infatti fortemente intrecciato e interpolato nei primi anni jenesi con la valenza dinamico-energetica che il concetto di esclusione aveva, s'è visto, acquisito negli scritti di Francoforte, secondo cui l'esclusione dell'altro era l'altra faccia della medaglia dell'esclusione autoriferita del sé. Così, la trasformazione della negazione da espressione linguistica del giudizio di esclusione tra soggetto e predicato – la *ἀπόφασις* definita da Aristotele come «enunciato che divide qualcosa da qualcosa»³⁵ – in vero e proprio principio ontologico nella filosofia di Hegel, viene a darsi, verosimilmente in base alla radicalizzazione francofortese, nel verso di una dinamica interiore e psichica, del concetto di esclusione. L'assolutizzazione della funzione linguistica del giudizio negativo si accompagnerà e s'intreccerà, d'ora in poi nella *logica ontologica* di Hegel, con l'assolutizzazione di un escludere che, introvertito su se medesimo, è, prima che esclusione dell'altro, "autoesclusione": in una dinamica e in una caratterizzazione ontologica di forze che non è riducibile, appunto, alla funzione linguistica di *logica predicativa*.

Ora concettualizzare come si dia nella *Logica* di Jena il processo di unificazione degli opposti – la vera infinità quale accadere in atto dell'unificazione – significa per Hegel, com'è noto, esporre le filosofie e le logiche della cattiva infinitizzazione in modo tale da condurle intrinsecamente ad autocritica e a togliimento. E in tale ambito, una cattiva interpretazione del processo d'infinitizzazione è quanto Hegel ritrova nella teorizzazione fichtiana dell'opposizione tra «Io» e «non-Io» e del suo preteso superamento attraverso il concetto di «limite»: «[...] la cosiddetta costruzione dell'idea da *attività* opposte, quella *ideale* e quella *reale*, ha prodotto semplicemente solo il limite. [...] Perciò la costruzione da attività opposte, che si chiama idealismo,

³⁵ Aristotele, *De Interpretatione*, 17a 26.

è essa stessa nient'altro che la logica dell'intelletto, in quanto i gradi della costruzione sorgono all'interno di questo principio»³⁶.

Per Hegel il limite fichtiano mostra come l'infinito opera solo dall'esterno sul finito e mette perciò in scena un'unità degli opposti, a ben vedere paradossale, perché l'unità, l'infinito, che dovrebbe essere l'intero, e dunque entrambi gli opposti, è in effetti, solo uno degli opposti. «L'uno degli opposti è necessariamente l'unità stessa»³⁷. Tale condizione paradossale, per la quale l'infinito è l'unità degli opposti e in pari tempo solo uno degli opposti della medesima unità (cioè è il tutto e, contemporaneamente, solo una parte) fa sì che l'infinito fichtiano s'istituisca, attraverso il limite, come un dover-essere e come una forzatura esteriore: come un infinito reso finito ed *entificato* dal limite e come tale da porre l'unificazione solo come esigenza e mai come realtà. «[...] l'attività ideale, l'unità, che come inizio è affatto indeterminata ed è nell'ambiguità di essere vera unità o unità come qualità, è soltanto quest'ultima, perché l'assoluto divenire-uno rimane solo un *dover-essere*, cioè rimane un al di là di contro all'unità del limite ed entrambi cadono l'uno fuori dell'altro»³⁸.

L'idealismo di Fichte, identificando il limite col concetto dell'unità, rimane in una logica del finito, in una *Verstandeslogik*, che non attinge mai l'immanenza di quella che per Hegel deve caratterizzare una logica dell'infinità. E a distinguere logica del finito dalla nuova logica dell'infinito che Hegel sta concependo, al di là della logica trascendentale di Kant e di Fichte, deve valere il nuovo criterio che egli pone per accertare se in una logica della sintesi e dell'unificazione si dia vera o falsa unità. «Il giudicare se l'unità <sia> solo limite oppure assoluta unità risulta immediatamente da ciò: se i posti in essa come uno, non importa se al di fuori o dopo l'unità, siano ancora per se stanti»³⁹. Vale a dire se gli opposti abbiano un qualche senso autonomo, al di fuori e indipendentemente dalla loro relazione, oppure se essi trovino ed esauriscano integralmente il loro senso proprio nell'unità del loro nesso di opposizione.

Nella logica intellettualistica di Fichte gli opposti *pre*-esistono al limite, tanto che in esso non fanno che trovare la conferma della loro reciproca estraneità. Significando ciò, che tra Io e non-Io il limite giunge a costituirsi, non come unità, bensì solo come un terzo, la cui alterità

³⁶ G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, trad. it. a cura di F. Chiareghin, Verifiche, Trento 1982, p. 9.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, pp. 9-10. Trad. it. parzialmente modificata.

³⁹ *Ivi*, p. 9.

ed estrinsecità ad entrambi, lascia cadere gli opposti l'uno fuori dell'altro. Cosciché il concetto idealistico-fichtiano di limite, come discrimine che tiene separati due opposti, dà luogo a una logica della cattiva infinità, in cui i due opposti rimangono non unificati. O al contrario, se nel limite gli opposti vengono unificati, cessano in esso completamente di esistere. Motivo per il quale il nulla del loro essere-uno si colloca del tutto al di fuori del loro essere. «Nel limite è posto il nulla della realtà e della negazione e l'essere loro al di fuori di questo nulla; *in questo modo la qualità è realizzata essa stessa in esso* <limite>; *poiché il limite esprime il concetto di qualità come l'essere per sé delle determinatezze in modo tale che le due determinatezze sono poste in esso ognuna per sé, indifferente l'una di contro all'altra*»⁴⁰.

La nuova *Logica e metafisica* di Hegel abbandona invece questa concezione spaziale e finita del limite, ancora incentrata sulla coppia *dentro-fuori*, e propone una infinitizzazione-universalizzazione del limite – o di autonomizzazione della negazione –, che, attraverso un processo autoriflessivo, conduce il limite a farsi appunto «la totalità o vera realtà»⁴¹. In questa prospettiva la negazione messa in atto dal limite è vista, anziché nella funzione del separare e dell'irrelativo sussistere di determinatezze, quale funzione del connettere e del legare. Per cui propriamente la negazione non è ciò che esclude ma ciò che rapporta e lega. «Questo sussistere indifferente del nulla e dell'essere delle qualità non esaurisce però l'*e* del limite; ossia il limite non è soltanto quest'unico lato della realtà (*Realität*) dell'essere per sé delle qualità contenute in esso; esso sorge dalla negazione e questa consiste soltanto nell'essere fuori di lei della realtà, ma insieme nel rapporto ad essa [...]. Il rapporto del nulla delle qualità al loro sussistere è tuttavia tale da escludere quest'essere; cioè non un indifferente sussistere d'entrambi, ma una negazione che si rapporta a se stessa e che in questo rapporto a se stessa, o in questo rapporto positivo, non toglie l'essere come tale, ma lo toglie soltanto in rapporto a se stessa, cioè <è> un rapporto negativo»⁴².

Il limite si fa dinamico⁴³ e si autonomizza e in tale suo autonomizzarsi appare la categoria centrale della nuova *Logica e metafisica* hegeliana: la *negazione della negazione*, «una negazione che si rap-

⁴⁰ Ivi, p. 11.

⁴¹ Ivi, p. 12, («[...] die Grenze ist hiermit die Totalität oder wahrhafte Realität»).

⁴² Ivi, p. 11.

⁴³ Nel suo *Commento* a questa sezione della *Logica* di Jena, A. Moretto ricorda a proposito di questo passaggio da una concezione statica a una dinamica del limite, le riflessioni svolte da Hegel sull'infinitesimale nelle *Geometrische Studien* (1800) e nella *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801). Cfr. ivi, pp. 276-77.

porta a se stessa [...] un rapporto negativo»⁴⁴. Cioè un negare, che nell'infinità e nell'autonomia del rapportare, prima o piuttosto che un negare l'altro da sé — ciò che è fuori di sé — nega se stesso, sottraendo a se medesimo qualsiasi fissità e permanenza strutturale che lo consegna a una qualche identità strutturale con sé e di conseguenza all'esclusione di altro. Ossia, per dir meglio, una negazione, in cui il connettere prevale sull'escludere attraverso una paradossale radicalizzazione dell'escludere, il quale escludendo se stesso, e ogni sua possibile codificazione permanente, priva di fondamento la pensabilità medesima del «limite».

Così il nulla del limite fichtiano si radicalizza nell'infinità di un nullificare che ha la proprietà peculiare del riferimento a sé, cioè di una negatività autoriflessa, la quale, anziché avere l'altro fuori di sé, lo ha dentro di sé, giacché, proprio nel suo rapportarsi a se medesima, esclude ogni traccia di alterità dentro di sé.⁴⁵ «Il limite è solo vera qualità in quanto è rapporto a se stesso e lo è solo come negazione, che nega l'altro solo in rapporto a se stesso».⁴⁶ Il limite come negazione autoriflessa è la capacità della negazione di dissolvere il limite, ovvero di negare se stessa e, in tale dissoluzione del limite, di valere come forza che unifica e infinitizza.

Tale autonomizzarsi della negazione in quanto doppia negazione dà prova del resto del suo costituirsi a metacategoria fondamentale del processo ontologico-logico, dando subito inizio alla serie dialettica delle categorie e fondando il passaggio dalla sezione «Rapporto semplice» alla sezione «Quantità». La *quantità* è infatti per Hegel esplicitamente e immediatamente il negativo che assume se stesso a termine del suo negare: «la quantità secondo il suo concetto è immediatamente un riferimento negante a sé»⁴⁷. L'uno numerico, la prima categoria della quantità, è il precipitato, il posto dalla dinamicizzazione del limite. Giacché l'assolutizzazione del limite, in quanto negatività autoriflessa, è il superamento della qualità, in quanto sussistere di determinazioni eterogenee reciprocamente indifferenti. Dal superamento del molteplice qualitativo nasce così l'uno numerico, quale assoluto riferimento a sé e quale esclusione dei molti. L'uno numerico esclude da sé «il sussistere delle qualità come differenti,

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, cit., p. 11.

⁴⁵ Su questo concetto della negazione come «das Andere seiner selbst», cfr. D. Henrich, «Formen der Negation in Hegels Logik», in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. Von R.-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 213-29.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, cit., p. 11.

⁴⁷ *Ivi*, p. 12.

l'esser molto. Questa semplice unità che si rapporta puramente a se stessa, che esclude da sé tutto il molto, lo nega da sé, è l'uno *numerico*»⁴⁸.

Il passaggio dalla *Qualità* alla *Quantità* attraverso la concettualizzazione del limite quale intensificazione e radicalizzazione del rapporto fa comprendere per altro come la struttura logica della «riflessione» si sia venuta complicando e differenziando nello Hegel jenesi nel passaggio dalla *Differenzschrift* del 1801 al *Systementwurf II* del 1804. Essa infatti ora non è più solo ciò che pone in atto la separazione e la fissazione degli opposti, non è più solo la riflessione estrinseca che si contrappone alla speculazione razionale (*Spekulation*), ma è anche riflessione intrinseca, come riflessività immanente alle determinazioni logiche e all'agire del concetto stesso.⁴⁹ E tale complicazione di senso, nel verso di un modo di concettualizzare che non rimane all'esterno dei suoi contenuti di pensiero ma è ad essi intrinseco, corrisponde all'affrancamento della filosofia dall'orizzonte angusto dell'autocoscienza soggettiva e al suo proporsi invece come struttura onto-logica del reale medesimo. Il passaggio dalla riflessione esterna a quella intrinseca – ossia la struttura logica della negatività immanente come negazione della negazione – è infatti la liberazione del pensare dall'atto mentale del singolo, filosofo o meno che sia, che presume di riflettere ancora dall'esterno sulla realtà. È, in tale liberazione dal soggettivo, si compie il passaggio dalla *autocoscienza* al *logos*, ossia dal pensiero del singolo all'autoconsapersi della realtà medesima.

Così l'intero svolgimento della *Logica* di Jena si può comprendere a seconda del diverso grado di co-presenza e di co-funzionamento delle due funzioni e dei due modelli della riflessione: quello coscientzialistico e quello ontologico. A una insufficienza di riflessione immanente corrisponde sempre un eccesso di riflessione estrinseca, ossia una cattiva infinità, in cui l'insufficiente confronto con il proprio intrinseco alterarsi conduce ad una identità necessariamente astratta e destinata al superamento. Quale ad esempio quella dell'*uno*, che viene definito come *numerico* proprio perché ha escluso radicalmente da sé il mondo variopinto e differenziato della qualità, ha escluso da sé l'altro, «ed è posto assolutamente senza difetto, e come qualcosa

⁴⁸ Ivi, pp. 12-13.

⁴⁹ Cfr. W. Jaeschke, *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegels Logik-Entwürfen*, in «Hegel-Studien», 13, 1978, pp. 85-117.

d'indistruttibile»⁵⁰. Ossia, a ben vedere, ad una figura dell'identità che, per un *deficit* di riflessività, torna ad essere immediata, avendo espulso la differenza e la mediazione nel mondo dei molti uno che lascia fuori di sé. E dove, appunto, la differenza può essere esperita solo come esteriore, nel verso della variazione numerico-quantitativa o di grado.

3. *Il Nulla*

Ovviamente anche la *Wissenschaft der Logik*, né potrebbe essere diversamente, utilizza e concettualizza significati diversi di negazione. Ma che la negazione possa essere «il veracemente reale e l'essere-in-sé (*das wahrhaft Reale und Ansichsein*)», «il fondamento astratto di tutte le idee filosofiche», «di cui si può dire che solo essa ha cominciato ad afferrare il tempo moderno nella sua verità»⁵¹ – nel senso specifico di cui s'è appena discusso, quale doppia negazione o negazione della negazione – viene argomentato da Hegel in senso fondativo specificamente all'inizio della *Scienza della logica*.

La discussione sul Nulla assoluto della prima triade è infatti il luogo teoretico per eccellenza dove Hegel si prova a fondare la negazione, non come relazione all'altro, ossia come negazione dell'altro, bensì come negazione *assoluta*, ossia come relazione a se stessa. Ma proprio perché luogo fondativo per eccellenza questo del «Nichts» del primo capitolo del primo libro della *Logica* di Norimberga, in grado, qualora la sua argomentazione dimostrativa si esponesse a un alto grado di aporeticità, di inficiare l'intero processo di svolgimento categoriale della *Wissenschaft der Logik*, visto che la triade di *Sein-Nichts-Werden* costituisce la messa in moto, senza l'accensione della quale la dialettica dell'intera opera non ha possibilità di decorso. E visto che appunto in tale triade la funzione autonoma e peculiare della negazione assoluta è centrale, giacché la possibilità del Non-essere di esistere e consistere in un'autonomia ontologica di fronte all'Essere è la condizione affinché si diano quei passaggi, rispettivamente della vita (dal Non-essere all'Essere) e della morte (dall'Essere al Non-essere), di cui propriamente si compone il Divenire.

L'anacoluto con cui comincia la *Scienza della logica*, «*Essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione*»⁵² è reso necessario

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, cit., p. 15.

⁵¹ Id., *Wissenschaft der Logik. Erster Band (1812/1813)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg 1978, Bd. 11, p. 77.

⁵² Id., *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Bari 1968, p. 70.

dall'assenza di ogni riferimento al determinato che connota l'Essere. Anche l'eventuale articolo infatti, *das Sein*, introdurrebbe un carattere di determinatezza in questo luogo aurorale dell'esposizione categoriale in cui deve essere assente ogni possibile riferimento al mondo del determinato. L'Essere è «indeterminata immediatezza», assoluta coincidenza con sé, senza alcun riferimento al determinato, alla differenza, all'alterità. Una «*unbestimmte* [c.m.] *Unmittelbarkeit*» esclude da sé qualsiasi dimensione di riflessività, perfino la consapevolezza della propria indeterminatezza, giacché l'affermazione, l'attribuzione all'Essere della *Bestimmung*, della determinazione, della *Unmittelbarkeit*, contro la *Vermittlung*, contro la mediazione, ne farebbe già un concetto della riflessione. Come dice Hegel nella sezione «Con che si deve incominciare la scienza?», il «puro Essere» coincide con «il puro sapere», risultato della *Fenomenologia dello spirito*, dove è stata superata qualsiasi differenza tra soggetto ed oggetto. Ed appunto questa assoluta assenza della differenza è l'Essere, «non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'Essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto»⁵³.

Ma proprio per tale assenza di ogni determinatezza l'Essere, a ben vedere, è del tutto contraddittorio con se stesso: giacché, non riuscendo a permanere in una qualche cornice e definizione che lo identifichi, scivola da se medesimo, si sottrae a se stesso, passando in altro. Anzi, poiché questo divenir altro non è da lui gestito intenzionalmente e consapevolmente bensì gli è imposto a motivo della sua strutturale impotenza a padroneggiare il proprio sé, più che *passare* si trova ad *esser passato* nel Non-essere, nel Nulla. «Nell'Essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare. L'Essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è Nulla, né più né meno che Nulla»⁵⁴.

L'Essere è così la categoria ontologicamente più povera, meno fondativa quanto a presenza a sé, della *Wissenschaft der Logik* di Hegel, tanto che tutte le figure onto/logiche successive del Libro primo, in quanto categorie che si svolgono in un orizzonte ancora prevalentemente caratterizzate dall'Essere, dovranno subire lo scacco di

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

un divenire consistente in un trovarsi a saltare, senza mediazioni, nel proprio opposto, a «scompare» (*Verschwinden*), come dice Hegel, nel proprio opposto.⁵⁵ E proprio questo divenire che si dà attraverso il precipitare nell'opposto – attraverso una messa in scacco della propria precedente determinazione – è la testimonianza più chiara che il passaggio dall'Essere al Nulla è un movimento immanente, in cui non interviene dall'esterno alcuna riflessione soggettiva, alcuna *äußere Reflexion*. È inscritto nella natura intrinsecamente dialettica dell'Essere il suo passaggio obbligato nel Nulla.

Solo che il divenire, il «Werden», della prima triade è composto com'è noto, in quanto insieme del nascere e del perire, di un duplice scomparire, dell'Essere nel Nulla e del Nulla nell'Essere. In particolare questa seconda sezione del movimento del divenire (dal Nulla all'Essere) impone che il Nulla debba e possa consistere in sé, anche se solo per un momento, di fronte all'Essere. Si possa e si debba cioè, anche se per un attimo, differenziarsi e mantenersi in uno spessore d'esistenza autonoma, e distinta dall'Essere, affinché appunto ci possa essere passaggio dal Nulla all'Essere.

Ma è proprio in questo passaggio decisivo che appare aprirsi un'aporia insormontabile nella *Darstellung* hegeliana. Infatti per giustificare la distinzione e l'eterogeneità del Nulla di fronte all'Essere, per assegnare un possibile contenuto d'esistenza e un significato autonomo all'espressione «Nulla», Hegel fa intervenire la categoria dell'«*etwas*», del qualcosa. «Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa (*etwas*) oppur nulla (*nichts*)»⁵⁶.

Ma così la distinzione, anziché essere posta tra Nulla ed Essere, è posta tra *Nulla* e *qualcosa*. Vale a dire che Hegel qui introduce una categoria che non è stata ancora dedotta dallo sviluppo immanente della dialettica e che appartiene infatti all'ambito categoriale successivo del capitolo secondo del Libro dell'Essere, quello dell'«essere determinato» o *Dasein*. Hegel cita solo il «qualcosa», senza averlo sistematicamente dedotto⁵⁷, e fa dunque intervenire un eterogeneo rispetto al contesto ontologico in questione, cadendo in una riflessione esteriore. Tanto più che nella prima delle quattro *Anmerkungen* che seguono l'esposizione della prima triade si mostra di nuo-

⁵⁵ «La loro verità [dell'Essere e del Nulla] è dunque questo movimento dell'immediato scomparire dell'uno nell'altro», *ivi*, p. 71.

⁵⁶ *Ivi*, p. 73.

⁵⁷ Cfr. A. Ilchmann, *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», 27, 1992, pp. 11-25.

vo all'altezza della sua concettualizzazione più rigorosa, scrivendo: «Nulla si suol contrapporre al *Qualcosa*. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato»⁵⁸.

Ciò che fa difetto all'avvio del movimento dialettico è quindi proprio la fondazione-deduzione della negazione assunta come Nulla assoluto, come «Nulla preso puramente per sé». Non come negazione dell'altro da sé, bensì come *beziehungslose Verneigung*, negazione irrelativa, che si potrebbe esprimere, come dice Hegel, anche attraverso la semplice assolutezza del «Non». Ossia ciò che è principio d'aporia nel processo iniziale della *Scienza della logica* è la possibilità ontologica proprio di quella negazione che, nella sua assoluta irrelatività, dovrebbe essere principio fondativo di quella negazione della negazione, o negazione a sé riferita, quale annichilimento di ogni possibile traccia di Essere o di permanenza in un'identità strutturata, nella quale consiste la chiave di volta della dialettica hegeliana. L'intero movimento categoriale della *Wissenschaft der Logik* dovrebbe tendere a ricomporre e a richiudere, attraverso una mediazione sempre più riavvicinata e intrinseca, la spaccatura radicale, l'eterogeneità assoluta che dall'inizio si apre tra Essere e Nulla e il loro rispettivo saltare e scomparire uno nell'altro. Ma il non accendersi a realtà del Nulla, differenziato e autonomo rispetto all'Essere, appare impedire l'innescarsi e l'avviarsi dell'intero processo.

Sembra, insomma, di poter dire che l'intreccio e la sovrapposizione di senso tra la negazione come assolutizzazione dell'espressione linguistica del giudizio apofantico e la negazione come esclusione e scarto rispetto al proprio sé, almeno in questo esempio e passaggio cruciale della *Logica*, non diano buoni frutti. Ma appunto, secondo quanto ricordavo all'inizio di questo scritto, l'indicazione che ne deve trarre il lettore e l'interprete paziente è quella d'impegnarsi a individuare, di volta in volta, e non solo nella *Logica*, i diversi significati e usi della funzione della negazione, nella cui multiversa complessità giace il *secretum* della filosofia hegeliana.

⁵⁸ G. F. W. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 71.

ARCANGELO DI CANIO

RICONOSCERSI ASCOLTANDO
“IL SUONO DEL BATTITO DI UNA SOLA MANO”

*Riflessioni tra Oriente e Occidente:
Heidegger e il kouan di Hakuin*

Ricerca, tu mano l'altra via.

Kikuo Takano

Il 18 Maggio 1958, alla conclusione di un seminario svoltosi presso l'Università di Friburgo e avente per tema *L'arte ed il pensiero*¹ a cui aveva partecipato il filosofo giapponese Hisamatsu Shin'ichi², Heidegger affidò alla riflessione della platea che lo ascoltava il *kouan* preferito dal Maestro Hakuin³: «Ascolta il suono del battito di una sola mano!»⁴.

¹ A riguardo si veda C. Saviani, “L'arte e il pensiero”, in *L'Oriente di Heidegger*, Il Melangolo, Genova 1998, p. 64.

² Hisamatsu Shin'ichi maestro zen e filosofo. Con Nishida Kitaro e Tanabe Hajime darà vita alla prima generazione degli esponenti della scuola di Kyoto. Per maggiori informazioni si veda G. Vianello, “La scuola di Kyoto attraverso il Novecento”, in AA.VV., *La scuola di Kyoto. Kyoto-ha*, a cura di G. Marchianò, Rubettino, Messina 1996, pp. 27-65. Gli autori giapponesi verranno indicati seguendo la tradizione orientale, per la quale il cognome anticipa sempre il nome. Unica eccezione è rappresentata dalla scelta editoriale che, talvolta, prevede una «occidentalizzazione» del nome. In questo caso le citazioni saranno riportate integralmente. Anche questo aspetto è, infatti, una via della dinamica del riconoscimento, come risulterà chiaro dalla lettura di questo breve scritto.

³ Hakuin Ekaku Zenji (1685-1768) è una delle più grandi figure del Buddhismo giapponese. Maestro zen, pittore e calligrafo, fu il primo a creare e organizzare il sistema basato sulla pratica del *kouan*.

⁴ C. Saviani, “L'arte e il pensiero”, in *L'Oriente di Heidegger*, cit., p.104. Si veda anche M. Heidegger-Hisamatsu S., “Die Kunst und das Denken. Protokoll eines Colloquium am 18. Mai 1958”, in AA.VV., *Japan und Heidegger* hrg. Buchner, Jan Thorbecke Verlag GmbH & Co., Sigmaringen 1989, pp. 211-15.

*Kouan*⁵ è, nel linguaggio del Buddhismo zen, una interrogazione che apre alla meditazione e al raccoglimento. Nostro intento è sviluppare tale riflessione per dimostrare che l'ascolto (in quanto momento dello stupore⁶ e momento della «creazione-di-mondo» sulla terra), è quella condizione in cui si realizza il riconoscimento reciproco, ed è quello stare-con, in cui le distanze si annullano e la prossimità si manifesta. Riflettere sul significato della questione posta da Hakuin, significa, a nostro avviso, piegarsi alla verità che scaturisce dal pensare, che nel riconoscimento, l'«Evento» della prossimità come vicinanza, è l'Evento che svela, l'esser-ci come l'«essere-di-fronte-a»⁷.

Essere di fronte, non è affatto uno rispecchiarsi: l'altro non è un'immagine speculare, ma una scoperta; è la scoperta che il «tratto proprio» che ci appartiene e il «tratto altro» che appare innanzi, possono ri-conoscersi a partire dalla consapevolezza di esser parte del medesimo mondo e dell'abitare la stessa terra. Come avremo modo di dimostrare, si tratta di un aspetto che non può darsi per scontato. Prima di ogni altra considerazione, è opportuno rendersi conto che nella *kouan* di Hakuin siamo di fronte ad una singolarità: la «mano».

«Una sola mano» dice Hakuin, «una sola mano» ribadisce Heidegger riportando la frase alla platea. Un «tratto comune» che merita una breve analisi. A proposito dell'uso del singolare afferma Derrida: «Sottolineerò continuamente [...] quanto Heidegger ci dice della mano: “*Mit der Hand hat es eine Bewandtnis*”. Con la mano, si ha a che fare con una cosa del tutto particolare, propria, singolare»⁸. E ancora: «La mano dell'uomo, [...] Heidegger [...] la pensa sempre al singolare, quasi che l'uomo non avesse due mani ma, che mostro!, una sola»⁹. E infine: «La sola frase in cui Heidegger nomina al plurale, che io sappia, le mani dell'uomo, sembra concernere proprio il momento

⁵ Il *kouan* in questione dice: «Questo è il battito di due mani. Qual è il suono del battito di una sola mano? [...] Lo scopo autentico del *kouan* è abbandonare il ragionamento sillogistico e sottrarci alla tirannia della logica e alla unidirezionalità della fraseologia quotidiana. Secondo Suzuki Daisetsu lo zen dichiara che le parole sono parole e nulla più. Quando esse cessano di corrispondere ai fatti, è tempo per noi di separarcene e tornare ai fatti. Nella misura in cui la logica ha un valore pratico, essa va usata. Ma quando fallisce il suo scopo o si mostra incapace di superare i propri limiti, dobbiamo gridare basta». Cfr.: *Kouan*: www.nipponico.com/dizionario/k/kouan.php. È interessante qui ricordare che questo *kouan* interessò anche Simone Weil, *Quaderni*, vol. III, trad. it. a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1988, pp. 59-60, a cui rimando.

⁶ «Il provar stupore sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine». M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1981, p. 40.

⁷ «“Pensare il suono di una mano”. Significa cercare il rapporto. Cose che non hanno altro che essere il rapporto». S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 75.

⁸ Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991, p. 47.

⁹ Ivi, p. 61.

della preghiera o, comunque, il gesto onde le mani si uniscono (*sich falten*) per non farne che una nella semplicità (*Einfalt*). È sempre il raccoglimento (*Versammlung*) che Heidegger privilegia»¹⁰.

Una è la mano di Hakuin, e una è la mano di Heidegger. Ma che cosa rende visibile la mano? Che cosa mostra? Che cosa indica? Dice il filosofo giapponese Kuki Shuzo¹¹ in *La struttura dell'iki*: «La mano ha un profondo rapporto con la seduzione. Non sono affatto rari i casi in cui la “maestria” nell’incantare un uomo col gioco disinteressato dell’*iki* si riduce semplicemente ad un “atteggiarsi delle mani”.[...] Nelle stampe di Utamaro¹² il baricentro dell’insieme è situato in una singola mano. Ma spingiamoci oltre: dopo il volto, è la mano a rivelare il carattere di un individuo e a raccontarne il passato. [...] Il Giudizio sulle mani non è mai insignificante: grazie a un’eco che si ripercuote fino alla punta delle dita, si può giudicare l’anima stessa. E anche la possibilità che la mano riesca a esprimere l’*iki*¹³ dipende in fin dei conti proprio da questo»¹⁴.

La mano come possibilità di conoscenza dell’altro (fin dentro l’anima, ovvero nell’intimità), la mano come seduzione, ecco quel che la mano celava. Di più, l’intimità che la mano porta con sé è il sentire «nell’altro, «con» l’altro, lo spazio del «tra»: la mano, in definitiva in-con-tra, l’altro, e lo porta a sé. Ecco allora che la domanda: “Com’è possibile ascoltare il suono del battito di una sola mano?“, che sicuramente sarà sorta, e a cui in prima istanza si sarà risposto notando come una mano «da sola» non possa generare un battito, ora acquisisce un significato autentico. Occorre, però pensare in maniera diversa dall’abituale. Heidegger realizza questo «inabituale» allorquando, congedando la platea che aveva partecipato al

¹⁰ Ivi, 62.

¹¹ Per notizie biografiche sul filosofo nipponico si veda G. Baccini, “Una grazia inflessibile”, in Kuki S., *La struttura dell'iki*, a cura di G. Baccini, Adelphi, Milano 2002, pp. 11-38.

¹² «Utamaro Kitagawa (Kawagoe 1753-Edo 1806) pittore e incisore giapponese. È considerato uno dei più grandi maestri della xilografia giapponese, ed è noto soprattutto per i suoi ritratti di sensuali bellezze femminili». Cfr. www.imem.cnr.it/mbe/origi.html. «Nella vasta produzione xilografica di Utamaro dedicata al tema della donna, si possono registrare due fasi: nella prima, la donna è rappresentata a figura intera ed è ancora idealizzata, nella seconda la donna è raffigurata a mezzo busto, e prendono rilievo le notazioni realistiche e di costume. Questa tendenza è sempre più presente nella produzione di Utamaro. [...] Per questo suo naturalismo, Utamaro occupa un posto a parte nella scuola *ukiyo-e* cui pure appartiene», in AA.VV., *Enciclopedia universale*, vol. XV, a cura di P. Lecaldano e A. Solmi, Rizzoli, Milano 1971, p. 410. Per la visione di alcune delle sue opere si veda il sito web: www.imem.cnr.it/mbe/induta.html. Il termine *ukiyo-e* significa «letteralmente immagini del mondo fluttuante, o – liberamente – immagini del mondo quotidiano». Vedi il sito web: www.imem.cnr.it/mbe/origi.html.

¹³ Circa la ricchezza del termine rimandiamo a Kuki S., *La struttura dell'iki*, cit., p. 31, pp. 55-57, e pp. 150-51.

¹⁴ Kuki S., *La struttura dell'iki*, cit., p. 93-94.

seminario, accompagna la richiesta della riflessione al gesto del sollevare la mano. Un'unione di pensiero e azione (direbbero i pensatori giapponesi) capace di generare, nella sua semplicità, un pensiero autenticamente filosofico. Pensando all'ascolto del suono del battito di una sola mano in una prospettiva «inabituale» ci si accorge di quanto sia essenziale pensare alla mano come ad una singolarità che porta con sé tanto la propria storia e il proprio passato (per dirla con Kuki), quanto il «tratto proprio» (per adoperare il lessico heideggeriano). Perché il suono sia generato occorrono due mani appartenenti a persone diverse capaci di muoversi l'una verso l'altra fino a toccarsi. Questo è l'evento della prossimità, il moto stesso della prossimità. Una mano da una parte, una mano dall'altra. Due anime che si toccano, due passati, due storie, due mondi. Il riconoscimento dell'altro come «Evento», è una creazione-di-mondo, ovvero di spazio: è il disporre e il fare spazio¹⁵, all'evento dell'incontro.

La mano di Hakuin e la mano di Heidegger dicono, in realtà, il medesimo, abitano il medesimo¹⁶; lo dicono, e lo abitano nel raccoglimento. Il discorso sull'arte, da cui scaturisce questa riflessione, richiama ad un approccio diverso rispetto alle cose del mondo. La stessa idea del bello, che Heidegger rende più accessibile ai sensi, deriva dal riconoscere che: «tutta la nostra civiltà, tutta la nostra vita quotidiana, e dunque anche l'idea che ci facciamo del piacere, siano fondate sull'irritazione di alcuni sensi e sull'atrofizzazione di altri, mai su un tentativo di armonizzare»¹⁷.

Oltrepassando un approccio semplicemente visivo potremmo forse definire «bello» il quadro di van Gogh¹⁸ dalla cui analisi scaturì il

¹⁵ «Come accade il fare [...] spazio? [...]. Innanzitutto il disporre accorda qualcosa. Esso lascia dominare l'aperto che fra l'altro assegna l'apparire delle cose presenti cui un abitare umano si vede a sua volta assegnato. In secondo luogo il disporre prepara per le cose la possibilità di appartenere a qualche luogo e a partire da questo di porsi in relazione fra loro». M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, trad. it. a cura di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova 2000, p. 28.

¹⁶ «Quando Heidegger [...] parlerà del "prendere dimora" nell'*Ereignis*, intenderà esattamente «abitare nel medesimo». [...] Essere nel linguaggio e "abitare il medesimo" vengono, a questo punto, a coincidere». F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999, p. 315.

¹⁷ Cfr. G. Mariotti, Introduzione a Tanizaki J., *Libro d'ombra*, trad. it. a cura di A. Ricca Suga, Bompiani 2000, p. VIII. Occorre notare che il titolo originale *in'ei raisan* (letteralmente «elogio dell'ombra», o meglio «della penombra») è stato modificato, poiché con lo stesso titolo era apparsa in Italia una raccolta di poetica di Jorge Luis Borges, come ricordato da M. Crippa, *Spegnete la luce*, disponibile su www.nipponico.com, 19 maggio 2002.

¹⁸ In questa sede, è opportuno ricordare che lo stesso van Gogh non fu estraneo all'influenza esercitata dall'arte giapponese in particolare negli anni 1887-88. Nel quadro *Ritratto di Père Tanguy*, conservato nel Musée Rodin di Parigi (1887-88) sono evidenti sullo sfondo stampe giapponesi. Nell'opera *Giapponeseria, Oiran* (realizzata nel 1887 e nota anche come *The Courtesan*), conservata al Van Gogh Museum di Amsterdam, il rapporto è evidente già dal titolo stesso. Infine, l'opera *La Mousmé* (1888) conservata nella National Gallery di Washington è considerata quella in cui l'influsso giapponese è più evidente, sia per l'intonazione chiara e luminosa che per la so-

testo del 1935 (pubblicato nel 1950 nella raccolta di saggi *Holzwege*) *L'origine dell'opera d'arte?* La risposta non potrebbe che essere sí, se ci soffermassimo a riflettere che la «bellezza» del dipinto si situa nel suo essere fedele alla vita, nel suo aprire una breccia capace di introdurre l'uomo ad un silenzio, che è meditazione, in cui l'artista mostra, introduce, presenta e tuttavia tace.¹⁹ Il senso estetico, nell'ascolto del battito di una sola mano, non è un giudizio di valore, ma una relazione con la vita. Ciò equivale a sostenere che nell'incontro è la vita stessa a manifestarsi, e nel riconoscimento reciproco, la vita stessa manifesta l'Essere, nel suo con-esser-ci. Di par grado introducendosi nell'ascolto del *kouan* di Hakuin ci si troverebbe proprio in questo silenzio che scaturisce dalla mano dell'artista che opera, ma che nella sua opera non dice, poiché fa semplicemente risuonare la vita così com'è.

È importante ricordare che l'Heidegger, che nell'opera precedentemente citata parlerà lungamente della tela di van Gogh, è lo stesso che nella sua casa di Friburgo conserverà una stampa de *Il ponte di mama* dipinta da Hakuin. È come se due quadri posti uno di fronte all'altro servano ad indicare un percorso, che non è solo una via, ma la vita stessa: il riconoscimento nell'altro.

L'essere uno di fronte all'altro è lo spazio della vicinanza, meglio della prossimità. Ciò poiché: «Non è la vicinanza (*Nachbarschaft*) a creare la prossimità (*Nähe*): è la prossimità che fa essere la vicinanza»²⁰. Vicinanza, essere vicino, significa: «Essere uno di fronte all'altro»²¹. Nella lettera aperta che Heidegger indirizzò a Takehiki Kojima il 18-8-1963 viene detto: «Uno dei primi scritti (*Was ist Metaphysik?*, 1929), caratterizza la situazione per cui l'uomo corrisponde all'appello dell'Essere, approntando così un luogo di custodia alla sua manifestatività (*Offenbarkeit*), con l'espressione: l'uomo è "il luogotenente del Niente". La prolusione tradotta in giapponese già nel 1930, nel Suo Paese fu immediatamente compresa, a differenza del fraintendimento nichilistico, ancora oggi in corso in Europa, dell'espressione riportata. Il Niente di cui qui si tratta si riferisce a

vrapposizione di zone di colore. Il dipinto fu inoltre ispirato dalla lettura di *Madame Chrysanthème* (1887) di Pierre Loti, ambientato in Giappone. Esattamente a questo periodo (1887) appartiene l'opera *Un paio di scarpe* (che Heidegger descriverà in *L'Origine dell'opera d'arte*), conservato presso il Museum of Art di Baltimora.

¹⁹ «La tecnica raffinata delle arti ha come scopo di consumare le facoltà rappresentative, alla maniera del *kouan*, per indurre alla semplicità» (S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 138), aggiungiamo noi dell'inabituale.

²⁰ M. Heidegger, "L'essenza del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 164.

²¹ *Ibid.*

quel che, riguardo all'ente, non "è" mai qualcosa di essente, quindi al Niente; ma che nello stesso tempo determina l'ente come un "che" e di conseguenza viene denominato "l'Essere". L'uomo come "il luogotenente dell'Essere" e l'uomo come il "pastore (e non il signore) dell'Essere" (*Brief über den Humanismus*, 1947) dicono il Medesimo»²².

Il termine adottato da Heidegger "Suo Paese", merita una breve indagine. Nel "Suo Paese" (il Giappone di Kojima) il discorso di Heidegger era stato compreso, al punto che, seguendo l'indicazione di Saviani, confrontando tale brano con quanto afferma Tomio Tezuka in *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, la distanza tra il pensiero di Heidegger e quello filosofico Giapponese diviene prossima, poiché: «In Giappone siamo stati in grado di intendere subito la conferenza *Was ist Metaphysik?*, quand'essa ci giunse nel 1930 nella traduzione che ne arrischiò uno studente giapponese che a quel tempo frequentava le Sue lezioni»²³. La prossimità con l'Oriente²⁴ è tanto evidente, quanto la distanza dall'Europa: l'Occidente, non ha capito; il Giappone, sì! Per dirla in termini diversi Heidegger non si scopre straniero in Giappone, ma in Europa!

Che il «proprio» paese sia in relazione con la capacità di comunicare è indiscutibile, ed è in questo contesto che Heidegger avverte un venir meno. L'eco (quell'eco che, nella mano, indicava il rapporto con l'anima, e col passato di cui aveva detto Kuki) della sorgente (del dire europeo-occidentale²⁵) è sempre più flebile, la possibilità di rammemorare la comune e originaria fonte si sta lentamente spegnendo. Questa perdita è tanto più grave, poiché si traduce in una dimenticanza, in un oblio (quello dell'Essere) a tutto vantaggio della tecnicizzazione del mondo. La *Weltnacht* (la notte del mondo, o notte mondiale), di cui Heidegger parla come massima realizzazione del *Gestell* (l'imposizione della tecnica), non è il semplice cambiamento di rotta rispetto all'origine, ma è la totale incapacità a pensare un cammino indipendente dal dominio della tecnica e padrone di esso.

²² Il testo citato è riportato nella versione tedesca in Martin Heidegger–Takehiko Kojima, "Ein Briefwechsel", in AA.VV., *Japan und Heidegger*, cit., p. 225. Cfr. C. Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, cit., p. 57.

²³ Cfr. M. Heidegger, "Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 97.

²⁴ «Ciò che costituisce l'essenza della prossimità non è la distanza, bensì il movimento. [...] Tale movimento è la prossimità come prossimità vicinante (*Nahnis*)». M. Heidegger, "L'essenza del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 166.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, "Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 88.

La *Weltnacht*, a differenza di quanto si potrebbe credere, non è una semplice parola o un'ipotesi filosofica, o ancora una metafora. Essa è un evento. È quell'evento realizzatosi il 6 agosto del 1945 alle ore 8:15 quando la bomba atomica scoppiò su Hiroshima, letteralmente rendendo il giorno notte, facendo sparire, nel paese del sol levante, la luce del sole: «Un'apocalisse in cui Hiroshima non è più il nostro passato, ma il nostro futuro prossimo»²⁶.

La massima espressione della tecnica indica, paradossalmente, la fine di ogni possibile cercare e di ogni possibile abitare, poiché ogni direzione è praticabile e «tecnicamente» percorribile, ma nessuna meta visibile e nessuna via, nessun sentiero attraversabile a causa dell'oscurità che circonda l'uomo dimentico della propria sorgente.²⁷ «Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo mutamento di mondo. Di gran lunga più inquietante è che noi non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca»²⁸. Ecco che lo spaesamento rischia di divenire una condizione perenne, capace di spazzar via (al pari dell'esplosione atomica) il riconoscimento del sé, dell'altro, della propria origine, del proprio passato, del proprio essere-nel-mondo, poiché sull'intera terra dominano le tenebre del «pensiero puramente calcolante»²⁹. Dice Heidegger: «A coloro che si trovano così distratti e smarriti, il Semplice appare uniforme. L'Uniforme provoca sazietà e disgusto. Chi si sente sazio trova unicamente ciò che è monotono e indifferente. Il Semplice è fuggito. La sua forza silenziosa si è inaridita. È vero, si riduce rapidamente il novero di

²⁶ F. Fistetti, *Un futuro con il volto di Hiroshima*, «Quotidiano Brindisi Lecce Taranto», 6-7 agosto 1995.

²⁷ È sempre Saviani a ricordare che: «Il 5 luglio 1963 Kojima presentò una lettera aperta a Heidegger. [...] in essa [...] cita la conferenza di Heidegger *Zum Atomzeitalter*, dedicata ai pericoli estremi della signoria della tecnica e alla necessità di farvi fronte o, meglio, di comprenderla con l'esercizio del "pensiero meditante" e dell' "abbandono". Quando la conferenza fu divulgata in Giappone, dice Kojima, "ci sembrò quasi come se Lei, professore, avesse voluto rivolgersi proprio a noi giapponesi". Soprattutto in Giappone spiega Kojima, l'epoca della notte del mondo diventa sempre più povera, anzi, citando lo stesso Heidegger, "è già diventata tanto povera da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza"». Vedi C. Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, cit., p. 71.

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, trad. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1998, p. 36.

²⁹ «L'uomo dell'era atomica [...] potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'instabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante». Ivi, pp. 36-37.

coloro, che ancora conoscono il Semplice come qualcosa che è loro Proprio»³⁰.

Ora, proprio perché il Semplice non è uniforme né mono-ono, il suono del battito di una sola mano non è simmetrico (il che non significa non armonico). Ne deriva che il riconoscimento del sé e dell'altro è un cercare nello spazio della meditazione, che è lo spazio della *Lichtung* (la radura), ciò che nella differenza³¹ rende prossimi. La radura di cui Heidegger parla è lo spazio che s'incontra nel mentre si attraversa la foresta nera: è lo spazio della penombra, che: «Sfumata suggerisce, evoca ma non dice»³². Lo spazio del «Semplice» raccoglimento e della meditazione schiudono un accesso ad uno spazio fisico e contemporaneamente metafisico. Esso può essere raffigurato dal quadro di van Gogh e dalla stampa di Hakuin che, uno-di-fronte-all'altro, aprono ad un confronto con il vuoto e il silenzio.

Vuoto e silenzio, non sono semplici stati meditativi, sono invece gli stati autentici dell'esserci dell'uomo. L'ascolto dell'Essere heideggeriano è, infatti, impossibile nel frastuono³³, così come il camminare sul ponticello, senza immergersi nella natura, senza cioè sentirsi parte di essa, è impossibile per il viandante raffigurato da Hakuin. L'uno e l'altro sono nello spazio del vuoto e del silenzio. Pur tuttavia, il vuoto è pieno di vita, tanto nella tela di van Gogh che nella stampa di Hakuin, e il silenzio ha tanto da dire se ci si pone nell'atto del raccoglimento. In questo luogo/non luogo il suono del battito di una sola mano è udibile, poiché possibile diviene il reciproco incontro. Esso si manifesta come il giungere, uno accanto all'altro, nello spazio della quiete, che acquieta e rende prossimi.³⁴

Accanto, però non significa semplicemente fianco a fianco. Saviani ricorda che Kojima addebita la rottura del Giappone con il passato

³⁰ M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2002, p. 23.

³¹ «La differenza porta in mondo al suo esser mondo, porta le cose al loro esser cose. Portandoli a compimento li porta l'un verso l'altro. [...] La differenza, in quanto linea mediana, media il realizzarsi del mondo e delle cose nella loro propria essenza, cioè stabilisce il loro essere l'uno per l'altro, di questo fondando e compiendo l'unità». M. Heidegger, «Il linguaggio», in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 37.

³² A. Boscaro, «Notizia bibliografica», in Tanizaki J., *Libro d'ombra*, cit., p. IX.

³³ «Minaccioso incombe il rischio che gli uomini d'oggi rimangano pressoché sordi. [...] Sono prigionieri del chiasso delle macchine. [...] Così l'uomo si distrae e vaga privo di un sentiero». M. Heidegger, *Il sentiero di campagna*, cit., p. 23.

³⁴ «La parola possibile a pronunciarsi ritorna nel silenzio, là donde essa trae origine e possibilità, ritorna nel suono della quiete che, in quanto Dire originario, infonde movimento [...], instaurando [...] la prossimità». M. Heidegger, «L'essenza del linguaggio», in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 170. È questo un «Udire tutti i rumori attraverso il silenzio», in S. Weil, *Quaderni*, vol. III, cit., p. 262.

a questo essere fianco a fianco. «Il Giappone considerò la “restaurazione Meiji” del 1868 e la europeizzazione che ne seguì come un’alba, accogliendo tutto quello che era europeo o, meglio, adattandosi a convivere “fianco a fianco”. Ma oggi, lamenta Kojima, dopo aver accolto anche la bomba atomica, il Giappone sprofonda del tutto nella piatezza di questo «fianco a fianco». L’alba giapponese è come un’imitazione dell’alba, tutto avviene come in un sogno ad occhi aperti»³⁵. Non è un caso che, nella conferenza, *L’arte e il pensiero* Heidegger chieda ad Hisamatsu: «C’è un termine in giapponese per ciò che noi chiamiamo arte?» per poi immediatamente correggersi e chiedere: «Qual è l’originaria esperienza dell’arte prima dell’accoglimento della nozione occidentale? Questo è interessante»³⁶.

Il «fianco a fianco» (è questa la constatazione di Kojima), non traduce l’essere-con, né l’essere l’uno-di-fronte-all’altro, ma manifesta uno stare imitativo, incapace di trattenere il «proprio», anzi totalmente proteso alla perdita di tale «tratto»³⁷. Non “fianco a fianco” (giusta quindi la presa di posizione di Kojima), ma uno di fronte all’altro: accanto, intonati al medesimo canto. Ciò che è accanto, è la vicinanza e la prossimità; ciò che è accanto, è la semplicità del medesimo. Il medesimo canto è un dire comune solo in quanto scaturente dalla stessa sorgente che chiede di abitare, cercare e dimorare la Terra, nella consapevolezza della propria provenienza. Il riconoscimento è esattamente questo spazio. È lo spazio dove l’essere-accanto di due mani, appartenenti a due soggetti diversi, può congiungersi e generare il suono. È lo spazio nel quale facendo passi insieme, uno accanto all’altro, si scopre una provenienza da una medesima sorgente, da un medesimo luogo, da un medesimo inizio, da una medesima origine. È lo spazio nel quale camminando, uno accanto all’altro, la cura (*Sorge*) del proprio e dell’altrui tratto può svilupparsi come via, come itinerario comune e come modalità dell’ascolto.

È necessario, però, ricordare quanto affermato da Hisamatsu: «Non *ricavare* l’origine, bensì il fatto che essa stessa appaia: questo è la cosa essenziale nell’arte zen. [...] L’essere dello zen non sta nella via dell’andare, bensì nella via del ritorno»³⁸. Tale asserzione

³⁵ Cfr. C. Saviani, *L’Oriente di Heidegger*, cit., p. 71.

³⁶ Cfr. M. Heidegger-Hisamatsu S., “Die Kunst und das Denken. Protokoll eines Colloquium am 18. Mai 1958”, in AA.VV., *Japan und Heidegger*, cit., p. 212.

³⁷ «L’appropriazione del “proprio” è l’esito di un confronto (*Auseinandersetzung*) e di un “ospitale colloquio (*gastliche Zwiesprache*)” con l’estraneo. Come dire: il rapporto con l’estraneo non è la semplice incorporazione dell’altro». F. Fistetti, *Heidegger e l’utopia della polis*, cit., p. 206.

³⁸ Cfr. C. Saviani, “L’arte e il pensiero”, in *L’Oriente di Heidegger*, cit., pp. 100-01.

rimanda ad un'eco di Heidegger (o se si preferisce, all'affermazione heideggeriana fa da eco la proposizione di Hisamatsu), il quale commentando l'inno *Andenken*, dice: «Solo con il viaggio di ritorno incomincia il vero e proprio farsi di casa, giacché la cosa più propria è l'origine e l'origine è inesauribile»³⁹. La «Cura» del «Medesimo» è proprio questo camminare insieme sulla via del ritorno.

Quel che Kuki Shuzo aveva sottolineato a proposito della mano come eco dell'anima e del passato, trova nella cura del medesimo la sua realizzazione. In essa la prossimità si manifesta come un abitare⁴⁰ e un cercare, nella differenza, il tratto comune, che unisce asimmetricamente. Asimmetrico è il moto del «Dire» originario. «Questa realtà sconosciuta e nondimeno familiare [...] è, per ogni essere presente e assente, l'alba di quel mattino nel quale soltanto può trovare inizio la vicenda del giorno e della notte: l'alba è insieme l'ora prima e l'ora più remota. Noi la chiameremo con una parola antica e diremo è lo "Eignen"»⁴¹. L'alba è insieme alba orientale e alba occidentale, e ancora alba occidentale e alba orientale. L'alba, come moto che va da Oriente ad Occidente e viceversa, porta con sé l'asimmetria che nel «mondo» si fa «terra»: essere uno di fronte all'altro, accanto. Ascoltare il battito del suono di una sola mano significa udire un suono asimmetrico, significa porsi in una condizione che è l'asimmetria-che-non-disconosce, riconoscendo nell'altro similitudini e differenze, ma non le distanze. L'asimmetria dell'ascolto del battito di una sola mano è un abitare la prossimità di quella distanza che intercorre tra l'azione generatrice, il suono e la percezione del suono stesso come «eco della stessa sorgente». L'eco in questo senso risponde appieno a quanto affermato da Hisamatsu: è la via del ritorno. La comunicazione è proprio questo tornare dall'autentico all'autentico, restando autentici, ossia meditando. Incontrare l'altro, per dirla in termini diversi, è una questione di eco. È lo stare uno di fronte all'altro e contemporaneamente accanto (lo spazio della vicinanza) e ha come conseguenza il volere rintracciare la prossimità del luogo della provenienza. Questo cercare è un ascolto nella misura in cui diamo al-

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, p. 147.

⁴⁰ «Difficilmente ciò che abita vicino all'origine abbandona il luogo. [...] Abitare in tale luogo vuol dire: tenere nel vicinato la cosa più propria del tratto proprio. La cosa più propria non è mai possesso: è la più propria solo in quanto è la cosa cercata del cercare. [...] Il cercare è: il cammino verso la sorgente». M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, cit., p.147.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, "In cammino verso il linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 203. *Eignen* significa letteralmente adattare. «Per capire quanto Heidegger dice, lavorando intorno a questa parola, si tenga presente l'identità di radice tra il verbo *eignen* e l'aggettivo *eigen* (proprio)»: si veda la nota 7 di A. Caracciolo, in "In cammino verso il linguaggio", cit., p. 213.

l'atto dell'ascoltare una valenza che non risponde alla sola capacità auditiva, ma coinvolge tutto l'esser-ci.

Ascoltare significa cercare lo spazio dell'incontro al cui centro vi sia l'«in», da intendersi come in-troduzione al riconoscimento di chi si ha di fronte. Una in-troduzione che traduce e non tradisce il proprio e il diverso linguaggio. In questo «in» il proprio e il diverso sono le due facce della stessa medaglia: sono un'unità. In questo «in» ci si incontra, ossia letteralmente l'«in» si unisce al «con» e al «tra». Lo spazio del riconoscimento reciproco, in quanto luogo dell'ascolto della vita, dell'esserci-nel mondo, ci ricorda che dobbiamo ancora scoprirci autentici abitatori del (e nel) pensiero meditante: riconoscendoci ascoltatori del *“suono del battito di una sola mano”*.

Finito di stampare nel mese di Marzo 2006
da Ragusa Grafica Moderna – Bari

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

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

Avishai MARGALIT

Riconoscere il fratello e l'altro

Nancy FRASER

Riconoscimento senza etica

Emmanuel RENAULT

Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia

Arto LAITINEN

Riconoscimento reciproco e precondizioni della vita buona

Alberto PIRNI e Barbara HENRY

Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre

Irene STRAZZERI

La cittadinanza tra redistribuzione e riconoscimento

Edoardo MASSIMILLA

Il corpo vivente come fondamento ontologico o come contrassegno dell'individualità

Roberto FINELLI

Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso

Arcangelo DI CANIO

Riconoscersi ascoltando il suono del battito di una sola mano

ISBN 88-8422-493-4



9 788884 224934

€ 14,00