

STUDI E SAGGI

- 90 -

AXEL HONNETH

Capitalismo e riconoscimento

a cura di
MARCO SOLINAS

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2010

Capitalismo e riconoscimento / Axel Honneth. –
Firenze : Firenze University Press, 2010.
(Studi e saggi ; 90)

<http://digital.casalini.it/9788864530741>

ISBN 978-88-6453-071-0 (print)

ISBN 978-88-6453-074-1 (online)

Reconnaissance et reproduction sociale
Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung
Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung
Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm
Anerkennung als Ideologie
© Axel Honneth
With friendly permission of Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009
All rights reserved
Traduzione di Marco Solinas

Immagine di copertina: © Icefields | Dreamstime.com
Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

SOMMARIO

NOTA INTRODUTTIVA <i>di Marco Solinas</i>	VII
PREFAZIONE	1
CAPITOLO 1 RICONOSCIMENTO E RIPRODUZIONE SOCIALE. SUI FONDAMENTI NORMATIVI DI UNA TEORIA DELLA SOCIETÀ	5
1. Sul significato politico-morale del concetto di riconoscimento	6
2. Il programma filosofico-sociale di Hegel	8
3. Le forme fondamentali del riconoscimento	10
4. Per una ricostruzione dei conflitti distributivi come lotte per il riconoscimento	15
CAPITOLO 2 LAVORO E RICONOSCIMENTO. PER UNA RIDEFINIZIONE	19
CAPITOLO 3 AUTOREALIZZAZIONE ORGANIZZATA. PARADOSSI DELL'INDIVIDUALIZZAZIONE	39
CAPITOLO 4 PARADOSSI DEL CAPITALISMO. UN PROGRAMMA DI RICERCA	55
1. Potenziali normativi delle società capitalistiche	56
2. Progressi morali nell'era «socialdemocratica»	58
3. La rivoluzione neoliberale	60
4. Sul concetto di paradosso	63
5. Paradossi della modernizzazione capitalistica	65
CAPITOLO 5 RICONOSCIMENTO COME IDEOLOGIA	77
BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE	101
INDICE DEI NOMI	109

Nota editoriale

1. *Riconoscimento e riproduzione sociale. Sui fondamenti normativi di una teoria della società* è apparso con il titolo *Reconnaissance et reproduction sociale*, in Jean-Paul Payet, Alain Battegay (éds.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Presses Universitaires du Septentrion (Le regard sociologique), Villeneuve d'Ascq, 2008, pp. 45-58; la traduzione però è stata fatta sul testo in tedesco (inedito) originale.

2. *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione* è la traduzione di *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56/3 (2008), pp. 327-341.

3. *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione* è la traduzione di *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Axel Honneth (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt/M.-New York 2002, pp. 141-158; una precedente traduzione in italiano a cura di Vito Santoro è uscita in «post-filosofie», 1/1 (2005), pp. 27-44.

4. *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca* è la traduzione di Axel Honneth e Martin Hartmann, *Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm*, in «Berliner Debatte Initial» 15/1 (2004), pp. 4-17.

5. *Riconoscimento come ideologia* è la traduzione di *Anerkennung als Ideologie*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», 1 (2004), pp. 51-69.

NOTA INTRODUTTIVA

di Marco Solinas

Il filo che lega i cinque saggi finora dispersi in diverse riviste e volumi collettanei che ho pensato di raccogliere e presentare al lettore italiano è rappresentato dall'analisi delle molteplici interrelazioni tra la tematizzazione del concetto di riconoscimento e quella delle dinamiche socio-strutturali, morali e normative peculiari delle società capitalistiche moderne e soprattutto contemporanee; da qui il titolo: *Capitalismo e riconoscimento*. Delle molteplici ragioni che mi hanno indotto a proporre questo volume ad Axel Honneth e all'editore, mi limito a richiamarne brevemente tre, tra loro interrelate: la recezione della sua filosofia sociale, soprattutto in Italia, rispetto al rapporto tra riconoscimento e lotte per la redistribuzione (1); il ruolo attribuito al lavoro nel contesto di una teoria critica profondamente rinnovata (2); l'analisi critica di talune dinamiche sociali paradossali e forme ideologiche contemporanee (3).

1. Credo che il tentativo di elaborare una teoria della società e dei suoi conflitti facente perno sulle dinamiche del reciproco riconoscimento e del disrispetto sia stato più o meno distrattamente recepito da molti studiosi italiani (e non solo) come una sorta di fuga, di ripiego. Tramontate le speranze legate all'eredità della filosofia della storia ottocentesca, si assisterebbe all'ennesimo tentativo di depotenziare la tematizzazione dei conflitti sociali nei loro tratti più aspri, disconoscendone il lato materiale, attraverso l'adozione di categorie, quale quella di riconoscimento, apparentemente tanto innocue quanto impotenti. Si perderebbe così di vista il compito di affrontare efficacemente il dolore e le sofferenze che impregnano le società occidentali contemporanee preferendo dedicarsi al mero dover essere. Questa lettura, però, è fuorviante su entrambi i piani; i motivi per cui è tale, li rispiega limpidamente lo stesso Honneth fin da subito. Nel primo capitolo emerge infatti come egli si contrapponga diametralmente all'approccio dicotomico adottato da altri teorici del riconoscimento, ad iniziare da Charles Taylor e Nancy Fraser, stante il quale vi sarebbero da una parte i classici conflitti redistributivi e, dall'altra, quelli identitari. Poiché Honneth propone una via alternativa, incentrata sull'idea per cui anche i conflitti redistributivi, quali emergono anzitutto dalla storia del movimento dei lavoratori, risultano fondamentalmente riconducibili, sul piano dell'ontologia sociale, a lotte

per il riconoscimento, l'idea che si tratti di una strategia intellettuale volta complessivamente a dismetterne la tematizzazione risulta infondata. Al contrario, la filosofia sociale di Honneth – come attesta anche la sua recezione avvenuta soprattutto in Germania e in Francia, e che in particolare in Italia credo potrebbe essere reinterpretata collocandola perlomeno in parte nel solco della tradizione gramsciana – può essere intesa come una via che permette di riconcentrare l'attenzione sui conflitti di natura redistributiva adoperando strumenti concettuali rinnovati, alternativi al mero economicismo. Si può certo dissentire da tale approccio, che riprende invero un'impostazione storiografica ormai relativamente consolidata, ma non si può avanzarne una critica che non tenga conto del tentativo di ricondurre entro un framework teoretico unitario i due tipi di conflitti sociali.

2. È alla luce di tale framework che si comprende perché Honneth insista nell'analisi dei rapporti costitutivi tra la sfera del lavoro e il riconoscimento, e più in generale sugli elementi normativi sottostanti alle dinamiche del mercato capitalistico, analizzati nel secondo capitolo. Muovendosi in una direzione che diverge sostanzialmente e dichiaratamente dall'impostazione habermasiana, volta a distinguere categorialmente il sistema economico libero da norme dal mondo della vita, egli cerca di rinvenire i fondamenti normativi sui quali riposa la sfera del lavoro nel quadro del mercato capitalistico, muovendosi così sulla linea di Hegel e Durkheim. Certo il tentativo complessivo di reimpostare radicalmente una teoria critica della società sulle basi normative del riconoscimento si riallaccia direttamente, come Honneth ha avuto modo di esplicitare, alla teoria dell'agire comunicativo. Legame che può essere anche interpretato come uno degli elementi che contribuisce forse a depotenziare la radicalità dell'idea originaria della «lotta per la vita e per la morte», nel momento stesso in cui incorpora, a monte, una certa qual propensione a privilegiare la tematizzazione della dimensione dell'intesa intersoggettiva e del consenso, piuttosto che quella della signoria e del dominio, quindi del potere e dell'egemonia. Tendenza che credo ben si combini con una particolare riattualizzazione dell'originario teleologismo hegeliano, quale emerge soprattutto nella ridelineazione di una successione di stadi progressivi del riconoscimento tale da dar vita a quella concezione del «progresso» morale, sociale e normativo che non può non generare delle difficoltà teoretiche, e sulla quale Honneth continua infatti a lavorare. Tuttavia, anche per chi è abituato a servirsi degli strumenti e delle prospettive dei padri fondatori della teoria critica, o della tradizione foucaultiana, questo modello progressivo di matrice teleologica risulta per così dire compensato dalla fecondità analitica delle categorie di riconoscimento e disrispetto: al di là di una certa loro onnipervasività, esse possono offrire un contributo determinante a ripensare le lotte e i conflitti passati e presenti dei lavoratori e dei gruppi sociali storicamente discriminati, esclusi ed emarginati.

3. Ed è sul piano dell'analisi critica orientata empiricamente che la prospettiva di fondo adottata da Honneth rivela limpidamente la sua incisività. Riprendendo visioni e strumenti sociologici classici (da Simmel a Weber a Parsons), egli può infatti approntare delle disamine, come emerge soprattutto nei capitoli terzo e quarto, e infine parzialmente anche nel quinto, di taluni nevralgici processi e fenomeni delle società capitalistiche contemporanee senza perdere di vista le fondamentali compenetrazioni tra sfera materiale e spirituale, economica e normativa che li caratterizzano. Le «affinità elettive» di cui egli si sforza di ricostruire genealogia e portato, vengono in tal modo a far luce su dinamiche che altrimenti sfuggirebbero ad approcci unilateralmente dicotomici. Emerge così come alcuni peculiari processi di motivazione, giustificazione e legittimazione ideologica propri del capitalismo contemporaneo siano in grado, assumendo talvolta un andamento eminentemente paradossale, di rinforzare e rinverdire attitudini, visioni ed atteggiamenti, od approntare direttamente nuovi strumenti atti anzitutto ad incrementare la spoliazione e ad intensificare lo sfruttamento di masse di lavoratori sempre più in balia di un mercato del lavoro in via di radicale deregolamentazione. Processi di cui vengono evidenziate le ricadute rispetto al malessere, anche psicopatologico, dei soggetti. Questi saggi mi paiono perciò offrire un'ulteriore testimonianza della fecondità di un approccio che non smette di cercare di tematizzare l'ingiustizia anche in termini di sofferenza sociale, riconducendola, a monte, ad esperienze interpretate nei termini di riconoscimento mancato e negato e di disrispetto, e che con non meno energie si sforza di rischiare le forme delle nuove ideologie, ivi incluse quelle del riconoscimento.

L'ordinamento dei saggi non è cronologico ma segue una linea fondamentalmente tematica, nonché un percorso di complessità relativamente crescente. Immaginando che il lettore non sia un esperto del pensiero di Honneth, ho inserito in apertura un saggio di carattere introduttivo e generale, sì che ci si possa fare subito un'idea del quadro di riferimento complessivo. Il secondo prosegue il discorso dal punto in cui si chiude il primo: affronta le questioni correlate alla tematizzazione del lavoro, esplicitando il senso della riattualizzazione dell'impostazione hegeliana (e durkheimiana) di fondo. Il terzo e il quarto si muovono sul versante negativo: offrono dei contributi mirati alla critica delle dinamiche del capitalismo contemporaneo, l'uno focalizzando il rovesciamento dell'ideale dell'autorealizzazione, l'altro sviluppando una critica di portata ancor più ampia di tali processi paradossali. Nell'ultimo saggio, dedicato all'ideologia del riconoscimento, si ritrovano infine adottate tutta una serie di categorie analizzate piuttosto dettagliatamente nei due precedenti, ed una densa disamina del concetto di riconoscimento che non disdegna l'adozione di strumenti di matrice analitica al fine di chiarificarne status, accezioni e valenze.

Per quanto riguarda il lessico ho apportato un'unica radicale modifica a quello ormai semi-consolidatosi in italiano: dopo lunghe riflessioni e molteplici discussioni (con lo stesso Honneth, con Leonardo Ceppa e con

tanti altri colleghi e amici, che ringrazio) ho deciso di tradurre *Missachtung* con «disrispetto» (anziché con il fuorviante «misconoscimento», oppure con «disprezzo», «spregio» o «dispregio», che sarebbero invece, comunque, opzioni a mio avviso certamente percorribili). Seppur vi è l'inequivocabile svantaggio dato dall'inserzione di un neologismo (che ricalca il *disrespect*), credo che esso venga compensato dal fatto che viene preservato il cruciale legame con il «rispetto» (*Achtung*), essenziale per cogliere la dimensione intrinsecamente ed eminentemente «morale» del fenomeno a cui si richiama Honneth.

PREFAZIONE

Il presente volume raccoglie dei saggi nati negli ultimi anni con l'obiettivo di sviluppare le assunzioni di fondo di una teoria del riconoscimento ancorata ad Hegel fino al punto da poter schizzare una diagnosi epocale. Dopo che in *Lotta per il riconoscimento*, per la prima volta, tracciai la mia interpretazione dell'approccio hegeliano, ebbi l'impressione, di fronte alle obiezioni sollevatesi, di esser già sufficientemente impegnato a correggere o a precisare la posizione ivi sviluppata; soprattutto il confronto con Nancy Fraser e le *Tanner Lectures* all'Università di Berkeley mi offrirono delle buone occasioni per dare alle mie prime e ancora vaghe riflessioni una forma più precisa¹. Nel percorso suddetto, che incluse anche tentativi volti a elaborare stimoli provenienti da teorie dell'intersoggettività alternative², restarono tuttavia molte questioni irrisolte; continuai nondimeno nel tentativo di ricostruire la dottrina hegeliana del riconoscimento da una visuale tale da permettere di trarne non soltanto una nuova concezione del concetto di giustizia, ma anche una migliore determinazione del rapporto tra socializzazione e individuazione, tra riproduzione sociale e formazione dell'identità individuale. Il risultato a cui sono approdato lungo questo percorso si trova riassunto nel primo capitolo del presente volume: qui cerco di schizzare quale sia il ruolo da attribuire al reciproco riconoscimento nell'integrazione sociale delle società. Muovendo da questo risultato, negli altri saggi cerco sia di delineare il profilo di una teoria della giustizia sia di sviluppare una diagnosi epocale.

Quale quadro sistematico di tutti questi tentativi può esser posta la tesi per cui le idee oggi correnti della giustizia sociale debbono essere corrette nella misura in cui dall'ancoramento a principi della distribuzione dei beni si deve passare a misure atte a creare rapporti di riconoscimento sim-

¹ N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003, trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007; A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

² A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.

metrici. Una tale inversione teoretica può di certo, come vorrei mostrare nei capitoli secondo e quinto, far fronte sia alla problematizzazione delle organizzazioni date del lavoro, sia alla spinosa questione di quali forme di riconoscimento sociale oggi contribuiscano indirettamente a rafforzare il dominio sociale; né le sfere del lavoro sociale né l'effetto delle ideologie che stabilizzano il potere si lasciano però definire facilmente attraverso pre-assunzioni concettuali tratte dal corpus di una teoria della giustizia. Nel saggio *Lavoro e riconoscimento* verrà sviluppata l'idea per cui nelle condizioni normative di base del mercato capitalistico sono inclusi principi di riconoscimento a partire dai quali è possibile sviluppare delle indicazioni per una critica dell'organizzazione contemporanea del lavoro; con queste riflessioni, spero di riuscire a rompere l'opprimente silenzio delle attuali teorie della giustizia in merito alla deregolamentazione e precarizzazione del lavoro. Nel saggio *Riconoscimento come ideologia* avanzo una proposta per distinguere tra forme di riconoscimento meramente «ideologiche» e forme giustificate normativamente, di modo che venga prestata attenzione alle possibilità della loro effettiva realizzazione materiale; la mia proposta è di chiamare «ideologica» una forma sociale di riconoscimento quando nel contempo non vengono approntati i mezzi opportuni per la realizzazione della promessa in essa contenuta. In tal modo spero di aver trovato un nuovo approdo teoretico-riconoscitivo al fenomeno dell'«ideologia».

Nei due saggi ulteriori, quindi nei capitoli terzo e quarto di questo volume, cerco di render feconde le idee precedentemente sviluppate al fine di approntare una diagnosi epocale; al centro di questi contributi, dunque, non vi sono più questioni normative, ma problemi di interpretazione sociologica. Essi si riallacciano a processi di analisi teoretica portati avanti all'*Institut für Sozialforschung*, di cui attualmente sono il direttore; qui cerco di illustrare più precisamente sul piano della dimostrazione empirica – nel caso del saggio sui *Paradossi del capitalismo* insieme a Martin Hartmann, e muovendo dai «paradossi» nello sviluppo del capitalismo contemporaneo da noi analizzati in modo interdisciplinare – in che modo le aspettative di riconoscimento cresciute storicamente si siano oggi rovesciate, attraverso trasformazioni economiche strutturali, in pretese disciplinanti per i soggetti. Nell'ambito del presente libro questi due saggi, in senso stretto sociologici, possono perciò fornire soltanto delle prime indicazioni su come dovrebbe esser costituita una diagnosi della contemporaneità di taglio teoretico-riconoscitivo.

E proprio rispetto a questi ultimi saggi volti a tracciare una diagnosi epocale sono naturalmente molto incerto su come possano essere recepiti in Italia. Se è già sempre difficile rispondere alla questione di quale orizzonte interpretativo possa accogliere i propri testi in un'altra area linguistica, tanto più lo è rispetto ai tentativi di una diagnosi della contemporaneità che può di certo contenere molti presupposti indiretti propri del consueto ambito d'indagine. Rispetto alla Germania contemporanea mi pare ad ogni modo che gli sviluppi normativi nelle relazioni personali, nel diritto e nel mondo del lavoro, che trent'anni fa potevano ancora

essere inequivocabilmente apprezzati quali progressi morali, si siano nel frattempo rovesciati, in modo peculiare, in domande rivolte ai soggetti dal carattere disciplinante e uniformante; se anche in Italia, negli ultimi trent'anni, si siano verificati simili processi inerenti un paradossale rovesciamento di innovazioni emancipatorie in tecniche di controllo, da qui è effettivamente molto difficile dirsi. Le cause di questi paradossi sociali tuttavia, ovvero l'affermazione di uno stile neoliberale dell'economia capitalistica, le si ritrovano in entrambi i paesi, sì che ne potrebbe emergere una convergenza quanto alle conseguenze normative. Se queste ipotesi corrispondano nei due paesi, nonostante tutte le loro differenze nella cultura politica, è in definitiva una questione concernente il giudizio delle lettrici e dei lettori di questo mio libro.

Per l'impegno nella raccolta e nella traduzione della presente selezione di saggi devo ringraziare Marco Solinas. Senza il suo sforzo decisivo nella scelta dei saggi e senza la sua accuratezza in difficili questioni di traduzione questo volume non sarebbe venuto alla luce. La selezione presenta una parte del mio lavoro in corso, nel quale cerco di trarre dalla mia recente teoria del riconoscimento, finora soltanto rudimentale, delle conseguenze per le attuali questioni della teoria della giustizia e della diagnosi della contemporaneità; quanto ai problemi che qui restano aperti, debbo rimandare i lettori ai miei precedenti contributi sistematici volti a elaborare una teoria del riconoscimento.

Axel Honneth
Frankfurt am Main, giugno 2010

CAPITOLO 1

RICONOSCIMENTO E RIPRODUZIONE SOCIALE. SUI FONDAMENTI NORMATIVI DI UNA TEORIA DELLA SOCIETÀ

Chi ha seguito attentamente lo sviluppo della filosofia politica degli ultimi anni ha potuto assistere al processo teoretico di graduale trasformazione dei suoi concetti cardinali e dei suoi orientamenti normativi. Fino alla fine degli anni Ottanta, il predominio del marxismo in Europa e la profonda influenza di Rawls negli Stati Uniti hanno impedito che venissero messi in discussione i principi guida di una teoria normativa dell'ordine politico. Al di là delle differenze specifiche, l'esigenza prioritaria unanimemente condivisa era difatti quella di voler eliminare le disuguaglianze economiche o sociali non giustificabili razionalmente. Ed è al posto di questa idea predominante della giustizia, interpretabile quale espressione politica dell'epoca socialdemocratica, che da qualche tempo sembra essere ormai subentrata una nuova concezione, politicamente ben meno univoca: il suo fine normativo non è più l'eliminazione della disuguaglianza, ma piuttosto quello di contrastare umiliazione e disrispetto; le sue categorie cardinali, perciò, non sono più «egualità distributiva» e «uguaglianza di ricchezza», ma «dignità» e «rispetto».

Attraverso una definizione divenuta ben presto paradigmatica, Nancy Fraser ha designato questo processo di trasformazione nei termini di un passaggio dall'idea della «redistribuzione» a quella del «riconoscimento»: mentre al primo concetto è correlata una visione della giustizia volta a stabilire la giustizia sociale attraverso la redistribuzione di quei beni che garantiscono la libertà, con il secondo vengono invece definite le condizioni di una società giusta attraverso il raggiungimento del riconoscimento della dignità o dell'integrità personale dei singoli. Albert O. Hirschmann aveva in mente qualcosa di simile allorché propose una distinzione categoriale attraverso cui contraddistinguere una tendenza cruciale della politica culturale contemporanea: oggi le dinamiche sociali assumono sempre di più il carattere di conflitti «indivisibili», a differenza dei conflitti «divisibili» che concernono beni materiali, sì che viene esclusa la prospettiva di una distribuzione egualitaria.

Per render conto di questa svolta normativa oggi si stagliano due interpretazioni alternative, i cui punti di partenza sono in certo qual modo contrapposti. Su un fronte, si sostiene che l'interesse suscitato da concetti quali «dignità» e «riconoscimento» dovrebbe essere interpretato come risultato della disillusione politica maturata allorché, con il trionfo inter-

nazionale dei partiti conservatori e lo smantellamento dello Stato sociale, iniziò a tramontare anche la prospettiva di poter incrementare l'eguaglianza sociale. Appena le rivendicazioni economiche di natura redistributiva apparirono irrealizzabili sul lungo termine – così suona la prima tesi –, al loro posto sarebbe subentrata l'idea, modesta e meramente negativa, di limitarsi a contrastare umiliazione e disrispetto. Sul fronte contrapposto, si sostiene invece che il crescente interesse suscitato da queste idee non rappresenti affatto il risultato di una disillusione politica, ma rappresenti piuttosto il frutto di una più profonda sensibilità morale: il richiamo a prestare maggiore attenzione all'importanza politica delle esperienze sociali o culturali del disrispetto lanciato da una molteplicità di nuovi movimenti sociali – così suona la seconda tesi – ci ha permesso infine di prender coscienza del fatto che il riconoscimento della dignità degli individui o dei gruppi sociali è un elemento essenziale del nostro concetto di giustizia.

È quest'ultima la tesi che vorrei qui sostenere. Per farlo, inizierò presentando sinteticamente il processo attraverso il quale, negli ultimi anni, il concetto di riconoscimento è giunto ad esercitare una certa preminenza politico-morale (1). In un secondo passo, per render conto dei presupposti storici sui quali riposa tale attualità, mi richiamerò brevemente al programma di filosofia sociale attraverso cui Hegel, direi per la prima volta, sviluppò l'idea normativa del reciproco riconoscimento (2). Da qui procederò poi in un terzo passo, nel quale cercherò di delineare il contenuto normativo del riconoscimento muovendo dalla distinzione tra alcuni tipi di riconoscimento che emergono dall'analisi delle forme di ferite morali ad essi corrispondenti (3). Grazie a questa disamina concettuale potrò da ultimo avanzare la tesi secondo la quale i conflitti distributivi si lasciano spiegare appropriatamente, e in modo perfettamente sensato, quali lotte per il riconoscimento (4).

1. *Sul significato politico-morale del concetto di riconoscimento*

In un modo o nell'altro il concetto di «riconoscimento» ha sempre giocato un ruolo essenziale nell'ambito della filosofia pratica. Nell'etica antica, ad esempio, imperò la convinzione per cui una vita buona fosse accessibile soltanto a quelle persone le cui azioni godevano, nell'ambito della *polis*, di stima sociale. E ancora, la filosofia morale scozzese è stata guidata dall'idea che riconoscimento e pubblica disapprovazione rappresentassero il meccanismo sociale attraverso cui i singoli vengono condotti a perseguire le virtù auspiccate. In Kant, infine, il concetto di «rispetto», inteso come il più alto principio di ogni morale, viene a racchiudere il nucleo stesso dell'imperativo categorico, tale per cui ogni altro essere umano deve essere trattato come fine in sé. E tuttavia, nessun autore classico (ovviamente con la significativa eccezione di Hegel, che da questa prospettiva rappresenta un precursore isolato) ha considerato il principio del riconoscimento, in quanto tale, quale fondamento di un'etica. Quali che siano i significati in-

diretti ad esso attribuiti, il concetto è sempre rimasto nell'ombra di altre determinazioni considerate più fondamentali.

Questa situazione è cambiata radicalmente soltanto allorché, negli ultimi vent'anni, hanno avuto corso una serie di dibattiti politici e di movimenti sociali che hanno spinto a considerare con sempre maggior attenzione l'idea del riconoscimento: che ci si riferisca alle discussioni sul multiculturalismo o invece all'autointerpretazione teoretica del femminismo, il modello-guida normativo condiviso che è sempre emerso è quello per cui gli individui o i gruppi sociali debbano trovare riconoscimento o rispetto per le loro «differenze». Giunti a questo punto, è stato poi necessario compiere un solo breve passo per giungere alla visione generale stando alla quale la qualità morale dei rapporti sociali non può essere commisurata soltanto alla giusta o corretta distribuzione dei beni materiali: la nostra rappresentazione della giustizia deve essere correlata, in modo essenziale, alle modalità con cui i soggetti si riconoscono reciprocamente ed alle forme attraverso cui ciò diviene possibile. Le disamine politiche hanno così gradualmente offerto il materiale per una discussione filosofico-morale il cui punto di partenza è rappresentato dalla tesi per cui il contenuto normativo della morale deve poter esser spiegato sulla base di determinate forme di reciproco riconoscimento: ciò che intendiamo quando parliamo di un «moral point of view», rimanda anzitutto alle qualità delle relazioni, desiderate o richieste, che i soggetti intrattengono l'uno con l'altro.

Tale proposta tuttavia non fornisce che i primi elementi iniziali per tentare di desumere i principi normativi di una teoria della società direttamente dalle implicazioni morali del concetto di riconoscimento; appena ci si incammina per questa via, ci si rende infatti ben presto conto di quanti siano i problemi correlati a un tale approccio. E sono precisamente gli sforzi volti ad arginare sistematicamente queste difficoltà a dar corpo alla discussione contemporanea sulla morale del riconoscimento. Un primo problema inerente a tale approccio concerne la correlazione della polisemia delle principali categorie qui presupposte. A differenza del concetto di «rispetto», che fin da Kant presenta dei contorni filosofico-morali relativamente chiari, il concetto di «riconoscimento» non è difatti affatto univoco, né nel linguaggio quotidiano né in quello filosofico. Oggi ad esempio viene utilizzato, nell'ambito della fondazione di un'etica femminista, soprattutto per contraddistinguere quella forma di dedizione amorosa e di cura a cui il rapporto tra madre e figlio offre un modello empirico. Nell'ambito dell'etica del discorso habermasiana, invece, il «riconoscimento» deve essere piuttosto inteso come quella forma di rispetto reciproco della particolarità e nel contempo dell'egualità di ogni altra persona a cui il comportamento discorsivo dei partecipanti a una discussione offre l'esempio paradigmatico. Infine, nell'ambito dei tentativi volti a sviluppare il pensiero comunitarista, oggi la categoria di riconoscimento viene utilizzata per caratterizzare la valorizzazione di forme di vite estranee, come accade, emblematicamente, nel quadro della solidarietà sociale.

Da questa molteplicità di modi differenti di utilizzare il termine emerge un secondo problema: allorché muta il significato, sembra trasformarsi anche il contenuto morale del concetto di riconoscimento. Così, se rispetto al riconoscimento dell'autonomia morale di ogni essere umano sembra esser sensato parlare di diritti e doveri universali, un tale discorso non sarebbe invece affatto appropriato per le forme di riconoscimento della cura o della stima. Si potrebbe allora esser tentati di concludere che i differenti significati del contenuto del «riconoscimento» siano di volta in volta correlati a specifiche prospettive morali. Da questa pluralizzazione emerge infine la questione se i differenti punti di vista morali rimandino a una radice comune, e siano pertanto giustificabili normativamente in modo unitario; viene così toccato anche il problema di fondare le implicazioni morali che sottostanno alle differenti forme di riconoscimento.

Naturalmente in questa breve presentazione non è possibile offrire una spiegazione anche soltanto parzialmente soddisfacente di queste complesse questioni. Una via promettente per addentrarsi in queste problematiche è invece quella offerta dalle differenziazioni tracciate dal giovane Hegel rispetto al concetto di riconoscimento: esse ci permettono di lanciare un primo sguardo d'insieme a quei diversi significati inerenti al fenomeno del riconoscimento che ancora oggi permeano le discussioni filosofico-sociali.

2. *Il programma filosofico-sociale di Hegel*

Allorché all'inizio del XIX secolo Hegel mise in opera il progetto di ricostruire la storia dello sviluppo dell'eticità umana con l'ausilio del concetto di «riconoscimento», poté già allora avvalersi di tutta una serie di precedenti disegni filosofici nei quali concetti e categorie ad esso limitrofi avevano assunto un ruolo preminente. Hobbes, ad esempio, sotto l'influenza di Machiavelli, aveva preso le mosse da un principio antropologico secondo il quale gli uomini erano dominati soprattutto dal desiderio di ricevere sempre maggiore «rispetto» e «onore». Rousseau, nella sua presentazione critica del processo di civilizzazione, aveva perfino avanzato la tesi secondo cui la ricerca della stima sociale avrebbe condotto gli uomini a perdere quella tranquilla sicurezza in se stessi che la vita pacifica nello stato di natura avrebbe dovuto assicurare. Fichte, infine, opponendosi fermamente a un tale negativismo, nei suoi *Fondamenti del diritto naturale* pervenne alla convinzione per cui i soggetti possono divenire coscienti della loro libertà soltanto se si esortano reciprocamente a far uso della loro autonomia e, dunque, si riconoscono quali esseri liberi. Se questi schizzi teorici possono certamente risultare tanto eterogenei quanto contraddittori, presi nel loro insieme possono però aver fatto maturare nel giovane Hegel l'idea che l'autocoscienza degli uomini dipenda all'esperienza del riconoscimento sociale: nell'antropologia politica di Hobbes, o di Rousseau, dominò di certo una certa tendenza al pessimismo, nella misura in

cui si presupponeva che la ricerca del riconoscimento rappresentasse un pericolo per l'ordine politico e per l'autenticità personale; indirettamente, però, da questa concezione si poteva anche trarre la conclusione che la realizzazione dei soggetti venisse a dipendere dal rispetto o dalla stima ricevuta dai loro partner all'interazione.

Per gli scopi perseguiti da Hegel nei suoi primi scritti, la semplice affermazione di una correlazione necessaria tra autocoscienza e riconoscimento intersoggettivo non era tuttavia sufficiente: per riuscire a chiarire come l'esperienza del riconoscimento fosse in grado di far progredire le relazioni dell'eticità, si rendeva necessaria una spiegazione ulteriore della dinamica del rapporto reciproco che si sarebbe dovuto venire a delineare tra l'acquisizione intersoggettiva dell'autocoscienza da una parte e lo sviluppo morale dell'intera società dall'altra. Le risposte a queste complicate questioni, a cui Hegel pervenne nel corso dell'elaborazione del suo primo abbozzo del sistema, rappresentano il nucleo del suo modello di una «lotta per il riconoscimento»; esso racchiude l'idea, tanto azzardata quanto stimolante, stante la quale il progresso etico si compie lungo una sequenza di tre modelli di riconoscimento, di profilo sempre più alto, ove il passaggio dall'uno all'altro è di volta in volta segnato da una lotta intersoggettiva che conduce i soggetti ad affermare le loro pretese identitarie.

La particolarità di questo approccio consiste anzitutto nella tesi, che va molto oltre Fichte, secondo la quale, non appena vengono individuate le premesse intersoggettive della formazione dell'autocoscienza, debbono essere distinte tre forme di reciproco riconoscimento. Se il meccanismo attraverso il quale ci si concede reciprocamente uno spazio di libertà individuale che Fichte aveva in mente nei suoi *Fondamenti del diritto naturale* spiega difatti effettivamente la formazione di una coscienza soggettiva del diritto, esso non riesce però a render conto esaustivamente dell'autocomprensione positiva cui giunge una persona libera. Hegel perciò introduce – oltre al riconoscimento giuridico, che viene all'incirca a includere ciò che Kant aveva inteso nei termini di rispetto morale –, due ulteriori forme di reciproco riconoscimento che dovrebbero sempre corrispondere a specifici gradi del rapporto individuale con se stessi. Primo, nell'amore, che Hegel nelle sue opere giovanili intende ancora in un senso molto affine a quello della filosofia dell'unificazione di Hölderlin, i soggetti si riconoscono reciprocamente nella loro peculiare natura bisognosa, si da giungere a quella sicurezza affettiva che gli permette di articolare le loro esigenze pulsionali. Secondo, nella sfera statale dell'eticità è inclusa una forma di riconoscimento che dovrebbe permettere ai soggetti di stimarsi reciprocamente in virtù di quelle qualità che contribuiscono alla riproduzione dell'ordine sociale. Ora, nei suoi scritti giovanili Hegel sembra esser convinto che il passaggio tra queste differenti sfere del riconoscimento si realizzi attraverso una lotta che conduce i soggetti a cercare di far rispettare i gradi sempre più alti dell'autointerpretazione raggiunti di volta in volta: la pretesa di veder riconosciuta la propria persona in sem-

pre nuove dimensioni genera per così dire un conflitto intersoggettivo la cui soluzione non può che venire sempre ed esclusivamente a consistere in un ampliamento della sfera di riconoscimento data di volta in volta. Nel complesso, le sempre più estese sfere del riconoscimento vengono così a formare il reticolo di premesse normative di fondo necessario perché una moderna società liberale possa formare dei cittadini impegnati e coscienti della propria libertà.

Naturalmente Hegel, in quanto teorico della società, non dispone ancora di una strumentazione sufficiente per poter rappresentare questo processo come quello che conduce effettivamente alla costituzione delle società moderne. Ancora interamente imprigionato entro l'orizzonte dell'idealismo tedesco, egli vi scorge piuttosto l'insieme delle prestazioni spirituali che i soggetti debbono apportare collettivamente al fine di poter costruire il mondo comune dello «spirito oggettivo». E tuttavia, il suo modello giovanile di una lotta per il riconoscimento è talmente complesso e polivalente che continua a rappresentare, ancora oggi, una ricca fonte di stimoli filosofico-morali e teoretico-sociali. Certo già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel sostituì il suo programma originario con una concezione nella quale le premesse del futuro sistema vennero a giocare un ruolo sempre più influente; da allora, la costituzione della realtà sociale non venne più spiegata attraverso un processo intersoggettivo di formazione dei conflitti, ma intesa invece come il risultato dell'autoelevazione dialettica dello spirito. Nella *Filosofia del diritto*, tuttavia, egli delinea una differenziazione tra famiglia, società civile e Stato che riflette nuovamente la precedente distinzione tra tre forme di riconoscimento; ed è questa tripartizione che permette, oggi, di continuare a sviluppare il sistema maturo di Hegel nell'ambito della filosofia pratica.

3. *Le forme fondamentali del riconoscimento*

Quando oggi ci si richiama al concetto di riconoscimento con l'obiettivo di delineare una concezione morale della società, viene per lo più presupposta una analisi fenomenologica delle ferite morali. In questo modo negativo di procedere, un ruolo cruciale è giocato dall'idea secondo la quale gli stati di cose esperiti come «ingiusti» offrono una chiave adatta ad illustrare preliminarmente le correlazioni interne tra morale e riconoscimento. Sulla base dei criteri attraverso cui gli stessi soggetti coinvolti distinguono tra violazione morale e mera infelicità o costrizione, è facile mostrare come nel primo caso debba sempre darsi una componente tale per cui il riconoscimento risulta essere sottaciuto o negato, mentre nel secondo una tale presupposizione è del tutto assente. Perché una ferita psichica diventi un'ingiustizia morale, dunque, il soggetto coinvolto deve potervi ravvisare l'esito di un'azione nella quale egli è fatto oggetto di disrispetto, intenzionalmente e in relazione ad un aspetto essenziale del proprio benessere; qui ciò che costituisce la condizione della ferita morale non è

tanto il dolore fisico in quanto tale, ma anzitutto la coscienza del fatto di non venir riconosciuto nella propria autocomprensione.

Per articolare la mia disamina vorrei qui muovere dalle forme di disrispetto delle umiliazioni psichiche quali tortura e stupro; esse possono infatti essere intese come il tipo fondamentale di degradazione cui è soggetto l'uomo dal momento che lo privano di quel rapporto che ognuno stabilisce autonomamente con il proprio corpo e, quindi, distruggono un elemento basilare della fiducia nei confronti del mondo. Il rapporto di riconoscimento corrispondente a questa forma di disrispetto – dal momento che aiuta il singolo a costruire il fondamentale rapporto di fiducia nel proprio corpo – è quella dedizione emotiva (*emotionale Zuwendung*) che Hegel, il romantico, tentò di cogliere mediante il concetto di «amore». Poiché bisogni ed affetti non possono essere conservati se non attraverso quella «conferma» per cui vengono direttamente soddisfatti oppure ricambiati, il riconoscimento stesso, in questi casi, deve assumere il carattere della dedizione affettiva e dell'incoraggiamento; tale rapporto di riconoscimento è quindi necessariamente correlato all'esistenza concreta, in carne e ossa, di un'altra persona che dimostri sentimenti di particolare apprensione o di amore. L'atteggiamento positivo che il singolo può adottare nei confronti di se stesso allorché esperisce un tale riconoscimento affettivo è quello della *fiducia in se stesso*: si tratta di quel livello fondamentale di sicurezza emotiva psico-somatica nell'espressione dei propri bisogni e sentimenti che costituisce la premessa psichica per lo sviluppo di tutte le ulteriori caratteristiche inerenti al rispetto di sé. Questa forma di reciproco riconoscimento non può però essere universalizzata oltre la soglia del quadro familiare, dell'amicizia e delle relazioni d'amore: poiché le qualità dell'approvazione emotiva sono ancorate alle premesse individuali indecidibili della simpatia e dell'attrazione, non possono essere trasposte volontariamente ad una più ampia molteplicità di partner all'interazione. In questo rapporto di riconoscimento, dunque, è insito un particolarismo morale che nessun tipo di universalizzazione è in grado di superare.

Il maltrattamento psicologico, a cui in positivo corrisponde la dedizione emotiva inerente alle suddette relazioni primarie, è a sua volta distinto da una seconda forma di disrispetto concernente la privazione dei diritti e l'esclusione sociale. In quest'ultima forma un essere umano viene degradato allorché non gli viene accordata, all'interno della sua comunità, quella capacità morale di intendere e di volere attribuita ad ogni persona che goda di pieni diritti. Ne consegue che questo tipo di disrispetto deve corrispondere a un rapporto di reciproco riconoscimento nel quale il singolo, adottando la prospettiva dei suoi partner all'interazione, impara a vedersi come un detentore di diritti al pari degli altri. Il meccanismo che permette tale passaggio è stato identificato da Mead quale processo di assunzione della prospettiva di un «altro generalizzato» nel quale viene garantita al Sé la soddisfazione di determinate pretese inerenti alla relazione pratica con se stessi e nel contempo alle imposizioni normative di particolari doveri.

L'atteggiamento positivo che il soggetto può assumere nei confronti di se stesso allorché esperisce un tale riconoscimento giuridico è quello di un *rispetto di sé elementare*. Esso gli permette di considerarsi come una persona che condivide con tutti gli altri membri della sua collettività le qualità di un attore pienamente in grado di intendere e di volere. Il rapporto giuridico perciò permette, a differenza del rapporto di riconoscimento delle relazioni primarie, una generalizzazione del medium del riconoscimento nelle due direzioni di un ampliamento dei diritti materiali e sociali. Nel primo caso, il diritto inerente contenuti materiali include il fatto che trovino sempre maggiore assicurazione giuridica anche le differenze concernenti le possibilità individuali di realizzare le libertà garantite intersoggettivamente. Nel secondo caso, il rapporto giuridico viene invece universalizzato nel senso che ad una sfera sempre più ampia di gruppi, precedentemente esclusi o sfavoriti, vengono accordati gli stessi diritti di cui godono tutti gli altri membri della collettività. Entro il rapporto di riconoscimento giuridico, dunque, è incluso un universalismo di principio che viene a dispiegarsi attraverso lotte storiche.

Il terzo tipo di disrispetto che vorrei infine delineare consiste nella degradazione del valore sociale di alcune forme di autorealizzazione. Tali modelli di svalorizzazione di determinate prestazioni o forme di vita comportano per i soggetti in oggetto il fatto che essi non possano riferirsi alle qualità acquisite nel corso delle loro storie biografiche nel senso positivo che assumerebbero se fossero oggetto di stima sociale. Tale forma di disrispetto corrisponde perciò alla relazione di riconoscimento che può per l'appunto aiutare i singoli ad avere un tale tipo di autostima, quale emerge in un rapporto di approvazione solidale e di stima delle capacità e dei modi di vita sviluppati individualmente. Qui i soggetti, nelle loro particolarità individuali, troverebbero difatti, in quanto persone dalle storie biografiche individuali, riconoscimento e reciproco incoraggiamento. Mead, in relazione a un tale rapporto di riconoscimento, ha così argomentato: poiché il Sé del rapporto pratico con se stessi deve accertarsi di sé non solo in quanto autonomo ma anche in quanto essere individuale, esso deve potersi immedesimare anche nella prospettiva di quell'«altro generalizzato» che gli permette di raggiungere l'approvazione intersoggettiva delle sue pretese di unicità e insostituibilità. Alla possibilità di un tale autoaccertamento etico provvede un rapporto di reciproco riconoscimento nel quale l'Ego e l'Altro si incontrano entro un orizzonte di valori e fini che indicano ad entrambi, reciprocamente, il significato che le loro proprie capacità e attività non può non rivestire per gli altri. Dal momento che questa forma di riconoscimento deve presupporre l'esperienza vitale condivisa di oneri e responsabilità contrastanti, oltre al momento cognitivo inerente una conoscenza di natura etica, in essa è sempre incluso anche l'elemento affettivo di una partecipazione solidale. L'atteggiamento positivo che un soggetto può assumere rispetto a se stesso quando viene riconosciuto in uno di questi modi è quello dell'*autostima* (Margalit): poiché viene stimato dai suoi partner all'interazione per le sue capacità particolari, il soggetto

può identificarsi senza riserve con le sue prestazioni e qualità particolari. Ora, la particolarità di un tale rapporto etico di riconoscimento è data dal fatto che, anche secondo Mead, esso include intrinsecamente la possibilità di un graduale ampliamento delle tendenze alla realizzazione del Sé: le norme etiche, alla luce delle quali gli individui possono riconoscersi reciprocamente nelle loro particolarità individuali, sono oggetto del processo di detradizionalizzazione lungo il quale, attraverso una sempre maggiore generalizzazione, perdono il loro carattere gerarchico e prescrittivo. Entro il rapporto di riconoscimento della solidarietà, dunque, è incluso un principio egualitario della differenza che può dispiegarsi sotto la pressione di soggetti individualizzati.

Con questi tre modelli di riconoscimento dell'amore, del diritto e della solidarietà vengono delineate limpidamente le condizioni formali dei rapporti di interazione nei cui ambiti gli esseri umani possono assicurarsi «dignità» o integrità. Qui «integrità» significa soltanto che un soggetto sa di poter trovare sostegno nella società nel quadro delle sue relazioni pratiche con se stesso. Quando partecipa al mondo vitale sociale – nel quale, in una o in un'altra forma concreta, si debbono sempre ritrovare i tre modelli differenziati di riconoscimento – egli può riferirsi a se stesso nei modi positivi della fiducia in sé, del rispetto di sé e dell'autostima. Ora, da questa argomentazione discendono delle conseguenze normative che inducono ad ampliare la nostra concezione tradizionale della morale della società: l'obiettivo normativo di un riconoscimento non distorto non si lascia infatti ricondurre interamente entro il concetto di giustizia, ma deve essere invece ricostruito nel quadro di una concezione formale della vita buona.

Qui è nuovamente una modalità argomentativa negativa a fornirci un primo, approssimativo tipo di fondazione: senza una certa misura di fiducia in sé, di autonomia garantita giuridicamente e di sicurezza del valore delle proprie capacità non si può presupporre la riuscita dell'autorealizzazione, posto che la si intenda nei termini di un processo di realizzazione non forzato di obiettivi esistenziali scelti in modo autonomo. Qui «non forzato» o «libero» non denotano tuttavia soltanto la semplice assenza di influenze o costrizioni esterne, ma debbono altresì riferirsi anche alla mancanza di blocchi interni, di inibizioni e di angosce psichiche. Questa seconda forma di libertà, tuttavia, volta in positivo deve esser intesa come un tipo di fiducia interiore che offre all'individuo la sicurezza sia per articolare i propri bisogni sia per usare le proprie capacità. Come abbiamo visto sopra, questo genere di sicurezze, tali per cui ci si rapporta a se stessi senza angosce, formano però delle dimensioni di relazioni positive con se stessi alle quali è possibile giungere soltanto attraverso l'esperienza del riconoscimento. Ne consegue che la libertà dell'autorealizzazione dipende da delle premesse di cui il soggetto umano non può disporre da sé solo: possono essere ottenute soltanto tramite l'ausilio dei suoi partner all'interazione. I differenti modelli di riconoscimento rappresentano le condizioni intersoggettive che dobbiamo ne-

cessariamente contemplare se vogliamo descrivere la struttura generale di una vita riuscita.

Tale concezione comporta tuttavia una difficoltà nevralgica: i due, se non tutti e tre i modelli di riconoscimento che abbiamo presentato, racchiudono in sé il potenziale di un progresso normativo; come si è visto, sia i rapporti giuridici sia la comunità dei valori sono aperti a processi trasformativi volti all'incremento di universalità o egualità. Tale potenziale intrinseco di sviluppo introduce un indice storico nelle condizioni normative dell'autorealizzazione che impone di limitare le pretese della nostra concezione formale dell'eticità: ciò che può valere come premessa intersoggettiva di una vita riuscita diviene una grandezza storicamente variabile determinata dai livelli attuali di sviluppo del modello di riconoscimento. La concezione formale perde così la sua atemporalità venendo a dipendere, ermeneuticamente, da un presente di volta in volta insuperabile.

Una concezione formale dell'eticità racchiude le condizioni qualitative dell'autorealizzazione che possono esser tratte dalla molteplicità delle forme di vita particolari nella misura in cui esse formano le premesse generali dell'integrità personale dei soggetti; poiché però questo genere di condizioni sono a loro volta passibili di più alti sviluppi normativi, una tale concezione formale non può non tener conto di ogni trasformazione storica: al contrario, è legata alle peculiari situazioni storiche nelle quali nasce. Per i fini che mi sono proposto, questa restrizione mi impone di presentare storicamente i tre modelli di riconoscimento in una modalità tale per cui essi possono risultare validi soltanto rispetto al più altro grado di sviluppo di volta in volta raggiunto in quanto elementi dell'eticità: la modalità in cui debbono essere fornite le premesse intersoggettive che rendono possibile l'autorealizzazione emerge sempre solo entro condizioni storico-temporali tali per cui nel presente dato risulta di già percepibile la visione di un perfezionamento normativo dei rapporti di riconoscimento. L'idea di un'eticità post-tradizionale e democratica che viene a profilarsi quale conseguenza di una tale argomentazione è stata tracciata per la prima volta dal giovane Hegel e poi ulteriormente sviluppata, con premesse post-metafisiche, da Mead. Al di là di ogni loro differenza, entrambi avevano in mente lo stesso ideale di una società nella quale le conquiste universali dell'uguaglianza e dell'individualismo venivano a condensarsi in un modello di interazione per il quale tutti i soggetti, in quanto autonomi e individuati e nel contempo quali persone parificate e tuttavia particolari, trovano riconoscimento. I due pensatori hanno altresì concepito questo specifico modello moderno di interazione sociale nella forma di un reticolo di differenti rapporti di riconoscimento attraverso i quali gli individui possono accertarsi della fondatezza della loro autorealizzazione in ognuna delle sue dimensioni. In tal modo sia Hegel sia Mead sono giunti davvero assai prossimi all'idea normativa che io cercherò qui di delineare, seppur con l'aiuto di un concetto di eticità che, nonostante il suo carattere storico, resta formale.

4. *Per una ricostruzione dei conflitti distributivi come lotte per il riconoscimento*

Ora, contro questa concezione teoretica del riconoscimento della morale sociale, negli ultimi anni sono state avanzate delle obiezioni per cui in essa le legittime esigenze di una redistribuzione materiale non sarebbero né considerate né tantomeno giustificate: di fronte alle sempre maggiori ineguaglianze nella distribuzione delle risorse economiche sarebbe quanto mai incauto e rischioso porre il mero riconoscimento delle identità personali o collettive quale obiettivo di una società giusta poiché, così facendo, non si presterebbe attenzione alcuna ai requisiti materiali della giustizia. È stata Nancy Fraser che negli ultimi ha lanciato questa accusa di fondo, riscuotendo fin da subito la massima attenzione; Fraser ritiene che una morale sociale del riconoscimento possa render conto soltanto di ciò che oggi viene definito come «politica dell'identità», mentre le forme tradizionali di una politica della redistribuzione non possono essere ricondotte al suo interno. Io sono convinto che questa accusa riposi su un grave fraintendimento le cui ragioni possono essere ricondotte ad una particolare tendenza della letteratura politico-filosofica: nell'ambito del dibattito contemporaneo sulla «politica del riconoscimento», vi è una propensione inequivocabile a ridurre il riconoscimento sociale soltanto ad un aspetto del riconoscimento culturale dei differenti modi di vita delle persone; in tal modo, il «riconoscimento» è adoperato come una categoria normativa che viene a corrispondere a tutte quelle rivendicazioni politiche oggi derubricate alla voce «politica dell'identità». Qui mi pare emergere un fraintendimento fatale originato soprattutto dal libro di Charles Taylor sulla *Politica del riconoscimento*¹. Procederò sinteticamente in due passi, sì da schizzare il problema che ha condotto il paradigma del riconoscimento alla suddetta difficoltà.

a) Nel suo testo divenuto rapidamente celebre, e attraverso il quale la «politica del riconoscimento» è diventata per la prima volta in assoluto una scottante questione di pubblico dominio, Charles Taylor ha in certo qual modo presentato una cronologia del tutto fuorviante: mentre la storia delle società liberal-capitalistiche sarebbe stata segnata da lotte per l'equiparazione dei diritti – così suona la sua tesi storiografica centrale –, oggi, al loro posto, sarebbero infine subentrate in larga misura lotte di gruppi sociali che rivendicano il riconoscimento delle loro particolari differenze culturali. Qui non mi interessa tanto discutere il fatto che Taylor, presupponendo un concetto eccessivamente limitato di riconoscimento giuridico, lo riduca schematicamente ad una modalità di equiparazione omogeneizzante. Piuttosto, ciò che più mi interessa della sua tesi sono le

¹ Cfr. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Torino 2001³.

stilizzazioni e l'unilateralità che contraddistinguono la linearità della sua cronologia: come le attuali lotte per il riconoscimento non debbono essere riferite in prima istanza a elementi di matrice giuridica, così dai conflitti giuridici del passato, all'inverso, si deve sottrarre ogni elemento culturale inerente ad una «politica dell'identità», sì da giungere alla tesi della successione storica di due differenti tipi di movimenti sociali. La tesi secondo cui oggi avremmo a che fare soprattutto con lotte per il riconoscimento di differenze culturali presuppone dunque, tacitamente, una ben determinata immagine dei movimenti sociali tradizionali: concentrandosi interamente sull'eguaglianza giuridica, essi risulterebbero del tutto alieni da rivendicazioni inerenti gli orientamenti di valori e le forme di vita del riconoscimento sociale. Non è però di certo necessaria una approfondita conoscenza storica per mostrare quanto questa caratterizzazione sia fuorviante o, meglio, falsa:

L'idea che la politica dell'identità sia un fenomeno nuovo è, in breve, evidentemente falsa. Il movimento delle donne ha messo radici perlomeno due secoli fa. La fondazione di comuni era importante agli inizi dell'Ottocento quanto negli anni Sessanta del Novecento. I nazionalismi europei del XIX secolo non erano forse esempi di politica dell'identità? E le lotte degli afro-americani contro la schiavitù? E la resistenza anticoloniale? Né la politica dell'identità è limitata a chi gode di buone condizioni economiche (i «postmaterialisti», come li chiama Inglehart), come se ci fosse una netta gerarchia di bisogni nella quale interessi materiali chiaramente definiti precedessero la cultura, e le lotte andassero al di là della costituzione della natura degli interessi stessi – sia materiali sia spirituali².

I movimenti contemporanei si lasciano ridurre a finalità esclusivamente culturali tanto poco quanto i movimenti di protesta tradizionali del tardo XIX secolo e del primo Novecento risultano determinati da meri obiettivi materiali o giuridici. In definitiva, lo stesso movimento dei lavoratori, per citare un altro esempio importante non menzionato da Craig Calhoun, in una sua parte essenziale era rivolto ad ottenere riconoscimento, nel quadro dei valori capitalistici, per le proprie tradizioni e forme di vita. L'intero schema cronologico posto da Taylor a fondamento della sua diagnosi storica è perciò fuorviante: suggerisce due fasi nella storia dei movimenti sociali moderni, ove invece si tratta perlopiù di mere differenze di sfumature, di peso. Nella misura in cui, nel suo quadro di fondo, si lascia influenzare da questa suggestiva periodizzazione, Nancy Fraser assume necessariamente le false premesse di una contrapposizione tra politica del diritto o degli interessi da una parte e «politica dell'identità» dall'altra. In breve, a causa

² Cfr. C. Calhoun, *The Politics of Identity and Recognition*, in Id., *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Blackwell, Oxford and Cambridge 1995, p. 215.

di una periodizzazione fuorviante degli obiettivi dei movimenti sociali, il riconoscimento viene inteso come una rivendicazione la cui attualità morale viene a concernere anzitutto il presente; di conseguenza esso viene ridotto al solo aspetto del riconoscimento culturale e tutte le altre dimensioni di una lotta per il riconoscimento restano invisibili.

b) Nella concezione teoretica del riconoscimento di un'eticità democratica da me proposta, le rivendicazioni inerenti alla redistribuzione materiale emergono da due fonti differenti. Da una parte, derivano dalle implicazioni normative dell'uguaglianza del diritto, che promette un trattamento giuridicamente egualitario dei membri di una comunità democratica. Qui diviene chiaro che la concessione dei diritti sociali, e quindi la correlata redistribuzione, assolvono la funzione normativa di accordare ad ogni cittadina e cittadino la possibilità effettiva di partecipare ai processi democratici della costruzione pubblica della comunità di diritto. Da un'altra parte, le rivendicazioni redistributive emergono però anche dall'idea normativa per cui ogni membro di una società democratica deve avere la possibilità di essere stimato socialmente per le sue prestazioni individuali.

Credo siano questi i modelli della stima sociale in larga parte responsabili di ciò che Nancy Fraser chiama «giustizia distributiva» – le regole dell'organizzazione della distribuzione dei beni materiali sono difatti commisurate alla scala della stima sociale di cui i gruppi sociali godono in rapporto alla gerarchia e all'ordine dei valori istituzionalizzati in una società. Come Marx riteneva che la distribuzione non dovesse essere considerata come elemento ultimo, così anch'io penso che il punto di vista della distribuzione non debba essere preso come punto di riferimento definitivo dell'analisi. La questione è quindi quella di stabilire a che cosa debbono essere ricondotte le suddette regole distributive, se dobbiamo considerarle come un qualcosa di secondario, di derivato. La nota concezione di Marx è quella per cui si deve imparare a intendere le regole distributive come espressioni istituzionalizzate dei rapporti di produzione di una società: il livello di entrate economiche a cui un determinato gruppo sociale, all'interno dell'ordine economico capitalistico, può pretendere fondatamente di arrivare, è proporzionato alla sua posizione nel processo di produzione; dunque, al fatto che, classicamente, svolga un lavoro salariato, esegua una funzione dirigenziale o sia direttamente in possesso degli stessi mezzi di produzione. Ora, però, dal dibattito teoretico-sociale degli ultimi due decenni abbiamo imparato che Marx, operando in tal modo, ha fatto l'errore di non tener conto di una ulteriore premessa di valore: nella sua categoria di lavoro socialmente necessario egli ha evidentemente fatto astrazione dal fatto che l'educazione dei bambini, il lavoro domestico o altre sfere di attività non organizzate formalmente rappresentano comunque occupazioni o contributi sociali ai quali la riproduzione quotidiana della società capitalistica non può rinunciare. Questo fatto rende a mio avviso chiaro che le regole distributive non possono essere semplicemente ricondotte ai rapporti di produzione, ma debbono invece essere intese come espressione istituzionale del *dispositivo socioculturale* che, in un determinato pe-

riodo storico, stabilisce la misura canonica di stima sociale di cui godono determinate occupazioni: i conflitti distributivi, fintantoché non ruotano intorno alla mera applicazione di regole istituzionalizzate, sono sempre delle lotte simboliche sulla legittimità del dispositivo socioculturale che fissa il valore di occupazioni, qualità e contributi sociali. Ne consegue che la lotta distributiva stessa – di contro a quanto suppone Nancy Fraser – è sempre ancorata ad una lotta per il riconoscimento: essa rappresenta infatti un conflitto sulle gerarchie socialmente istituzionalizzate dei valori, e quindi sulle regole, stante le quali i gruppi sociali, in base al proprio status e alla stima goduta, possono legittimamente reclamare una determinata quantità di beni materiali – in breve, si tratta di una lotta per la definizione culturale di ciò che rende socialmente necessaria e preziosa un'attività sociale.

Esplicitato questo significato della lotta per il riconoscimento, diventa altrettanto chiara una delle sfide che debbono affrontare le democrazie occidentali avanzate: a causa di una disoccupazione non più congiunturale ma invero strutturale, sempre più persone sono private, in assoluto, della possibilità di trovare, nell'ambito delle loro capacità acquisite socialmente, quella forma di riconoscimento che ho definito nei termini di stima sociale. È soltanto con difficoltà che esse possono perciò interpretarsi come membri cooperanti di una comunità democratica, poiché tale prerogativa presuppone l'esperienza di una cooperazione, è cioè subordinata alla possibilità di dare un contributo socialmente riconosciuto alla riproduzione sociale. Il futuro perciò sarà segnato in misura sempre crescente da lotte per il riconoscimento di questo tipo, concernenti cioè le definizioni e i criteri istituzionalizzati della stima sociale attraverso cui viene stabilito quali attività e capacità sono passibili, in assoluto, di riconoscimento simbolico e materiale – e senza un ampliamento radicale di ciò che in futuro sarà sensatamente e fondatamente chiamato «lavoro», non sarà possibile trovare una soluzione a questa preannunciata lotta per il riconoscimento.