



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

FABIO MAZZOCCHIO

Forme del riconoscimento e dinamiche dell'ontologia sociale

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 167-181
Social Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.126

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Forme del riconoscimento e dinamiche dell'ontologia sociale

Fabio Mazzocchio

La questione del riconoscimento può esser considerata come fondativa di un certo modo di intendere l'ontologia sociale e di interpretare le dinamiche politiche ed etiche da essa emergenti. Una teoria del riconoscimento presuppone però, per un verso, una specifica idea dell'identità umana e del suo valore e, dall'altro, una lettura del conflitto come dinamica implicita a ogni avanzamento storico verso l'integrità dell'altro e il miglioramento della sua condizione di vita.¹ In questo contributo, incrociando il portato ermeneutico di alcune tra le più note teorie filosofiche del riconoscimento, si metteranno in luce i nodi centrali di una visione relazionale e anti-individualistica dello spazio sociale e il legame che questa ha con un'idea intersoggettiva dell'identità personale.

1. Conflitti per il riconoscimento o per lo *status*?²

Come è stato messo in luce da Nancy Fraser, la riflessione sull'ontologia sociale e sulla giustizia ha, negli ultimi decenni, spostato il suo angolo visuale dai processi di reificazione e distribuzione alle pretese di riconoscimento pubblico dell'altro in quanto individuo titolare di diritti personali e comunitari.³ Sul piano teorico ciò ha prodotto una vera e propria polarizzazione tra differenti impostazioni rispetto alla domanda di fondo: *redistribuzione o riconoscimento*? Nella posizione dell'autrice americana questa è una falsa polarità: «oggi la giustizia richiede *sia* redistribuzione *che* riconoscimento».⁴ Si tratterebbe, dunque, in ambito etico di individuare una concezione della giustizia che incorpori sia l'esigenza del riconoscimento della differenza, sia un con-

1. Cfr. PETRUCCIANI 2010.

2. HONNETH 1993, 23: «L'“onore”, la “dignità” o, in termini moderni lo “status”, di una persona, è da intendersi come il grado di considerazione sociale che, nell'orizzonte culturale di una società, attiene al modo di autorealizzazione che una persona persegue».

3. Cfr. FRASER 1999, 531.

4. FRASER 1999, 532.

petto di uguaglianza sociale all'altezza delle attuali società complesse. Sul piano della scienza sociale, invece, sarà metodologicamente decisivo comprendere le relazioni tra *status* economico e *status* culturale. Secondo la Fraser, l'impianto proposto da Taylor e da Honneth, pur avendo matrici distinte, appartiene al paradigma che potremmo definire del riconoscimento come autorealizzazione. Il modello della studiosa americana, invece, si pone sul piano di una teoria della giustizia che ha al suo centro le questioni strutturali alla base dei conflitti sociali e di dinamiche marginalizzanti. «Ciò che rende – scrive la Fraser – il mancato riconoscimento moralmente ingiusto è il fatto che nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare all'interazione sociale su un piano di parità con gli altri».⁵ Si tratta di condizioni di possibilità che assicurano la partecipazione piena alla vita pubblica e il godimento sostanziale dei diritti. Non è solo una questione redistributiva in senso economicistico, ma si tratta di una parità di dignità pubblica dei soggetti. Per questa via essa giudica i teorici del riconoscimento autorealizzativo e i teorici della redistribuzione economica come incapaci di fornire un modello esplicativo in grado di non polarizzare le interpretazioni sociali. Per questo la Fraser propone lo sviluppo di «una concezione bidimensionale della giustizia».⁶ Quest'ultima considera, senza sovrapporle, la distribuzione e il riconoscimento come prospettive differenti sulla giustizia, all'interno di una teoria generale più ampia. Il nucleo di questa soluzione «è la nozione di *parità di partecipazione*».⁷ Tale impianto teorico prevede che le istituzioni sociali permettano a tutti i membri di una comunità sociale di interagire e cooperare su un piano di pariteticità. Ciò comporta il soddisfacimento almeno di due condizioni fondamentali: a) la distribuzione delle risorse deve essere tale da garantire a ogni individuo indipendenza e possibilità di parola; b) i modelli culturali istituzionalizzati devono essere includenti a tal punto da garantire il rispetto per ogni forma di vita e opportunità di stima sociale.⁸ Queste condizioni complementari risulterebbero determinanti per ottenere una possibilità partecipativa effettiva alla vita comune. In questa maniera l'autrice prova a superare

5. FRASER 1999, 534.

6. FRASER 1999, 537.

7. FRASER 1999, 537.

8. Cfr. FRASER 1999, 538.

le polarità riconoscimento/distribuzione, moralità/eticità, autorealizzazione/*status*. A differenza delle società arcaiche, fondate sui legami parentali, dove lo *status* è determinante per la condizione economica, e della società mercantile dove la classe determina lo *status*, le società avanzate si pongono in una dimensione nella quale queste condizioni appaiono come mescolate e internamente intrecciate. Per tal motivo è complesso poter derivare linearmente il mancato riconoscimento da un cattiva distribuzione o da un mancato riconoscimento una redistribuzione insufficiente. La Fraser, invece, opta per tener conto «della differenziazione, della divergenza e dell'interazione a ogni livello»⁹ di entrambi gli elementi. Perciò anche un dualismo sostantivo, che consideri come separate la sfera economica da quella culturale, risulta inadeguato perché dà valore ora all'una, ora all'altra delle dimensioni in relazioni ai fatti osservati. Non si ha mai nettamente a che fare con due sfere separate. Serve altresì una prospettiva critica che sappia assumere entrambi i punti di vista senza ridurli necessariamente ad unità, ma intersecandoli continuamente in modo da mettere in evidenza i legami esistenti tra l'economico e il culturale. Quest'impostazione, che la Fraser ha definito *dualismo prospettico*, vorrebbe fornire chiavi ermeneutiche per attivare un'indagine ontologico-sociale di taglio pragmatista che intrecci la dimensione culturale e quella economica, sapendo che si tratta di due livelli teoricamente distinguibili, ma sempre praticamente interconnessi. Una prospettiva epistemologicamente integrata, dunque, che permetta così l'emersione di un dato decisivo: le ingiustizie, redistributive o riconoscitive, sono legate così strettamente che «le une non possono venir corrette indipendentemente dalle altre». Ciò rende ragione della domanda politica cruciale dei nostri tempi: «come sviluppare una prospettiva programmatica coerente che integri la redistribuzione e il riconoscimento?».¹⁰

2. La teoria del riconoscimento come fondamento dell'etica sociale

Nella prospettiva avanzata da Honneth, l'esigenza di far emergere una logica morale dei conflitti sociali comporta il tentativo di leggere i

9. FRASER 1999, 542.

10. FRASER 1999, 546.

processi e le dinamiche pubbliche «in relazione alle pretese normative strutturalmente implicite nel rapporto di reciproco riconoscimento».¹¹ La centralità della categoria di riconoscimento, in questa chiave, è connessa alla costituzione intersoggettiva dell'identità personale. Viene privilegiata non l'esperienza concreta dell'altro, quanto vagliate le condizioni relazionali necessarie per la costituzione dell'io, in cui il piano comunicativo si intreccia con l'esperienza emotiva. Una certezza rimane ferma: il mancato riconoscimento produce conflitto. La violenza, la discriminazione, l'emarginazione e l'esclusione, in quanto forme di *misconoscimento*, sono all'origine dei conflitti tra diversi. Il riconoscimento, invece, è l'esito includente di una serie di pratiche sociali volte all'espansione della solidarietà tra estranei. La particolarità dei conflitti per il riconoscimento sta proprio nel fatto che coloro che entrano in contrasto hanno comunque reciprocamente bisogno l'uno dell'altro.

Sulla scia di Habermas e della critica al solipsismo metodico della modernità, Honneth avanza un'idea dell'identità personale come costituita socialmente. Solo l'intersoggettività è l'origine della coscienza di sé. L'elemento intersoggettivo è elemento originario della stessa costituzione dell'io, sua autentica condizione di possibilità. In questo quadro teorico, la soggettività non può darsi senza l'intersoggettività, e l'intersoggettività per essere piena deve essere segnata dal mutuo riconoscimento. Hegelianamente lo studioso individua, collocandoli storicamente, tre spazi in cui la dinamica del riconoscimento prende forma e si sostanzia in senso relazionale: la famiglia, la società civile e la comunità politica. In questi ambiti vitali Honneth scorge alcune forme essenziali di mancato riconoscimento: la violenza (come lesione fisica e morale dell'individualità), la discriminazione (o privazione di diritti), l'umiliazione sociale (*qua* ferita alla dignità personale del soggetto). «Ciascuna delle forme di offesa e svilimento che abbiamo distinto violava infatti un aspetto particolare del rapporto positivo con se stessi».¹² In modo risoluto egli afferma che «l'integrità delle persone umane dipende in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo».¹³ La messa in atto delle forme del riconoscimento, quindi, vale come condizione ineliminabile della definizione formale di

11. HONNETH 2002, 10.

12. HONNETH 1993, 25.

13. HONNETH 1993, 16.

“vita buona”.¹⁴ In questo senso, secondo Honneth, «i diversi modelli di riconoscimento possono essere concepiti come le condizioni intersoggettive della possibilità, per i soggetti umani, di pervenire a nuove forme di una relazione positiva con se stessi. La connessione esistente fra esperienza del riconoscimento e relazione con se stessi emerge dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo, dalla prospettiva di un *Alter* che incoraggia e approva, a rapportarsi a se stessi come esseri con determinate proprietà e capacità». ¹⁵ Il misconoscimento, per tale rispetto, lede alle fondamenta la possibilità dell'autorealizzazione e concorre alla generazione del conflitto. In questo assunto troviamo almeno due chiavi teoriche molto significative: per un verso, la grammatica del riconoscimento può essere stimata come il codice morale profondo dell'autorealizzazione personale e, per altro verso, una concezione dell'identità umana in senso relazionale e intersoggettivo che assegna alla dimensione dell'*essere-con-altri* e del *noi* un decisivo tratto fondativo per la costituzione dell'io (intendendo così lo spazio sociale in senso anti-atomistico). Un soggetto «può rapportarsi a se stesso nei modi positivi della fiducia in se stesso, dell'autorispetto, e dell'autostima»¹⁶ se è destinatario, e allo stesso tempo attore, di tre tipi di riconoscimento: l'amore (rapporti primari), il diritto (rapporti politici), la solidarietà (*ethos* dei rapporti sociali). «Con essi sono fissate quelle condizioni formali dei rapporti di interazione, nel cui ambito gli esseri umani possono essere certi della loro “dignità” o integrità». ¹⁷ Tali forme di relazione garantiscono una sorta di «infrastruttura morale»¹⁸ che permette, nel mondo della vita, un'interazione funzionale alla crescita individuale e comunitaria. In questo orizzonte, non è data la possibilità di una definizione sostantiva di bene comune senza l'accettazione di questo livello quasi-trascendentale offerto dalla logica intersoggettiva del riconoscere. Nel riconoscimento avviene un decentramento del sé in funzione dell'altro, di cui cogliamo una traccia nell'io stesso.

14. HONNETH 1993, 17.

15. HONNETH 1993, 34.

16. HONNETH 1993, 31.

17. HONNETH 1993, 30.

18. HONNETH 1993, 26.

«Dal momento che – scrive Honneth – per essere in condizione di pervenire all'autorealizzazione gli individui devono sapersi riconosciuti, occorre loro una valutazione socialmente condivisa dei valori, quale può essere prodotta solo sulla base di fini comuni». ¹⁹ È ovvio, però, che su tale piano possono essere condivisi solo valori che rispettino il pluralismo delle società avanzate e l'apertura alla differenza, senza dimenticare ciò che fa di un singolo uomo un membro di una comunità. Qui si apre il campo della riflessione pubblica sul futuro sociale dell'umano e sulle sue radici. Il filosofo tedesco opera un sostanziale allargamento del tradizionale concetto moderno di giustizia, funzionale al superamento dell'opposizione tra comunitarismo e universalismo e delle rispettive antinomie interne. L'opposizione tra la *Moralität* kantiana, intesa come convinzione che i soggetti siano sempre dei fini in sé e persone autonome, e la *Sittlichkeit* hegeliana, che valorizza l'*ethos* di particolare forme di vita e i contesti storici, per Honneth va superata in senso integrativo. Leggiamo: «questa posizione si distanzia dalla tradizione di derivazione kantiana in quanto non prende ad oggetto soltanto l'autonomia morale della persona, ma piuttosto le condizioni della sua piena realizzazione: la morale, intesa come punto di vista del rispetto universale, diventa uno fra i molti dispositivi protettivi che servono il fine di rendere possibile una buona vita». Tale riferimento al bene non va inteso però «come espressione di orientamenti di valore sostanziali che rappresentano l'*ethos* di una comunità tradizionale concreta», ²⁰ piuttosto elementi strutturali derivabili da una tradizione morale che ha, comunque, nel pluralismo un'identità caratterizzante. Norme generali e universali non possono honnethianamente svincolarsi da un'attenzione al fine autorealizzativo della persona. Per tanto le condizioni etiche intersoggettive legate al riconoscimento, in questa linea teorica, assumono il ruolo di presupposti fondamentali per la realizzazione personale e dei legami sociali esperiti dagli individui. La natura intersoggettiva dell'identità personale fa emergere, quindi, il forte rapporto che esiste tra esperienza del riconoscimento e relazione con sé stessi. Può così Honneth – riprendendo G.H. Mead – affermare che «gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo,

19. HONNETH 1993, 42-43.

20. HONNETH 1993, 33.

dalla prospettiva di un *Alter*». ²¹ La libertà e il percorso verso l'auto-realizzazione, secondo un'idea di vita buona, non possono, dunque, essere sciolti da condizioni non immediatamente a disposizione del soggetto. Il *noi* e la dimensione comune in cui l'individuo è inserito precedono l'identità ed in qualche modo la strutturano in modo sempre dinamico e originale. Per questo «le forme di riconoscimento proprie dell'amore, del diritto e della solidarietà rappresentano protezioni intersoggettive che tutelano e assicurano quelle condizioni della libertà interna ed esterna da cui dipende il processo di autonoma articolazione e di realizzazione di fini di vita individuali». ²² Quanto più la logica del riconoscimento è implementata nella vita sociale, tanto più i soggetti saranno nelle condizioni di godere di una vita pienamente realizzata. In particolare, la dimensione giuridica e quella dell'*ethos* della solidarietà comunitaria hanno un potenziale di universalità e progressività altissimo. Possono, in chiave etico-sociale, diventare le condizioni di un nuovo universalismo storicamente fondato. L'*ethos* democratico in fondo mira all'espansione dell'autonomia e dell'eguaglianza nel riconoscimento delle singolarità e delle differenze. Si tratta, dunque – nell'epoca del multiculturalismo e delle mescolanze identitarie – di pensare a un'etica post-tradizionale che abbia nel codice del riconoscimento il suo riferimento morale profondo, al di là di singole idee di vita buona e di specifiche forme di vita. Sul piano sociale i valori comuni, che ogni società incorpora e prevede, per essere compatibili con una simile visione dell'etica, non possono che presentarsi come aperti al pluralismo e alla tolleranza, in modo tale che i fini comuni non sopprimano mai le possibilità autorealizzative del soggetto e l'inclusione di ciascun membro. La solidarietà tra estranei, che le etiche post-metafisiche hanno a cuore, si costruisce a partire dalla certezza che l'io non può mai darsi senza l'altro.

21. HONNETH 1993, 34. Similmente in HABERMAS 2007, 6, leggiamo: «negli sguardi del Tu, di una seconda persona che parla con me in veste di prima persona, io divengo cosciente di me stesso non solo come soggetto che esperisce in genere, bensì contemporaneamente come io individuale. Gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante»

22. HONNETH 1993, 37. È utile altresì sottolineare – come è stato ben messo in evidenza da Pedroni – che nella teoria di Honneth non è però esplicitata fino in fondo l'epistemologia del riconoscimento ovvero la riflessione sul piano cognitivo del nesso costitutivo esistente fra riconoscimento e sapere morale, cfr. PEDRONI 2010, 240-241.

3. Riconoscimento e liberazione

A partire dalla convinzione che i processi di negazione dell'altro, di esclusione o reificazione in fondo sono classificabili tra le fenomenologie dell'«oblio del riconoscimento»,²³ si può a questo punto qui accennare anche alla critica che Dussel – filosofo latino-americano che, con riferimento a Levinas e ai teorici dell'etica del discorso, ha dato vita alla cosiddetta etica della liberazione – avanza nei confronti dei modelli formalistici del riconoscimento. Quest'ultimi avrebbero come limite interno il non tener sufficientemente conto del negativo storico in funzione del possibile cambiamento e della promozione umana. Dussel centra la sua riflessione sulla povertà come sinonimo di marginalità, esclusione, alienazione e impossibilità autorealizzativa. L'appello del povero implica un riconoscimento etico della sua condizione e il rispetto della sua dignità, che va promossa e salvaguardata. In questo senso il discorso di Dussel si avvicina, anche se con modulazioni e energie teoriche differenti – a quello avanzato dalla Fraser e, per certi versi, dalla Heller. Nella sua proposta le condizioni materiali e politiche assumono una rilevanza essenziale, senza cadere però nell'economicismo o nel materialismo. Anzi, il bene della persona è il vero fine del discorso morale, ma questo non può essere conseguito senza il soddisfacimento di precondizioni che garantiscano il riconoscimento dell'individuo in quanto parte della famiglia umana e titolare per natura di diritti sociali, civili e politici.

È chiaro che l'angolo visuale da cui muovono questi appelli è quello terzomondista, ma non solo. Egli osserva attentamente anche le nuove marginalità che l'Occidente al suo interno ha prodotto, che risuonano come una ferita immanente alle idee fondative dello spirito democratico. Le condizioni di sottosviluppo, o le nuove povertà occidentali, sono delle autentiche forme di misconoscimento della dignità dell'umano e di negazione dell'altro in quanto persona. L'etica della liberazione assume la forma di un'etica della responsabilità e della solidarietà centrata sul riconoscimento, attuato a partire dal superamento di condizioni che lo rendono storicamente impossibile, ma solo teoricamente sostenibile. Dussel, criticando da un lato l'ontologismo della filosofia contemporanea e, dall'altro, il teoreticismo dell'etica discorsiva, affer-

23. HONNETH 2007, 51.

ma che: «l'essenziale, dunque, per una filosofia della liberazione, non è l'“io” o il “noi” (anche se come comunità di comunicazione), oppure la “società aperta”, che di fatto può “chiudersi” in una totalizzazione della Totalità, nel “pubblico” (*Öffentlichkeit*) burocratizzato, ma il “tu”, il “voi”, l'“altro” di ogni comunità di comunicazione».²⁴ L'oblio della condizione di schiavitù e della condizione disumana vigente in molte aree del pianeta è il vero scandalo del pensiero morale. Per Dussel l'altro, che la sensibilità odierna non ci fa percepire più come potenziale estraneo, deve diventare la condizione di possibilità del discorso etico. «Tutto inizia col “riconoscimento” (*Anerkennung*) della persona [...] attribuendole la “dignità” che merita».²⁵ Si tratta così di eliminare le condizioni di svantaggio, spirituale e materiale, per poter implementare la possibilità di un'inclusione reale nella comunità dei parlanti. Ciò appella la filosofia pratica all'impegno ontologico per la liberazione dell'altro e il suo effettuale inserimento nella comunità, potenzialmente universale, del riconoscimento. «L'esigenza etica – “Libera l'Altro”, il povero – è la condizione di possibilità dell'argomentazione reale; è permettere all'Altro-povero di “partecipare” al nuovo “noi” argomentativo [...]».²⁶ Per tanto, nell'impianto generale di una filosofia della liberazione, «solo l'irruzione dell'Altro può permettere di progettare (e realizzare) una comunità futura più giusta, su altre basi, come nuova alternativa».²⁷ Il riconoscimento, a questo punto, si svincola da ogni formalità o legalità per divenire processo reale che, a partire dalle negazioni storiche e fattuali della dignità dell'altro, si iscrive in una vera e propria prassi di liberazione che può assumere i tratti di una “ristrutturazione istituzionale” del mondo della vita oppure quelli più forti del conflitto rivoluzionario, che scaturisce da forme strutturali di negazione dell'umano come tale.

Su un piano teorico diverso, ma ugualmente significativo, Ricoeur ci ricorda che «la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento, sia che quest'ultimo resti un sogno inaccessibile, sia che richieda procedure e

24. DUSSEL 1999, 74.

25. DUSSEL 1999, 77.

26. DUSSEL 1999, 95.

27. DUSSEL 1999, 81.

istituzioni tali da elevare il riconoscimento al piano politico».²⁸ È vero, infatti, che nella grammatica del riconoscimento non è prevista asimmetria, infatti il soggetto non può sentirsi riconosciuto da un qualcuno che non viene a sua volta riconosciuto da tale atto: «la relazione di riconoscimento o è biunivoca e reciproca o non lo è».²⁹ Da ciò evinciamo che l'atto del riconoscere implica il conferire dignità e rispetto a quanti vengono riconosciuti e ciò dà valore, simmetricamente, ai protagonisti di questa dinamica. Questo fa emergere, in qualche modo, il codice morale profondo che accompagna l'intero processo: «riconoscere l'altro è il nostro imperativo morale fondamentale».³⁰ Tale posizione però, alla luce del discorso di Dussel, non può oscurare il fatto che le prassi umane tendano storicamente a posizioni di dominio sull'altro e che questo dominio assume anche forme molto vaste di natura politica. Con questo dato cogente la teoria morale deve certamente tornare a fare i conti.

4. Politiche del riconoscimento

In modo consimile a Honneth, Taylor sostiene «che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* 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 rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o *misconoscimento* può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito».³¹

Nella riflessione che stiamo facendo mi pare interessante analizzare la modalità con cui il pensatore canadese riflette sulla dinamica esistente tra legami sociali e opzioni individuali. Egli, da un lato, esprime grande interesse, sul piano teorico e su quello pratico, circa il nodo dell'identità sociale di una comunità politica e su come questa influisca sulla concezione della sfera pubblica; dall'altro non perde mai di vista

28. RICOEUR 2005, 24.

29. CORTELLA 2008, 27

30. CORTELLA 2008, 29.

31. TAYLOR 2008, 9.

la cornice antropologica fondamentale su cui le riflessioni sull'ontologia sociale necessariamente si muovono. L'andamento del discorso tayloriano si svolge con un'attenzione significativa alla fisiologia dell'esistenza umana: il bisogno della relazione riconoscitiva nello sviluppo della propria individualità. «Per quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento – secondo Taylor – dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, che è stato reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale. Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentale *dialogico*. [...] la genesi della mente non è monologica, non è qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica».³² Il sedimento esistenziale e cognitivo che struttura la nostra identità personale è, sulla scorta di G.H. Mead, il frutto dell'interazione comunicativa con «altri significativi». Per l'autore, infatti, «noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi».³³ Per questo la formazione e la conservazione della nostra identità rimane un fatto dialogico, dipende sempre dal tessuto relazionale che il soggetto sperimenta e concorre a realizzare espandendo il volume dei suoi legami di vita.

Si può così leggere la dinamica del riconoscimento su due livelli: un livello per così dire intimo, che attiene alla formazione della identità individuale, ed un livello pubblico in cui il riconoscimento si gioca, per un verso, nella corretta interpretazione dello statuto dello spazio sociale e, per l'altro, nell'incontro con la diversità culturale, etnica, religiosa. Il discorso in questo modo si sposta sul piano della teoria della democrazia. Quest'ultima esprime strutturalmente, ma in modo certamente perfettibile, il concetto moderno di dignità dell'uomo, quale essere unico, irripetibile, titolare di diritti inalienabili, bisognoso di relazioni significative di riconoscimento e di legami intersoggettivi stabilizzanti. Se l'identità è per costituzione ontologica aperta e discorsiva, e se essa si nutre della pariteticità naturale di tutti gli individui, la democrazia non fa altro che tradurre il codice morale del riconoscimento come propria logica fondativa. In effetti l'età contemporanea, sul

32. TAYLOR 2008, 17.

33. TAYLOR 2008, 18.

piano politico, potremmo anche pensarla come l'epoca del progressivo riconoscimento del riconoscimento nelle forme positive del diritto costituzionale democratico. Oggi questa dinamica ci permette di vedere più chiaramente come la democrazia abbia introdotto «una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi».³⁴ Lo statuto delle società democratiche è basato sull'accettazione del principio di uguaglianza e di autonomia individuale, così come formulate nel Moderno. A seconda del bilanciamento che avviene tra individualità e principio di uguaglianza emergono declinazioni differenti della democrazia. Nonostante un certo liberalismo stia di fatto rendendo le comunità politiche attuali sempre più individualistiche, è opportuno ricordare che l'«*ethos* della democrazia moderna [...] non può essere liquidato come mero relativismo, bensì include piuttosto, in positivo, il riconoscimento incondizionato del prossimo come persona, e quindi un *ethos* della collaborazione personale anche in ambito politico-sociale».³⁵ Se, appunto, uguaglianza giuridica e sociale, libertà individuale e interesse generale sono elementi costitutivi della società democratica, allora bisogna stimare nella «solidarietà tra estranei» l'*humus* su cui edificare la casa comune e il sostegno pre-politico per la coesione civile. Ciò esclude una concezione cinica della democrazia (esito di un certo sviluppo di matrici politiche moderne), che interpreta la società come una sorta di contenitore esterno alla natura umana, solo funzionale alla gestione del conflitto tra diversi (i quali, per altro, perseguirebbero, utilitaristicamente e strategicamente, prioritariamente i propri interessi). Questa visione competitiva ed egoistica della società è quanto di più contrario ai principi di una politica del riconoscimento. Essa è avvicicabile, invece, a un modello identitario e chiuso di civiltà, teso a ignorare, trascurare o assimilare l'altro secondo modalità che oscillano dall'indifferenza al dominio. Va da sé che la logica del riconoscimento è opposta alla logica del dominio: la relazione riconoscitiva realizza un incontro non banalizzante o escludente tra soggettività. Si afferma, sul piano pratico, la centralità del fine in sé che ogni uomo è per costituzione e delle proprie inalienabili libertà autorealizzative. Nel

34. TAYLOR 2008, 12.

35. BÖCKENFÖRDE 2007, 197.

riconoscimento la relazione si espone alla reciprocità e alla solidarietà, permettendo così al pluralismo di comporsi in un quadro non destabilizzante. Per questa via Taylor intende fondare una teoria politica del riconoscimento della differenza culturale nel quadro multiculturalistico delle società avanzate. In chiave politica, dunque, la logica del riconoscimento prevede un correttivo all'impianto procedurale del liberalismo contemporaneo, attraverso la possibilità dell'accettazione piena di forme di vita e idee di bene, purché queste non contrastino con i fini comuni che l'assetto democratico sostantivamente è chiamato ad esprimere.

Come ha rilevato Habermas, seppur il diritto moderno e quello democratico in particolare «fondano rapporti statalmente sanciti di riconoscimento intersoggettivo» volti alla tutela della vulnerabilità e della integrità degli individui, resta comunque valido che «l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica sia morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento intersoggettivo»,³⁶ che non si legano solamente alle formali protezioni del diritto, ma riguardano più ampiamente la qualità delle relazioni umane che il soggetto nella vita privata, come in quella pubblica, riesce a porre in essere. Ma la necessità, oggi evidente, di riconoscimento politico di identità collettive in chiave multiculturale può essere pienamente soddisfatta da «una teoria dei diritti impostata in senso individualistico»³⁷? Habermas evidenzia come la democrazia si trovi in questa fase storica a dover comporre, da un lato, l'esigenza del riconoscimento di diritti individuali e, dall'altro, del riconoscimento di identità comuni ancorate a specifiche forme di vita. Da qui alcune alternative teoriche significative: «liberali come Rawls e Dworkin propongono un ordinamento giuridico eticamente neutrale, che assicuri a ciascuno pari opportunità nel perseguimento della sua personale concezione del bene. Per contro comunitaristi come Taylor e Walzer contestano la neutralità etica del diritto, e possono quindi permettersi di pretendere dallo stato di diritto anche la promozione attiva di determinate concezioni di «vita buona».³⁸ Agendo su un territorio mediano rispetto a queste alternative, per Habermas va affermato che in ogni caso «il “sistema dei diritti” non possa essere

36. HABERMAS 2008, 63.

37. HABERMAS 2008, 64.

38. HABERMAS 2008, 67.

cieco né verso le condizioni sociali diseguali, né verso le differenze culturali». ³⁹ Superando, in qualche modo, sia la falsa alternativa tra riconoscimento come autorealizzazione e riconoscimento di *status* da cui eravamo partiti, sia la polarità tra neutralità dello spazio pubblico e valorizzazione delle idee di bene. Del resto, nell'attuale società multiculturale «lo sviluppo democratico del sistema dei diritti include il perseguimento non soltanto di obiettivi politici generali, ma anche di quei fini collettivi che si articolano nelle lotte di riconoscimento». ⁴⁰ L'elemento di fondo che scatena i problemi sollevati dal liberalismo contemporaneo non dipende dalla neutralità etica del diritto in sé, ma dall'inevitabile "pregnanza etica" sia di ogni comunità statale, sia dei processi democratici chiamati alla realizzazione di diritti. Per tanto, per l'autore tedesco, «ai cittadini di uno stato democratico la teoria dei diritti non proibisce affatto di esprimere nell'ordinamento giuridico complessivo una certa concezione del bene [...]. Ciò che la teoria dei diritti vieta è soltanto – all'interno di uno stesso stato – il privilegiamento di una determinata forma di vita a svantaggio delle altre». ⁴¹ La persona forma la sua unicità nel contesto intersoggettivamente condiviso di una forma culturale. Questo significa che l'identità del singolo non è mai sciolta dalle identità collettive, anzi da queste riceve una sorta di sostrato che garantisce la disposizione ad assumere un particolare orizzonte di mondo.

Alla fine di queste considerazioni, rimane a mio parere ancora da chiarire fino in fondo come le dinamiche del riconoscimento e le sue apprezzabili forme teoriche diano risposta soddisfacente al tema del conflitto. Sia esso inteso come dialettica, interna alle società democratiche, per lo *status* e i beni (Fraser), sia come lotta contro il misconoscimento e l'esclusione (Honneth, Dussel), sia come opposizione tra forme di vita (Taylor), sia come contrasto dinamico tra agire comunicativo e agire strategico (Apel, Habermas). È risaputo che il conflitto, classico tema della scienza politica e della filosofia pratica moderna, torna oggi in auge anche sotto forma di lotta per i diritti umani e di *Kulturkampf*. Questione, dunque, fondamentale per saggiare la forza generativa ed

39. HABERMAS 2008, 69.

40. HABERMAS 2008, 82.

41. HABERMAS 2008, 86.

esplicativa della teoria del riconoscimento e su cui servirà soffermarsi ulteriormente.

Fabio Mazzocchio
fabiomazzocchio@libero.it

Riferimenti bibliografici

- BÖCKENFÖRDE, E.-W. 2007, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia.
- CORTELLA, L. 2008, «Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre», in *Quaderni di teoria sociale*, vol. 8, p. 15-32.
- DUSSEL, E. 1999, «L'introduzione alla "Trasformazione della filosofia"», in *Etica della comunicazione e etica della liberazione*, a cura di E. DUSSEL e K.-O. APEL, trad. di A. SAVIGNANO, Editoriale Scientifica, Napoli.
- FRASER, N. 1999, «La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione», trad. di F. VERTOVA, in *Iride*, vol. 28, p. 531-547.
- HABERMAS, J. 2007, *La condizione intersoggettiva*, trad. di M. CARPITELLA, Laterza, Roma-Bari.
- 2008, «Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto», in HABERMAS e TAYLOR 2008.
- HABERMAS, J. e C. TAYLOR 2008, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. di L. CEPPEA e G. RIGAMONTI, Feltrinelli, Milano.
- HONNETH, A. 1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. di A. FERRARA, Rubettino, Soveria Mannelli.
- 2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. di C. SANDRELLI, Il Saggiatore, Milano.
- 2004, «Giustizia e libertà comunicativa», in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. BONAN e C. VIGNA, trad. di E. BONAN, Vita e Pensiero, Milano.
- 2007, *Reificazione*, trad. di C. SANDRELLI, Meltemi, Roma.
- PEDRONI, V. 2010, *Ragion pratica e sensibilità morale. L'etica fra discorso e intuizione*, Carocci, Roma.
- PETRUCCIANI, S. 2010, «Il buon uso del conflitto. Conflitto, riconoscimento, democrazia», in *Giornale di Metafisica*, vol. 2, p. 297-314.
- RICOEUR, P. 2005, *Percorsi del riconoscimento: tre studi*, trad. di F. POLIDORI, Raffaello Cortina, Milano.
- TAYLOR, C. 2008, «La politica del riconoscimento», in HABERMAS e TAYLOR 2008.