



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione

Dottorato in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche
CURRICULUM DI SCIENZE SOCIALI, POLITICHE E DELLA COMUNICAZIONE
XXXI ciclo

LA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO IN AXEL HONNETH

Tutor. Prof. Guido Gili

Coordinatore del dottorato Prof. Giovanni Cerchia

Dottoranda: Noemi Patete (matricola 155903)

Settore Scientifico Disciplinare SPS/08

Anno Accademico 2017-2018

Indice

Introduzione	p. 6
---------------------	------

I. Sul significato del riconoscimento.

<i>Definizioni semantiche e prospettive filosofiche</i>	15
--	----

§ 1. <i>La polisemia del riconoscimento</i>	
§ 2. <i>L'Anerkennung hegelina e la riattulizzazione honnethiana</i>	18
§ 3. <i>Il riconoscimento nel presente e la concezione intersoggettiva del soggetto</i>	20
§ 4. <i>Sul significato politico-morale del concetto di riconoscimento</i>	22
§ 5. <i>Il riconoscimento: atto attributivo o percettivo?</i>	24
§ 6. <i>Analizzare il riconoscimento: Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen</i>	29
§ 7. <i>Identification, acknowledgement, recognition</i>	30
§ 8. <i>Atteggiamenti riconoscitivi e atteggiamenti complessi</i>	31
§ 9. <i>Riconoscimento monodimensionale vs multidimensionale</i>	33
§ 10. <i>Atteggiamenti riconoscitivi versus sfere sociali e istituzionali</i>	34
§ 11. <i>Atteggiamenti riconoscitivi, azione e comprensione</i>	35
§ 12. <i>Sulla concezione positiva e negativa del riconoscimento: Axel Honneth e Judith Butler</i>	38

II. Il percorso verso *Lotta per il riconoscimento*

§ 1. <i>Dalle lotte sociali alle lotte per il riconoscimento</i>	
§ 2. <i>La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice (1979)</i>	49
§ 3. <i>Coscienza morale e dominio di classe (1981)</i>	51
§ 4. <i>L'Onore ferito: forme quotidiane dell'esperienza morale (1985)</i>	53

§ 5. <i>Etica del discorso e concetto implicito di giustizia</i> (1986)	p. 56
§ 6. <i>La logica dell'emancipazione</i> (1989)	58
§ 7. <i>Emozioni e disrispetto in Honneth e Moore</i>	59
III. La struttura intersoggettiva del riconoscimento	67
§ 1. <i>Premessa</i>	
§ 2. <i>L'intersoggettività prima del soggetto</i>	68
§ 3. <i>L'amore come forma elementare di riconoscimento</i>	71
§ 4. <i>La prospettiva intersoggettiva di Hegel</i>	72
§ 5. <i>Honneth: "già sempre" in relazione</i>	82
§ 6. <i>Aspirare al riconoscimento</i>	86
§ 7. <i>Datità, interesse e costante antropologica</i>	88
IV. La centralità di George Herbert Mead in	
<i>Lotta per il riconoscimento</i> (1992)	93
§ 1. <i>Mead in "Lotta per il riconoscimento"</i>	
§ 2. <i>L'interazione in Mead: internalizzazione e riconoscimento</i>	97
§ 3. <i>Le fasi dell'assunzione dei ruoli e lo sviluppo del sé</i>	98
§ 4. <i>La struttura dell'interazione: la mente come fenomeno sociale</i>	99
§ 5. <i>L'altro generalizzato in Mead</i>	102
§ 6. <i>Mead: L'io, il Me e il Sé completo</i>	104
§ 7. <i>L'espressione del Sé</i>	109
§ 8. <i>La reciprocità ambiente-individuo</i>	110
V. Osservazioni sulla ripresa di Mead in <i>Lotta per il riconoscimento</i>	114
§ 1. <i>La presenza di Mead nell'opera di Honneth</i>	
§ 2. <i>Il meccanismo dell'internalizzazione di Mead e le problematiche del giovane Honneth</i>	118
§ 3. <i>Le sfere del riconoscimento di Mead</i>	122
§ 4. <i>Markell: un'originale lettura di Mead. Una prospettiva per Honneth?</i>	126
§ 5. <i>Patchen Markell: l'io e il me come potenzialità e attualità</i>	128

§ 7. <i>Markell e la questione dell'io: da The definition of the psychological a Mind self and society</i>	p. 132
§ 8. <i>Il Rejoinder di Honneth</i>	138
§ 9. <i>Honneth: Lo stadio affettivo e la priorità genetica del riconoscere sul conoscere</i>	142
§ 10. <i>Honneth: L'integrazione della teoria sociale di Mead con la teoria psicoanalitica di Winnicott</i>	145
§ 11. <i>Grounding recognition: Il distacco dalla psicologia sociale di Mead</i>	146
§ 12. <i>La ripresa di Mead in Social action and human nature e la rimaterializzazione del lavoro</i>	147
§ 13. <i>Il processo di rimaterializzazione</i>	150
VI. Il sistema teorico honnethiano. Le tre sfere del riconoscimento	153
§ 1. <i>Il «negativo» e le tre sfere del riconoscimento</i>	
§ 2. <i>Honneth e la verifica empirica</i>	160
§ 3. <i>Antropologia debole e costante antropologica</i>	170
§ 4. <i>La prima sfera del riconoscimento</i>	174
§ 5. <i>La seconda sfera del riconoscimento</i>	184
§ 6. <i>Eguaglianza, inclusione ed esclusione</i>	193
§ 7. <i>La terza sfera del riconoscimento</i>	195
§ 8. <i>Il «surplus di validità» nelle tre sfere</i>	201
§ 9. <i>Le distorsioni del riconoscimento nella sfera del mercato</i>	209
VII. Redistribuzione o riconoscimento?	216
§ 1. <i>Premessa</i>	
§ 2. <i>Fraser e Honneth a confronto: il modello di status vs il monismo del riconoscimento</i>	218
§ 3. <i>Honneth: redistribuzione come riconoscimento</i>	228
§ 4. <i>Il monismo morale di Honneth</i>	234
§ 5. <i>Il riconoscimento affettivo come redistribuzione: il diritto di "essere a casa"</i>	246

Conclusioni

p. 251

Bibliografia

260

§ 1. *Opere di Axel Honneth*

§ 2. *Il modello honnethiano: i principali autori di riferimento*

267

§ 3. *Letteratura secondaria. Scritti su Honneth e sul tema
del riconoscimento*

270

§ 4. *Altri testi di supporto*

275

Introduzione

La teoria del riconoscimento di Axel Honneth rappresenta uno dei principali paradigmi della filosofia politica e sociale contemporanea. È con la pubblicazione del suo capolavoro, *Lotta per il riconoscimento* (1992), che egli porterà in *auge* il suo modello del riconoscimento. Prima in Germania, con il titolo *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, poi nel 1995, tradotto in lingua inglese con il titolo *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*, e infine nel 1998, tradotto in lingua italiana con il titolo *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il suo modello si estenderà in ambito internazionale raccogliendo sempre più consenso tra intellettuali provenienti da una disparata varietà di settori disciplinari delle scienze umane e sociali e tra i critici di tutto il mondo.

A partire da *Lotta per il riconoscimento*, infatti, si sono progressivamente ampliati gli interventi e le discussioni sulla teoria honnethiana, discussioni che sono state affrontate da prospettive diverse: a cominciare dalla filosofia politica e sociale sino ad arrivare agli studi hegeliani, agli studi storici, alla teoria psicoanalitica, e così via.

Secondo lo studioso Jean-Philippe Deranty, che tuttora rappresenta l'autore dell'unica monografia dedicata all'interpretazione di "*Lotta per il riconoscimento*", l'opera del 1992 è un lavoro straordinario poiché riesce a riunire in modo succinto e coerente un gran numero di questioni, argomenti, tesi e intuizioni differenti:

The Struggle for Recognition is an amazing achievement in that the book manages to bring together in succinct and coherent manner a great number of separate issues, topics, intuitions, theses, and arguments that were developed in the fifteen years preceding it, in rapidly evolving theoretical contexts. However, separated from this rich genealogy and from the equally rich sequels expanding it, the theses presented in *The Struggle for Recognition* might appear vague or insufficiently developed. One risks not seeing the full theoretical depth and breadth contained in some of its formulations. Consequently, readers who focus mainly on this book as the main or sole entry point into Honneth's work risk having an impoverished image of his overall contribution to contemporary debates. This study's first aim is to rectify this. As the book will attempt to show, the interpretation of *The Struggle for Recognition* and of Honneth's mature theory of recognition more generally are greatly enriched when they are viewed against the backdrop of the rich work that preceded it¹.

Per comprendere appieno il paradigma honnethiano bisogna dunque evitare di prendere la *Lotta del riconoscimento* come il suo unico testo a partire dal quale il suo modello tripartitico si è sviluppato. In questo senso è utile, in primo luogo, tornare indietro al 1992 e guardare sullo sfondo del ricco lavoro che l'ha preceduto e, in secondo luogo, analizzare i cambiamenti intervenuti nei lavori successivi a *Lotta per il riconoscimento*.

Guardando ai lavori successivi al 1992 emerge, infatti, che le prime elaborazioni presenti in *Lotta per il riconoscimento* sono state affinate e messe a punto – nei suoi numerosi saggi, monografie e articoli – fino ad elaborare quello che oggi si presenta come un sistema teorico articolato e complesso.

Ricordiamo, a tal proposito, monografie come *Il dolore dell'indeterminato del 2001*, *Redistribuzione o riconoscimento?* del 2003,

¹ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Brill, Leiden 2009, p. 2.

Il diritto della libertà del 2011. Citiamo ancora i saggi sul rapporto tra riconoscimento e capitalismo: *Riconoscimento e riproduzione sociale* del 2008, *Lavoro e riconoscimento* (2008), *Autorealizzazione organizzata* del 2002, *Paradossi del capitalismo* del 2004, *Riconoscimento come ideologia* del 2004. Menzioniamo ancora saggi come *Patologie del sociale* del 2000, *Autonomia decentrata* (2000), *Invisibilità* del 2003, *Freud: riappropriarsi della libertà* del 2007, che problematizzano e mettono in relazione lo sviluppo di un'auto-relazione positiva con il ruolo del riconoscimento. Senza citare tutti i numerosi articoli, ricordiamo, a tal proposito, il famoso *Grounding recognition. A rejoinder to critical questions* del 2002 dove Honneth dichiara esplicitamente l'abbandono della tanto utilizzata psicologia sociale di Mead in *Lotta per il riconoscimento*.

In questo lavoro ci occuperemo, in primo luogo, di tracciare un quadro dettagliato del modello del riconoscimento honnethiano. Muovendoci all'interno del suo pensiero (prima, durante e dopo la fase di *Lotta per il riconoscimento*) faremo interagire il modello del filosofo tedesco con l'analisi critica dei differenti sviluppi della teoria del riconoscimento. Nel far ciò cercheremo di far emergere, di volta in volta, i problemi che in essa si pongono, le risposte che tali problemi ricevono all'interno del modello honnethiano e le strade alternative che si potrebbero percorrere. La ricostruzione del sistema teorico di Honneth non sarà disgiunta, ove necessario, da una sua analisi critica: attraverso l'utilizzo della letteratura secondaria tenteremo di portare alla luce punti di forza, ma anche limiti della sua teoria. È a partire da questo sfondo che cercheremo di muoverci all'interno del nostro lavoro.

In tal senso, il nostro primo obiettivo sarà quello di orientarci all'interno della "parola riconoscimento". Nel primo capitolo: *Sul significato del riconoscimento. Definizioni semantiche e prospettive filosofiche*, tenteremo di chiarire il concetto di riconoscimento sia dal punto di vista

semantico sia da una prospettiva teorica-filosofica. Da una parte tenteremo di chiarire il significato del termine riconoscimento nelle diverse lingue, dall'altra cercheremo di chiarire l'impiego che se ne fa in filosofia. In questo senso cercheremo di comparare le diverse accezioni filosofiche all'interno della storia della filosofia: da Platone, a Hegel, ad Althusser, a Honneth, e così via.

Successivamente prenderemo in considerazione gli studi più recenti di Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen esposti in *Analyzing recognition*. Chiariremo, nello specifico, come essi pensino il riconoscimento. Attraverso i due autori finlandesi metteremo in luce che, dal loro punto di vista, il riconoscimento interpersonale può essere analizzato in vari modi, assumendo vari concetti, come ad esempio lo status, le azioni, le sfere istituzionali o le attitudini. Soffermandosi sulle attitudini, i due autori, infatti, differenziano il riconoscimento all'interno di diversi cluster di attitudini: "atteggiamenti riconoscitivi e atteggiamenti complessi", "riconoscimento monodimensionale vs multidimensionale", "atteggiamenti riconoscitivi versus sfere sociali e istituzionali", "atteggiamenti riconoscitivi, azione e comprensione".

Dopo aver cercato di delineare un excursus teorico del concetto di riconoscimento ci soffermeremo – nel § 12, dedicato alla *concezione positiva e negativa del riconoscimento: Axel Honneth e Judith Butler* – sul concetto "positivo" e "negativo" del riconoscimento. Cercheremo di illustrare, in altri termini, come i dibattiti contemporanei sulla teoria del riconoscimento si dividono in due fronti: da una parte il pensiero secondo cui le relazioni di riconoscimento sono cruciali al fine di rendere possibile il realizzarsi della libertà, dall'altra le posizioni che, invece, ritengono che simili relazioni possano impedirne il realizzarsi. Metteremo a confronto, in questo senso, le posizioni positive del riconoscimento (Honneth) con le teorie negative del riconoscimento (Butler).

Nel secondo capitolo: *Il percorso verso Lotta per il riconoscimento*, prenderemo in considerazione gli scritti, antecedenti a *Lotta per il*

riconoscimento, che esplorano lo studio della cultura quotidiana delle classi lavoratrici e delle loro modalità di reazione all'esperienza dell'ingiustizia. A tal proposito ricordiamo *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice* (1979) dove Honneth si focalizza sulle ricerche, di carattere sociologico, riguardanti la struttura di classe in Germania. Citiamo, ancora, *Lavoro e azione strumentale* (1980) e *Coscienza morale e dominio di classe* (1981) sempre composti nel periodo berlinese, in un orizzonte di pensiero vicino al marxismo critico, in cui assume sempre più rilevanza l'interlocuzione con Habermas. Menzioniamo *Consenso morale e senso di giustizia* (1984) e *L'onore ferito* (1985) che testimoniano la svolta verso l'universalizzazione delle riflessioni honnethiane sul tema del riconoscimento. Con *La logica dell'emancipazione* (1989), infine, Honneth tirerà le somme del suo rapporto con l'opera di Marx iniziato sotto presupposti diversi più di dieci anni prima.

Questi studi vogliono evidenziare che solo partendo dalla comprensione di che cosa viene percepito come ingiusto dagli stessi soggetti sociali, si potranno elaborare strumenti concettuali in grado di portare alla luce l'ingiustizia subita e prefigurare soluzioni emancipatorie. Inizia quindi, per Honneth, l'indagine sulle forme della moralità quotidiana: inizialmente in riferimento alle classi lavoratrici, poi, come vedremo, egli giungerà a generalizzare e universalizzare i risultati così raggiunti, attraverso il richiamo agli studi di Barrington Moore, fino ad affermare l'esistenza di un bisogno di riconoscimento antropologicamente determinato. A tal proposito esploreremo il rapporto tra emozioni e disrispetto in Honneth e Moore. Come vedremo, Moore tenderà a subordinare le emozioni negative, in particolare la collera, alla coscienza dell'ingiustizia, così come lo stesso Honneth che, sulla scorta di Moore, insiste sui sentimenti negativi ampliando però, e problematizzando a monte, le relazioni tra dimensione cognitiva ed emotiva. Proseguendo lungo questa traiettoria, in *Lotta per il riconoscimento* l'esperienza dello spregio viene a delinearci come l'unica vera fonte motivazionale,

saldamente ancorata alla dimensione affettiva, alla resistenza e ai conflitti sociali: sono i sentimenti negativi reattivi innescati dallo spregio a rappresentare le basi affettive propulsionali delle lotte per il riconoscimento.

Nel terzo capitolo: *La struttura intersoggettiva del riconoscimento*, cercheremo di chiarire che il primato dell'intersoggettività rappresenta una costante nel pensiero di Honneth. Già nel primo stadio di riconoscimento, quello dell'amore, che coincide con l'impiego che del concetto fa Hegel e in cui Honneth utilizza, in modo decisivo, la strumentazione concettuale costruita da Winnicott e poi gradualmente sviluppata dai successivi teorici delle relazioni oggettuali, si sviluppano tutti i passaggi decisivi per lo sviluppo della capacità infantile di creare legami. Questa teoria verrà ad affiancarsi al modello intersoggettivistico del processo della costruzione identitaria ancorato alla psicologia sociale di Mead.

Nel capitolo quarto: *La centralità di George Herbert Mead in Lotta per il riconoscimento 1992*, prenderemo in esame il pensiero di Mead e l'uso che Honneth ne fa all'interno di *Lotta per il riconoscimento*. È, infatti, nella fase di *Lotta per il riconoscimento* che Honneth è convinto che la psicologia sociale di George Herbert Mead possa contribuire ad articolare la tesi secondo cui l'identità degli individui si sviluppi a partire da esperienze di riconoscimento intersoggettivo e l'evoluzione morale della società abbia luogo attraverso lotte per il riconoscimento. Vedremo come Mead, almeno in *Lotta per il riconoscimento*, sarà il principale referente di Honneth. Il capitolo a lui dedicato: "*Riconoscimento e socializzazione. Mead e la trasformazione naturalistica di Hegel*" è significativo, in quanto, oltre a contenere gli strumenti più appropriati per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro post metafisico, rappresenta un trampolino di lancio per i successivi studi sul libro.

Nel quinto capitolo: *Osservazioni sulla ripresa di Mead in Lotta per il riconoscimento*, illustreremo le osservazioni critiche di Deranty (in

Beyond communication) e Patchen Markell (in *The potential and the actual*) in riferimento all'utilizzo che Honneth fa di Mead. Metteremo così in luce i problemi che, dal punto di vista di Deranty, la ricezione honnethiana della psicologia sociale di Mead pone. Vedremo, in altre parole, che attribuire al processo d'internalizzazione in Mead lo status di un atto di riconoscimento, risulta alla fine abbastanza problematico.

La sezione di Mead in *Lotta per il riconoscimento* è, infatti, secondo Deranty, organizzata in tre momenti: il me, l'io e le tre sfere del riconoscimento che emergono dalla dialettica tra il me e l'io. È questo meccanismo, che Honneth trovò significativo in Mead al tempo di *Lotta per il riconoscimento*, che risulterà poi inadeguato.

Il tentativo di recuperare la psicologia sociale di Mead ci porterà a mettere in luce un'originale rilettura di Mead effettuata da Patchen Markell nel saggio *The potential and the actual. Mead, Honneth, and the I*, dove egli discute l'appropriazione di Honneth del concetto di Mead del me e dell'io. Secondo Markell molti studiosi, tra cui Honneth, non hanno colto l'ambiguità del termine "I" di Mead. A tal proposito egli prende in considerazione l'io di Mead, concependolo, a differenza di Honneth, non solo come una fonte d'infinita potenzialità che deve essere attualizzata attraverso il riconoscimento, ma anche come qualcosa che è già attuale a una situazione presentata dal me. Da questo punto di vista Markell prenderà in considerazione gli studi di Mead precedenti a *Mente, sé e società*. Nell'articolo del 1903 *The definition of the psychical*, Mead, infatti, spiegava la soggettività in termini di condotta e non come un abisso profondo tra il mondo del comportamento osservabile e il mondo interiore dello psichico. La tesi di Markell è che i modelli del sé di Mead possono fornirci gli strumenti concettuali necessari per superare il dualismo tra potenzialità e attualità.

Il capitolo sesto: *Il sistema teorico honnethiano. Le tre sfere del riconoscimento*, è dedicato all'analisi e alla critica del modello teorico di

Honneth nella sua forma compiuta: da *Lotta per il riconoscimento* ai successivi studi.

Come abbiamo accennato, attraverso lo studio delle classi lavoratrici Honneth inizia a porre le basi per il suo modello tripartitico di lotta per il riconoscimento. Muovendosi dai sentimenti negativi sorti all'interno delle classi lavoratrici come reazione allo spregio, egli mette in luce come, proprio attraverso questi ultimi, il sentimento dell'ingiustizia che conduce alla lotta viene portato a consapevolezza. È nello scritto del 1985 *L'onore ferito*, che i soggetti della lotta non sono più solo gli appartenenti alle classi lavoratrici, bensì tutti gli individui che hanno bisogno di riconoscimento per le loro aspettative morali. In *L'onore ferito*, infatti, per la prima volta egli parla di sentimenti di reazione negativa quali la vergogna, il senso di colpa, l'indignazione e il risentimento, sentimenti che saranno trattati in modo dettagliato nel testo *Lotta per il riconoscimento* e che si riferiranno a quelle forme di riconoscimento negato che colpiscono la persona nella comprensione positiva di sé acquisita per via intersoggettiva grazie ai rapporti di reciproco riconoscimento. Come vedremo in questo capitolo, Honneth farà corrispondere alle forme di riconoscimento negato, quali il "maltrattamento", la "privazione dei diritti" e l'"umiliazione", altrettante forme di riconoscimento: riconoscimento "affettivo", "giuridico" e "solidale".

La distinzione fra tre forme di spregio contiene già un diretto accenno a quei rapporti di riconoscimento intersoggettivo la cui esistenza costituisce, tutto sommato, il presupposto dell'integrità della persona. La differenziazione delle tre forme di spregio fornisce una chiave per distinguere altrettante relazioni di reciproco riconoscimento².

² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte* (1992) [trad. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 25].

Questo capitolo, pertanto, si prefigge di ricostruire le sfere del riconoscimento a partire da *Lotta per il riconoscimento* 1992 tenendo presente, allo stesso tempo, i mutamenti avvenuti in *Redistribuzione o riconoscimento?*. A partire dalla sfera dell'amore, per poi proseguire con l'analisi della sfera diritto e infine con la sfera della realizzazione (o solidarietà in *Lotta per il riconoscimento*) cercheremo di evidenziare i problemi e le possibili alternative che in ognuno di questi stadi si pongono.

L'ultimo capitolo riguarda *Redistribuzione o riconoscimento?*, scritto nel 2003 da Axel Honneth e Nancy Fraser. Un'opera in cui i due autori si obbligano reciprocamente a chiarire e ad approfondire le loro rispettive posizioni su fondamentali questioni di teoria morale, sociale e politica, offrendo al lettore una ricca e profonda analisi di due diverse posizioni di pensiero. Qui verrà messa a confronto la "prospettiva di status" della filosofa statunitense contro il "monismo del riconoscimento" di Honneth. Vedremo che, mentre secondo Honneth anche le ingiustizie distributive devono essere interpretate come relazioni ingiustificate di riconoscimento, la teoria esposta da Nancy Fraser, pur facendo del riconoscimento uno dei suoi punti cardini, rifiuta di basarsi su affermazioni di carattere antropologico, oppure di far riferimento a una concezione di riuscita identità personale. Cercheremo di mostrare, inoltre, come il monismo di Honneth sia un monismo di carattere morale e non teorico-sociale.

Questo è il percorso che ci proponiamo di seguire con più precisione nelle seguenti pagine.

CAPITOLO I

Sul significato del riconoscimento

Definizioni semantiche e prospettive filosofiche

Il riconoscimento è diventato una parola chiave del nostro tempo. Categoria venerabile della filosofia hegeliana, resuscitata di recente dai teorici della politica, questa nozione si dimostra fondamentale per gli sforzi di concettualizzare le lotte contemporanee intorno all'identità e alla differenza. Che la questioni riguardi le rivendicazioni degli indigeni riguardo alla terra o il lavoro di cura delle donne, il matrimonio omosessuale o il velo islamico, i filosofi contemporanei sempre più utilizzano il termine riconoscimento per costruire le basi normative delle rivendicazioni politiche. Questi ritengono che una categoria che condiziona l'autonomia dei soggetti da un punto di vista intersoggettivo colga bene le poste morali in gioco in molti conflitti contemporanei¹.

§ 1. *La polisemia del riconoscimento*

Nel presente capitolo cercheremo di offrire un excursus teorico del concetto di riconoscimento il cui significato non è affatto univoco né nel linguaggio quotidiano né in quello filosofico. Oggi, ad esempio, il termine riconoscimento viene utilizzato, nell'ambito di una fondazione di un'etica

¹ N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, (2003) [trad. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 9].

femminista, soprattutto per contraddistinguere quella forma di dedizione amorosa e di cura a cui il rapporto 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 di cui il comportamento discorsivo dei partecipanti offre l'esempio paradigmatico. Ancora, nell'ambito dei tentativi volti a sviluppare il pensiero comunitarista, oggi la categoria del riconoscimento viene utilizzata per caratterizzare la valorizzazione di forme di vita estranee, come accade emblematicamente nel quadro della solidarietà sociale².

Il concetto di riconoscimento, inoltre, incorpora diversi elementi semantici che differiscono in inglese, in francese, nell'uso della lingua tedesca, e la cui relazione tra loro non è molto trasparente. Così, in tedesco, il concetto sembra denotare essenzialmente la situazione normativa associata all'assegnazione di uno status sociale, mentre in francese e in inglese esso abbraccia l'ulteriore senso epistemico di "identificare" o "riconoscere" (*l'ho riconosciuto dalla sua voce*) [*wiedererkennung, identifying/knowing again*]: a questa difficoltà si aggiunge il fatto che, in tutte e tre le lingue, il concetto può essere utilizzato in atti linguistici in cui si ammette qualcosa o si riconosce una caratteristica, in questo caso il "riconoscimento" assume un senso prevalentemente autoreferenziale³.

Come scrive Laitinen in *Interpersonal Recognition*:

The term recognition seems to be at use in three different senses, which it is useful to distinguish. First, anything can be identified and re-identified as *the thing it is*, or the kind of thing it is. ("That is not the Statue of Liberty", "That is a statue", "that is bronze"). Secondly, facts, principles, claims, requirements, demands, values, reasons can be

² A. Honneth, *Reconnaissance et reproduction sociale* (2009) [a cura di M. Solinas, *Riconoscimento e riproduzione sociale*, in *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University press, Firenze 2010, p. 7].

³ A. Honneth, *Grounding recognition: A rejoinder to critical questions*, *Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy*, Routledge, London 2002, p. 11.

recognized or ‘aknowledged” as valid. Thirdly, recognisers (persons, groups) can recognise each other as persons (or groups), and demand recognition from one another, and feel misrecognized if they are not responded to adequately. Mutual recognition in this sense is a matter of two recognisers mutually taking each other as recognisers of some kind (persons, group), and relating to each other (more or less adequately) in the light of normative considerations relevant to such taking. Thus interpersonal recognition encompasses both the descriptive issue of identification and the normative of acknowledgement⁴.

Già da queste prime righe che troviamo in *Interpersonal recognition and responsiveness to relevant differences* (saggio di Arto Laitinen del 2006), ci possiamo render conto dello statuto particolare della parola “riconoscimento”. Nel linguaggio corrente la troviamo impiegata in contesti che solo raramente illuminano l’uso che se ne fa in filosofia. Nei nostri dizionari “riconoscere” significa ancora e soltanto identificare una persona o una cosa, ravvisare una persona o una cosa già vista, quindi «richiamare alla mente l’idea di qualcuno o di qualcosa che si conosce. Io riconosco il sigillo. Riconosco le persone dalla voce, dall’aspetto»⁵. Significati legati principalmente alla dimensione gnoseologica, dunque, alla sfera della conoscenza e della memoria. Questo imbarazzo iniziale risulta, inoltre, aggravato dalla comparazione tra le accezioni filosofiche del termine “riconoscimento” attestate dalla storia delle idee filosofiche. Come se l’eterogeneità degli eventi di pensiero che danno vita all’emergenza di problematiche filosofiche nuove avesse quale effetto primario quello di disperdere i significati “potenzialmente filosofici” e di condurli nei paraggi della semplice omonimia⁶. In filosofia, tale accezione del termine si riscontra per la prima volta in Platone che, con la sua teoria

⁴ A. Laitinen, *Interpersonal recognition and responsiveness to relevant differences*, Critical Review of International and Political Philosophy, Vol. 9, Routledge, Londra 2006, p. 49.

⁵ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance* (2004), Édition Stock [trad. di Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005, p. 11].

⁶ Ivi, pp. 3-4.

della reminiscenza (dal gr. *anámnesis*), afferma che ogni “conoscere” è un riconoscere, un ricordarsi, è anamnesi, cioè reminiscenza di quanto si è visto in un tempo immemorabile e si continua a possedere, anche se in maniera confusa. Formulata per la prima volta nel *Menone* e poi adottata nel *Fedone* per dimostrare l’immortalità dell’anima, questa concezione consentiva al filosofo greco di spiegare la possibilità di una conoscenza esatta, non soggetta cioè all’inganno dei sensi.

§ 2. *L’Anerkennung hegelina e la riattulizzazione honnethiana*

Soltanto Hegel ha, per così dire, portato il riconoscimento nella vita, fuori dal circuito della memoria e della conoscenza. Fin dagli scritti giovanili, che segnano il periodo della sua attività a Jena, il concetto di riconoscimento compare accanto a quelli di “conflitto”, “lotta”, “autonomia”, “desiderio”, “amore” e “morte”. Per questa ragione, Hegel può essere considerato la fonte moderna della riflessione attuale sul riconoscimento. Oggi infatti il termine è impiegato, tanto nei dibattiti filosofici quanto in quelli politici e psicoanalitici, secondo una polisemanticità riconducibile proprio a quella individuata da Hegel. *Nella Fenomenologia dello spirito*⁷ il riconoscimento è un movimento che implica l’“esser-fuori-di sé” di entrambe le autocoscienze; in cui ognuna, che finora era riferita a sé, si perde nell’altra. In tal modo essa smarrisce la propria indipendenza e al contempo, ritrovandosi nell’altro, provoca un venir meno dell’alterità.

Ma il riconoscimento emerge anche come l’obiettivo della lotta che si accende subito dopo quel primo incontro. Ciascuna autocoscienza lotta, infatti, per essere riconosciuta dall’altra in quanto comprende che senza quel riconoscimento non può continuare a esistere. Per questa via

⁷ G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes, in Werke*, in 20 Banden, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2006.

il riconoscimento sembra legarsi a una possibilità esistenziale e a un desiderio vitale per cui si è disposti a ingaggiare un duello in cui si rischia di morire.

Questo è uno tra i più importanti significati del termine riconoscimento, un significato molteplice che racchiude quello di “risposta, conferma e accettazione”, ma anche quello di “desiderio”, “richiesta” e “dipendenza”. Una polisemanticità che ci rivela come per esistere e persistere nel nostro essere abbiamo bisogno che gli altri riconoscano, accettino e confermino la nostra realtà.

Con riferimento ai primi lavori invece il riconoscimento è anche ciò che struttura il *sistema dell'eticità (Sittlichkeit)*, ciò che regola la relazione fra gli individui sia nella sfera privata dell'amore che in quella pubblica del diritto e della comunità etica. Qui il riconoscimento si qualifica come il principio fondamentale che rende possibili ed equilibrati i rapporti umani. Ogni autorealizzazione è una relazione e solo il riconoscimento che ci offre un altro può garantirci un'esistenza sociale. Da questa prospettiva, l'isolamento e l'autonomia assoluta non sono modelli in grado di assicurare una vita buona agli individui.

Da quanto schematicamente esposto emerge come il termine riconoscimento arrivi con Hegel a designare la sfera delle interazioni umane, radicandosi nel contesto dell'esperienza sociale e coincidendo con l'umana forma di relazione.

Axel Honneth è senza dubbio l'autore che più di tutti si richiama esplicitamente e fedelmente al pensiero di Hegel, nel tentativo di riattualizzarlo tanto nell'ambito della teoria critica francofortese quanto in quello della filosofia morale. La sua proposta in direzione di un ethos post-tradizionale prende le mosse proprio dal “*Sistema dell'eticità*” hegeliano e la sua teoria del riconoscimento ne riproduce persino la tripartizione in distinte sfere di relazione cui corrispondono altrettante forme di riconoscimento.

§ 3. *Il riconoscimento nel presente e la concezione intersoggettiva del soggetto*

Il riconoscimento, concetto venerabile della filosofia hegeliana, è diventato una parola chiave per comprendere il nostro tempo. Il suo impiego in filosofia politica, teoria sociale, etica e psicoanalisi stimola il confronto e l'esplorazione della sua genesi e insieme della sua capacità di interpretare efficacemente il presente. Per quanto il termine non ricorra ancora nelle enciclopedie e nei manuali di filosofia nel suo significato specifico, il riconoscimento è già attivo e indispensabile per comprendere e teorizzare fenomeni sociali contemporanei e dinamiche psicoanalitiche. Il termine è stato riportato in auge dai teorici della politica e dai critici sociali per concettualizzare le lotte contemporanee sull'identità e la differenza e ricostruire su basi normative le rivendicazioni delle minoranze culturali, sessuali e sociali che, in quest'ottica, sembrano lottare proprio per il riconoscimento.

La rilevanza del riconoscimento, come categoria in grado di articolare i bisogni di quanti lottano per difendere la propria nazionalità, il proprio culto religioso e la propria identità di genere, è ormai indiscutibile. Persino conflitti tradizionalmente spiegati con il paradigma della giustizia distributiva, che ha rivestito un ruolo centrale tanto nelle filosofie morali, quanto nelle battaglie sociali dell'era fordista, sono oggi comprensibili alla luce della categoria del riconoscimento. Le lotte di classe, le rivendicazioni di uguaglianza sociale e le richieste di tutela giuridica possono essere oggi lette anche in termini di richieste di riconoscimento e pertanto la sfida che si pone per chi si voglia misurare con lo scenario dei conflitti sociali non può prescindere dal confrontarsi con questa, seppur antica, attualissima categoria.

Contemporaneamente, in psicoanalisi è andata affermandosi una nuova prospettiva – la prospettiva intersoggettiva – che, supportata da

significativi risultati in campo sperimentale, pone l'accento sulla relazione tra due soggetti, il sé e l'altro, e sottolinea il ruolo fondamentale che questa relazione ha nella formazione dell'identità personale. La natura relazionale della mente, ormai suffragata da importanti scoperte scientifiche, tanto in ambito neurologico quanto nel campo delle scienze cognitive, sembra poi offrire basi solide alle affermazioni della teoria intersoggettiva, stando alle quali noi siamo soggetti che dipendono dagli altri per sviluppare tanto le capacità più elementari quanto i processi più sofisticati.

Una scoperta come quella dei neuroni specchio è stata interpretata dagli scienziati stessi come una prova a favore dell'intersoggettività⁸ dal momento che l'esistenza di questi neuroni sarebbe inspiegabile al di fuori di una concezione che non consideri come essenziale l'apporto degli altri nella formazione e nell'attivazione delle nostre più basilari capacità. L'attivazione di capacità innate è un processo evolutivo assai diverso dall'interiorizzazione o dall'assimilazione per contatto. Essa presuppone sempre e in ogni caso la presenza di due soggetti che interagiscono e il contributo di entrambi. Ad esempio, se qualcuno non ci parlasse, non impareremmo a usare il linguaggio.

Inoltre, nel dibattito attuale, tanto in psicoanalisi che in filosofia, spesso il termine intersoggettività è considerato sinonimo di riconoscimento in quanto, laddove il primo descrive una relazione reciproca tra due soggetti, il sé e l'altro, il secondo individua la caratteristica, la qualità di tale relazione. Di fatto una relazione capace di contribuire a uno sviluppo ottimale del sé è una relazione di riconoscimento. Se quest'esperienza reciproca viene a mancare o ha luogo in una forma distorta, l'integrità personale e la capacità di entrare in relazione con gli altri è compromessa.

⁸ Nel caso della vita umana è sbagliato interpretare i neuroni specchio assumendo una prospettiva innatista o di simulazione. Negli umani i neuroni specchio codificano schemi di azioni, sono strutture geneticamente innate predisposte a ricevere l'inscrivere in essi di un sistema di rimandi di senso.

Soltanto sentendoci riconosciuti, visti e accettati dall'altro, saremo in grado di riconoscere, vedere e accettare noi stessi e gli altri intorno a noi. I miti della mente isolata, a-temporale e impermeabile all'influenza dell'altro e quello dell'individuo autonomo, puramente razionale e calcolatore stanno dunque cadendo sotto i colpi provenienti da più direzioni. La sfida filosofica al soggetto auto-centrato e auto-fondato sostenuta specialmente dalle correnti del post-strutturalismo e del decostruzionismo, la critica alla razionalità strumentale e all'individualismo metodologico nell'ambito della teoria sociale, i tentativi di scuotere l'universalismo astratto e impersonale intrapresi in filosofia morale e infine la svolta intersoggettiva in psicoanalisi sembrano indicarci un'unica strada: quella del riconoscimento, un sentiero ancora sconosciuto e ancora da praticare ma ciò nondimeno sempre più evidente.

§ 4. *Sul significato politico-morale del concetto di riconoscimento*

Di fronte al groviglio determinato da tali caotici intrecci concettuali e questioni irrisolte, oggi, secondo Honneth «è possibile procedere solo attraverso una chiarificazione categoriale del termine che non tema né di essere unilaterale né di essere escludente»⁹. Come afferma Honneth, dobbiamo tener conto che la «categoria del riconoscimento deve sempre riferirsi a un atto morale ancorato nel mondo sociale come evento quotidiano»¹⁰. Il filosofo tedesco individua quattro premesse secondo cui oggi sussiste un certo grado di consenso. Innanzitutto, si può affermare che la modalità originale di riconoscimento consiste nel significato enfatizzato nell'uso tedesco del termine: «il concetto di riconoscimento,

⁹ A. Honneth, *Anerkennung als ideologie* [Riconoscimento come ideologia, in *Capitalismo e riconoscimento* cit., p. 82].

¹⁰ Ivi, p. 190.

dunque, va sempre inteso nel senso di una attestazione di caratteristiche positive inerenti a soggetti o gruppi sociali»¹¹.

In secondo luogo, vi è un consenso generale sull'opportunità di mettere in risalto il carattere pratico del riconoscimento: un atto di riconoscimento non può esaurirsi in semplici parole o espressioni simboliche, perché solo i corrispondenti modi di comportamento possono produrre la credibilità in modo normativamente significativo per il soggetto riconosciuto. Fintantoché sono in gioco i rapporti di tipo intersoggettivo, e non dimensioni istituzionali, il riconoscimento va inteso come un certo tipo di comportamento, come una presa di posizione tradottasi in agire¹².

In terzo luogo, è necessario postulare che simili atti di riconoscimento rappresentano un fenomeno specifico nell'ambito del mondo sociale. È necessario poterli interpretare come «l'espressione di un intento *sui generis*»¹³, e non come un mero effetto collaterale di un'azione orientata ad altre finalità. Che si tratti di gesti, atti linguistici o politiche istituzionali, tali espressioni o misure rappresentano sempre atti di riconoscimento in quanto il loro scopo principale è quello di affermare l'esistenza di un'altra persona o gruppo.

Questa determinazione concettuale di base esclude, ad esempio, la definizione di atteggiamenti positivi, come forma di riconoscimento, che sono inevitabilmente accompagnati da altri interessi relazionali. Ad esempio, il fatto che una persona abbia un forte desiderio di giocare sempre a scacchi con una certa persona è, molto probabilmente, espressione di una particolare stima per le facoltà intellettuali dell'altro, ma il fine principale resta quello di giocare a scacchi insieme¹⁴.

Secondo Honneth, una quarta premessa ampiamente concordata può essere riassunta dall'affermazione secondo la quale il riconoscimento

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. Heikki Ikäheimo, *On the genus and species of recognition*, in *Inquiry*, 45, 2002, pp. 447-472; Arto Laitinen, *Interpersonal recognition. A response to value or a precondition of personhood?*, pp. 463-478.

¹³ A. Honneth, *Anerkennung als ideologie* (2015) [a cura di Barbara Carnevali, *Riconoscimento come ideologia*, in *Axel Honneth. La libertà negli altri, Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017, p. 191].

¹⁴ A. Honneth, *Grounding recognition. A Rejoinder to critical questions*, cit., p. 506.

rappresenta una famiglia di concetti articolata in diverse sottospecie. Nei comportamenti legati ai tre registri dell'amore, del rispetto giuridico e della stima sociale, per esempio, trovano espressione sfumature di volta in volta diverse, di un unico atteggiamento di fondo riconducibile al *genus* del riconoscimento¹⁵.

Secondo Honneth le quattro premesse così enunciate si limitano ad esporre sinteticamente in termini generali le modalità che oggi definiscono un uso concettuale ancora parzialmente controverso. Ricapitolando, il riconoscimento dovrebbe essere inteso come un *genus* comprendente varie forme di atteggiamenti pratici nel quale si esprime l'intenzione primaria di approvare l'esistenza dell'altro (o del gruppo). Diversamente da quel che credeva Althusser, tali atteggiamenti di convalida sono inequivocabilmente positivi, perché consentono al destinatario di identificarsi con le proprie qualità e quindi di raggiungere un maggior grado di autonomia. Lungi dall'essere una semplice ideologia, il riconoscimento costituisce un prerequisito intersoggettivo per la capacità di soddisfare autonomamente gli obiettivi della propria vita¹⁶. Esso costituisce, secondo Honneth, la premessa intersoggettiva della capacità di realizzare autonomamente i propri obiettivi esistenziali¹⁷.

§ 5. *Il riconoscimento: atto attributivo o percettivo?*

Cosa vuol dire riconoscere? Riconoscere qualcosa di nuovo, attribuire una qualità nuova a un individuo o a un gruppo di individui oppure rafforzare una qualità già presente in un soggetto o in un gruppo? Vuol dire attribuire uno status che egli prima non aveva o percepire e dar voce a uno status esistente già da prima? Queste alcune delle domande

¹⁵ A. Honneth, *The I in We. Studies in theory of recognition*, trad. di J. Ganahl, Polity Press, Cambridge 2012 p. 80.

¹⁶ Ivi, p. 81

¹⁷ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 85.

fondamentali che si sono posti Ikäheimo e Laitinen nel presentare un'analisi concettuale del termine riconoscimento con particolare riguardo all'utilizzo che ne fa Honneth. L'uno, scrive Honneth in *Grounding recognition*, «gli suggerisce di seguire il modello 'attributivo', mentre l'altro, gli raccomanda di prendere in considerazione il modello 'percettivo'»¹⁸.

*Le distinzioni concettuali offerte dai due autori finlandesi, offrono ad Honneth lo spunto, innanzitutto, per metterne in luce i punti di forza e debolezza e, in secondo luogo, spingono il filosofo tedesco a disegnare con maggior chiarezza la strada lungo la quale il concetto di riconoscimento si deve muovere*¹⁹. Di seguito, vediamo come Honneth recepisce le impostazioni di Ikäheimo e Laitinen a riguardo.

La sfida della chiarificazione è se il riconoscimento debba essere interpretato come un atto "attributivo" o come un atto "ricettivo". Come scrive Honneth in *Grounding recognition*, Laitinen preferisce utilizzare per quest'ultimo il termine «*responsive attitude*»²⁰. Dal punto di vista del filosofo tedesco per rispondere alla questione di come si debba caratterizzare in modo adeguato il caso generico del riconoscimento abbiamo due alternative: o intendiamo di fatto l'affermazione che avviene attraverso un tale atto secondo il modello di una "attribuzione", tale per cui viene sincronicamente attribuito all'altro soggetto una nuova qualità positiva; oppure intendiamo questo atto secondo il modello di una percezione (o reazione), tale per cui una qualità già presente nell'individuo viene in un certo qual modo rafforzata in modo secondario, dichiarata pubblicamente²¹.

Nel primo caso, quindi, quello che chiamiamo riconoscimento conferirebbe o annetterebbe al soggetto uno status che questi in precedenza non poteva vantare, mentre nel secondo caso il

¹⁸ A. Honneth, *Grounding recognition*, cit., p. 506.

¹⁹ *corsivo mio*.

²⁰ A. Honneth, *Grounding recognition*, cit., p. 507.

²¹ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 85.

riconoscimento verrebbe a coincidere con un certo modo di percepire uno status che l'interlocutore possedeva già a prescindere. La differenza tra queste due prospettive, secondo Honneth, si potrebbe definire anche così:

Nel primo caso il riconoscimento costituisce un'operazione produttiva, mentre nel secondo caso si riduce a un'operazione riproduttiva. Il gesto del riconoscimento genera lo status o le caratteristiche positive che ineriscono a una persona o a un gruppo sociale oppure le rispecchia in un certo modo particolare, in ogni caso molto significativo²².

La scelta tra i due modelli non è facile, in quanto «a seconda delle circostanze l'uno sembra preferibile all'altro»²³. A differenza del modello "attributivo" proposto da Ikäheimo, tramite il modello "percettivo", secondo Honneth, veniamo incontro alla nostra intuizione per cui un comportamento volto al riconoscimento deve concernere un atto motivato da ragioni pratiche: nel riconoscimento reagiamo correttamente in base alle ragioni correlate a quelle qualità valutative che presumiamo essere preliminarmente possedute, sotto diversi aspetti, dagli esseri umani. Viceversa «il modello fondato sull'idea dell'attribuzione, invece, risulta del tutto scevro da queste forme di realismo valoriale»²⁴.

In questa seconda ipotesi, che consiste semplicemente nell'attribuire capacità a una persona viene a mancare, secondo Honneth, qualunque criterio interno sulla base del quale si potrebbe giudicare della correttezza e dell'opportunità di quella attribuzione. Qui lo spazio di manovra del riconoscimento non trova alcun limite perché tutto ciò che dobbiamo considerare come status di una persona viene a realizzarsi esclusivamente attraverso un atto di attribuzione. A questo punto, secondo Honneth, una via di uscita potrebbe essere la tesi per cui la

²² A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *La libertà negli altri*, cit., p. 193.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

legittimità del riconoscimento è commisurata alla qualità normativa del processo di attuazione. Ragionando in questi termini, però, il concetto di riconoscimento «verrebbe a perdere tutte quelle implicazioni morali che lo devono rendere differenziabile da una “*labeling approach*” (teoria dell’etichettamento) sociologico»²⁵.

A prima vista le cose non sembrano andare meglio per quel che riguarda il modello “ricettivo” o della risposta. Per poter affermare che un certo tipo di riconoscimento configura una reazione corretta alle caratteristiche valutabili di una persona o di un gruppo di persone si deve presupporre l’esistenza oggettiva di valori in una forma che non è più conciliabile con la nostra consapevolezza del loro carattere di costrutti culturali.

Dal punto di vista di Honneth, Laitinen «ha ragione nell’affermare che dovremmo collocare il riconoscimento nel dominio delle ragioni, così che non venga privato del carattere di un’azione morale: è difatti solo allorché il nostro riconoscimento di un’altra persona è motivato da delle ragioni che all’occorrenza possiamo anche tentare di articolare che esso si lascia intendere come un agire giudicante, e quindi riconducibile nell’ambito, più ampio, della morale»²⁶.

Secondo Honneth il suggerimento di Laitinen, volto a designare questo tipo di ragioni come valutative risulta scontato nella misura in cui l’atto del riconoscere sembra corrispondere già di per sé a una attestazione del valore di una persona o di un gruppo: i vincoli morali ai quali sentiamo di doverci attener derivano dalle proprietà dotate di valore alle quali il riconoscimento da noi tributato conferisce un’espressione pubblica²⁷. Questa situazione cambia, secondo Honneth, quando si ammette la possibilità che tali valori rappresentino delle certezze del nostro mondo della vita, il cui carattere dipende da trasformazioni storiche:

²⁵ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 85.

²⁶ A. Honneth, *Grounding recognition*, cit., p. 507.

²⁷ Ivi, p. 508.

Le qualità assiologiche che debbono poter essere percepite dalle persone (o nei gruppi), allora non sarebbero immutabili e oggettive, ma piuttosto mutabili storicamente, diverrebbe così possibile reagirvi con il giusto comportamento volto al riconoscimento. Per poter offrire una teoria parzialmente plausibile, l'immagine qui tracciata dovrebbe tuttavia essere integrata con un elemento ulteriore: il mondo sociale della vita dovrebbe essere inteso sul tipo di una "seconda natura" attraverso cui i soggetti, imparando ad esperire gradualmente le qualità di valore delle persone, vengono socializzati. Questo processo di apprendimento dovrebbe perciò essere concepito come processo complesso attraverso il quale, insieme alla percezione delle qualità valutative verremmo ad acquisire anche quelle correlate modalità di comportamento la cui peculiarità dovrebbe consistere nell'ovvia limitazione del nostro naturale egocentrismo²⁸.

Queste considerazioni, secondo Honneth, non risolvono tuttavia le difficoltà inerenti a questo moderato realismo morale. Abbiamo visto come, secondo il filosofo tedesco, le caratteristiche valoriali ascritte a una data persona sono reali solo nell'orizzonte esperienziale di un certo specifico mondo della vita. Infatti, nota Honneth,

se i suoi membri sono stati socializzati con successo entro la sua cultura, essi percepiscono tali qualità assiologiche personali nello stesso modo in cui percepiscono i dati di fatto oggettivi del contesto sociale²⁹.

Ricompare così, anche nel quadro di questa concezione, lo spettro di un relativismo incompatibile con le finalità del concetto di riconoscimento, in quanto, secondo Honneth, i valori a cui si commisura l'adeguatezza del comportamento di riconoscimento sembra essere limitata a una data cultura. Di conseguenza, in entrambi i modelli, "attributivo" e "ricettivo", la

²⁸ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 86.

²⁹ *Ibidem*.

validità del comportamento volto al riconoscimento verrebbe a dipendere dalle datità normative delle forme di vita del momento. Secondo Honneth però, rispetto al modello della recezione tale difficoltà può essere evitata se il moderato realismo reale viene integrato da una solida concezione di progresso quale «forma riflessiva del sapere che ci orienta nel nostro mondo vitale»³⁰.

§ 6. *Analizzare il riconoscimento: Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen*

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come la recezione da parte di Honneth delle intuizioni di Ikäheimo e Laitinen lo hanno portato a scartare il modello attributivo. Il modello della “recezione” di Laitinen, invece, può essere “salvato” a condizione di venire integrato con una forte concezione di progresso. In buona sostanza ciò significa «presupporre che la mutevolezza culturale delle caratteristiche valoriali umane risponda a uno sviluppo lineare orientato in senso cronologico il cui decorso consentirebbe di fondare giudizi sulla validità sovrastorica di ciascuna successiva cultura del riconoscimento»³¹.

Tornando invece a un’analisi, per così dire, più dettagliata del termine riconoscimento, andiamo a vedere da dove son partiti i due autori finlandesi, e come pensano il riconoscimento.

Dal loro punto di vista, il termine riconoscimento viene utilizzato per indicare diversi “fenomeni”. A tal riguardo essi scrivono:

We will distinguish three phenomena, or constellations of phenomena, which are usually called recognition and which are therefore easily run together³².

³⁰ Ivi, p. 87.

³¹ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *La libertà negli altri*, cit., p. 196.

³² H. Ikäheimo – A. Laitinen, *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and cognitive attitude towards persons*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007, p. 34.

§ 7. *Identification, acknowledgement, recognition*

Nel saggio *Analizyng recognition* Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen introducono una distinzione terminologica tra *identification*, *acknowledgement* e *recognition*. Con il termine *identification* i due autori si riferiscono a tutte quelle situazioni in cui la parola riconoscimento viene utilizzata per riconoscere una caratteristica di una persona o di un oggetto. In questo senso possiamo riconoscere, cioè identificare, qualsiasi cosa (a) numericamente in quanto individuo determinato, (b) qualitativamente in quanto avente determinati tratti, (c) genericamente in quanto cade sotto un determinato genere.

Con il termine *acknowledgment* essi si riferiscono alle situazioni in cui la parola riconoscimento viene utilizzata per riconoscere entità normative. Infatti, noi riconosciamo norme, principi, regole, o pretese di validità, ragioni come buone, valori come genuini, e così via. Il riconoscimento qui è sinonimo di ammissione (*acknowledgement*). In questo senso possiamo riconoscere, cioè ammettere (*acknowledge*) entità o fatti normativi e valutativi, quali valori, norme, diritti, responsabilità, rivendicazioni, colpe, ecc.

Considerato che qualsiasi cosa può essere identificata e dato che solo le entità normative possono essere riconosciute, «c'è un senso della parola riconoscimento in cui solo le persone o le collettività possono essere riconosciute»³³. Quando immaginiamo il riconoscimento come un genere costituito dalle tre sottospecie dell'amore, del rispetto e della stima, come Honneth, seguendo Hegel, lo pensa, allora il riconoscimento non è più associabile alla semplice identificazione o all'*acknowledgement*³⁴. Secondo i due autori, infatti, c'è la convinzione in

³³ Ivi, p. 36.

³⁴ *Ibidem*.

base alla quale il riconoscimento rappresenti una specie concettuale comprendente tre sottospecie.

In *Analyzing recognition*, Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen affermano che il riconoscimento interpersonale può essere analizzato in vari modi, assumendo vari concetti, come ad esempio lo status, le azioni, le sfere istituzionali o le attitudini³⁵. I due autori finlandesi si focalizzano sulle attitudini. Dal loro punto di vista analizzare il riconoscimento in termini di atteggiamenti riconoscitivi ha diverse caratteristiche utili.

In primis, esso ci aiuta nel distinguere gli atteggiamenti di riconoscimento dai vari tipi di atteggiamenti complessi. In secondo luogo ci fornisce un modo facile di contraddistinguere la dimensione monodimensionale del riconoscimento da quella multidimensionale. In terzo luogo esso ci aiuta nel contraddistinguere gli atteggiamenti di riconoscimento dalle diverse sfere sociali e istituzionali o dai contesti in cui il riconoscimento o il misconoscimento prende piede. In quarto luogo, esso ci aiuta nel capire come il riconoscimento interpersonale è legato alle azioni. In quinto luogo, secondo i due autori, esso ci fornisce una chiara visione di come gli atteggiamenti di riconoscimento influenzano i nostri comportamenti verso noi stessi. In ultimo, ci permette di chiarire come il riconoscimento interpersonale è esattamente collegato alle diverse accezioni della parola status³⁶.

§ 8. *Atteggiamenti riconoscitivi e atteggiamenti complessi*

Partendo dal primo punto, e cioè dalla distinzione tra atteggiamenti riconoscitivi e atteggiamenti complessi, i due autori si chiedono se è sempre lecito includere nel *genus* del riconoscimento ogni atteggiamento riconoscitivo di una persona A verso B. La risposta, secondo Laitinen e

³⁵ Ivi, p. 37.

³⁶ *Ibidem*.

Ikäheimo, dipende dal fatto che si abbia in mente una concezione monologica o dialogica del riconoscimento³⁷. Secondo la concezione monologica un semplice atteggiamento riconoscitivo di A verso B è riconoscimento a prescindere dagli atteggiamenti di B verso A. Se A, ad esempio, rispetta B, questo è il caso in cui B viene riconosciuto da A.

Nella concezione dialogica, invece, il rispetto verso B nasce dal fatto che anche B ha un atteggiamento riconoscitivo verso A. Secondo la concezione dialogica, non esiste un riconoscimento unilaterale. La narrazione di Hegel relativa al rapporto servo-padrone è un esempio calzante. Nella concezione hegeliana il riconoscimento è quindi ciò che potremmo chiamare un complesso a due vie di atteggiamenti riconoscitivi. Vale la pena notare che concepire il riconoscimento lungo la concezione dialogica come un complesso a due vie di atteggiamenti riconoscitivi non equivale a concepirlo come un affare simmetrico. Se A stima B come eccellente dottore, non è B a stimare A come un eccellente dottore che rende questo un caso di riconoscimento secondo la concezione dialogica, ma piuttosto che B sta prendendo A come un riconoscitore o giudice competente per quanto riguarda le questioni rilevanti.

È solo la concezione dialogica che enfatizza l'importanza degli atteggiamenti di B, ed è solo attraverso questa che abbiamo una visione chiara di come gli atteggiamenti cognitivi degli altri possano influenzare l'atteggiamento di una persona nei confronti di se stessa. Non solo dovremmo distinguere tra gli atteggiamenti riconoscitivi e il complesso bidirezionale degli atteggiamenti, ma dovremmo anche distinguere tra i singoli atteggiamenti riconoscitivi di una singola persona nei confronti dell'altro dal complesso di atteggiamenti che quella singola persona ha nei confronti altrui.

Quindi, per esempio, la complessità degli atteggiamenti dei singoli membri della famiglia verso l'altro contengono sempre una moltitudine di

³⁷ *Ibidem.*

atteggiamenti e, riguardo agli atteggiamenti riconoscitivi, possono contenere non solo amore, ma anche rispetto e stima in diversi gradi. È perfettamente possibile, ad esempio, amare molto qualcuno, ma non tenerlo in grande considerazione, o per niente. Questo porta i due autori alla successiva distinzione.

§ 9. *Riconoscimento monodimensionale vs multidimensionale*

All'interno del riconoscimento interpersonale gli autori di *Analyzing recognition* distinguono tra concezioni monodimensionali e pluridimensionali. Secondo il riconoscimento monodimensionale è possibile attingere a un solo tipo di atteggiamento riconoscitivo. Ad esempio, il concetto di rispetto in Kant è monodimensionale. Anche se, spesso, leggendo la letteratura sul riconoscimento, è difficile comprendere se un autore parla di riconoscimento monodimensionale o multidimensionale. In aggiunta a ciò il riconoscimento può essere confuso con l'identificazione o con l'*aknowledgement*³⁸.

Secondo Laitinen e Ikäheimo il modello del riconoscimento in Axel Honneth è di stampo chiaramente multidimensionale. Come essi notano, Honneth distingue tre tipi di riconoscimento: amore, rispetto e stima. Più esattamente, l'amore, il rispetto e la stima sono, secondo i due autori, tipi di atteggiamenti riconoscitivi che sono costituenti potenziali di diversi tipi di riconoscimento. Osservando i tre tipi di atteggiamento riconoscitivo di Honneth nel modo tradizionale, possiamo comprendere l'atteggiamento riconoscitivo come un *genus* delle tre specie di amore, rispetto e stima. Qual è allora la definizione del *genus* "atteggiamento riconoscitivo"?

³⁸ Honneth scrive che in alternativa al modello hegeliano di concepire il concetto di riconoscimento è emersa una prospettiva interpretativa wittgenstiana nella quale il riconoscimento funziona come una reazione performativa alle espressioni vitali di un'altra persona. Soprattutto attraverso i testi di Stanley Cavell, che ha evitato di fare qualsiasi riferimento ad Hegel, la categoria dell' 'aknowledgement' è così penetrata nel circolo della filosofia analitica (A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 82).

Una risposta, che i due autori ritengono sia compatibile con la concezione di Honneth, è che la definizione del *genus* dell'atteggiamento riconoscitivo vuol dire considerare l'altro come "persona". Questo modo di considerare il riconoscimento ha implicazioni interessanti. Dal loro punto di vista, "*taking someone as a person, the content of which is understood and which is accepted by the other person*"³⁹ vuol dire che considerare qualcuno come una persona non è, o almeno, non è solo, identificarlo genericamente come una persona, ma riconoscerlo come una specifica persona e avere un atteggiamento riconoscitivo verso di lei.

§ 10. *Atteggiamenti riconoscitivi versus sfere sociali e istituzionali*

Secondo i due autori, l'analisi attitudinale del riconoscimento consente da un lato di tracciare una chiara distinzione tra i vari tipi di riconoscimento e, dall'altro, di distinguere le varie sfere o contesti sociali e istituzionali, in cui il riconoscimento può aver luogo. Permette altresì di pensare in modo più preciso come queste stesse sfere possano essere costituite da atteggiamenti di riconoscimento.

Quindi, ad esempio, sebbene gli atteggiamenti di amore tra individui siano certamente di importanza centrale nelle famiglie e possono anche essere considerati costitutivi di una famiglia come famiglia, gli atteggiamenti di rispetto e stima tra i membri della famiglia sono ancora lontani dall'essere importanti in quanto «la sfera delle relazioni personali è [ancora] descritta nei termini dell'affettività e dell'amore e la sua normatività non è declinata esplicitamente in termini di giustizia»⁴⁰.

Infatti, dal punto di vista dei diritti, si può persino sostenere che una famiglia cessa di esistere come famiglia se i membri della famiglia non si

³⁹ H. Ikäheimo – A. Laitinen, *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and recognitive attitude towards persons*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, cit., p. 44.

⁴⁰ S. Pierosara, *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, Orthotes Editrice, Napoli 2013, p. 57.

rispettano reciprocamente come aventi determinati diritti e responsabilità rilevanti. E, giuridicamente parlando, la famiglia è un'istituzione giuridica, la cui esistenza è presente nell'ottica di un criterio giuridico di società, o di appartenenza, di istituzioni istituzionalizzate e di decreti. La relazione tra le diverse attitudini di riconoscimento, da una parte, e le sfere istituzionali e sociali dall'altra, è, pertanto, estremamente complicata⁴¹.

§ 11. *Atteggiamenti riconoscitivi, azione e comprensione*

Concettualizzare il riconoscimento in termini di atteggiamenti può sembrare per alcuni un approccio troppo "teorico"⁴². Il riconoscimento, infatti, non è qualcosa di più pragmatico, dinamico o pratico rispetto ai semplici atteggiamenti? In primo luogo, secondo i due autori, gli "atteggiamenti" non dovrebbero essere compresi in nessuna chiave "astratta", "mentalistica" o "atomistica". Non bisogna, infatti, circoscrivere il termine "attitudine" solamente alle opinioni articolate linguisticamente, ma dobbiamo aprirlo anche alle conoscenze e presupposizioni e *probabilmente ai sentimenti*. Nel mondo incontriamo altre persone e abbiamo diversi tipi di "atteggiamenti" nei confronti degli altri: non solo comportamenti espliciti, ma anche impliciti⁴³.

In questo paragrafo i due autori cercano di analizzare in che misura gli atteggiamenti riconoscitivi hanno "a che fare" con le azioni, con le espressioni e con la comprensione. Per quanto riguarda l'azione, un caso

⁴¹ Se si leggono il linguaggio dell'amore e della giustizia in modo dicotomico, collocandoli in modo troppo rigido rispettivamente nella sfera privata e in quella pubblica, si rischia di non cogliere fino in fondo la normatività diretta all'emancipazione dalle sofferenze in vista del bene comune che può emergere da una loro interazione virtuosa. In particolare, la valorizzazione di una istanza normativa riferibile esplicitamente alla giustizia ma che germina fin dentro le relazioni affettive potrebbe offrire il punto di partenza per la costruzione di un ethos democratico della solidarietà, da far valere tanto a livello privato quanto a livello pubblico. (Silvia pierorosa, *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, cit., p. 58).

⁴² H. Ikäheimo – A. Laitinen, *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and cognitive attitude towards persons*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, cit., p. 43.

⁴³ *Ibidem*.

tipico è l'azione che viene portata a termine al fine di esprimere le proprie intenzioni o atteggiamenti verso altri. Concentrandoci sugli atteggiamenti riconoscitivi, potremmo intendere per "atto di riconoscimento" in senso lato qualsiasi atto o azione che in un modo o nell'altro sia motivato da essi. In un senso più stretto (e seguendo la tripartizione di Honneth), invece, solo le azioni che A esegue per esprimere il suo amore, rispetto o stima nei confronti di B, possono chiamarsi "riconoscimento". Laitinen e Ikäheimo sono del parere che sia importante non identificare l'immensa varietà delle azioni o pratiche sociali, in cui gli atteggiamenti di riconoscimento hanno un ruolo motivante, con gli "atti di riconoscimento" in questo senso limitato⁴⁴.

Tornando alla definizione del concetto di "riconoscimento" che i due studiosi hanno proposto nel paragrafo precedente (*"taking someone as a person, the content of which is accepted by the other person"*⁴⁵), che cosa serve a B per comprendere gli atteggiamenti di riconoscimento che A ha nei confronti di B? Ovviamente, secondo i due autori, A non deve necessariamente dire a B che, per esempio, la tiene in considerazione per qualcosa in modo che B possa essere in grado di comprendere l'atteggiamento complesso di A verso B. Più in generale, non è necessario che A in alcun modo agisca deliberatamente con l'intenzione di esprimere i suoi atteggiamenti nei confronti di B.

Comprendere pienamente qualsiasi azione di una persona implica comprendere i motivi o le motivazioni che spingono all'azione. Ad esempio perché A aiuta B, quando B ha momenti difficili nella sua vita? Naturalmente ci sono molte possibili spiegazioni, ma una possibile è che A ama B e A non ha bisogno di dirlo a B. Oppure cosa pensa B degli atteggiamenti di A nei suoi confronti, del fatto che A chiede sempre l'aiuto di B quando c'è un lavoro particolarmente difficile da fare in ufficio? Beh, forse A tiene in considerazione B per le sue abilità e i suoi risultati in

⁴⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*.

compiti simili. A, naturalmente, non deve far capire esplicitamente la sua stima nei confronti di B per i suoi contributi in ufficio in modo che B già sappia i motivi dei suoi atteggiamenti.

A volte, infatti, il fatto di esplicitare o meno un certo punto di vista potrebbe fare una grande differenza⁴⁶. Se assumiamo, sostengono i due autori, ad esempio che A e B siano colleghi e A non tenga B in stima per le sue capacità e i suoi risultati, poiché dal punto di vista di A, ciò che fa B è per lo più inutile o addirittura dannoso. Se A esplicita la mancanza di stima a B, la ragione potrebbe essere che lei, comunque, rispetta B come qualcuno che dovrebbe essere criticato e che potrebbe essere in grado di imparare dalle critiche.

Inoltre, è possibile che la critica fatta a B sia motivata dal fatto che A sinceramente si preoccupa per B e della maniera in cui gestisce la sua vita e il suo lavoro. Se A non si preoccupa di comunicare la sua mancanza di stima per B a B, ma B lo capisce ugualmente dal suo comportamento, B potrebbe persino chiedersi se A rispetta B, o se A si preoccupa di B. Il punto, secondo i due autori finlandesi, è che anche le nostre omissioni possono “comunicare” i nostri atteggiamenti: la scelta tra l’azione espressiva e l’omissione può talvolta fare la differenza⁴⁷.

Inutile dire che non siamo sempre sinceri nell’esprimere o comunicare i nostri atteggiamenti. Quello che può sembrare un atto di riconoscimento in senso stretto non è un autentico atto di riconoscimento se non vi è un sincero tentativo di comunicare i veri atteggiamenti: un “atteggiamento reverenziale” può, dunque, non essere sincero come, ad esempio, dare un riconoscimento a un lavoratore in pensione per i suoi contributi passati. Anche in questi casi B, però, potrebbe leggerci un’altra postura solo se A veramente ama, rispetta o stima B⁴⁸.

⁴⁶ Ivi, p. 45.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Secondo Laitinen e Ikäheimo un finto atto di riconoscimento in senso stretto può essere un autentico atto di riconoscimento in senso lato: A può nascondere alcuni dei suoi veri atteggiamenti nei confronti di B dietro parole “educate” perché non vuole ferire i sentimenti o l’orgoglio di B inutilmente (*Ibidem*).

Inoltre, è possibile che A abbia atteggiamenti riconoscitivi verso B, ma gli stessi non diano luogo a nessun tipo di azione che faccia capire a B le intenzioni di A. Secondo i due autori finlandesi ci sono almeno due tipi di casi come questo. Nel primo caso, l'atteggiamento riconoscitivo di A verso B ha un peso tale, nelle sue motivazioni, che potrebbero indurre A a una determinata azione, se solo A non fosse per qualche determinata ragione impossibilitato ad agire in quel determinato modo. A potrebbe essere, ad esempio, completamente paralizzato fisicamente. Nel secondo tipo, A ha atteggiamenti riconoscitivi nei confronti di B, ma questi atteggiamenti non rientrano nella metafisica di base di A, quella che potrebbe fondare i motivi della sua azione. Infatti, A potrebbe avere una motivazione più forte per agire diversamente.

Secondo i due autori, comprendere gli atteggiamenti degli altri è sempre fallibile, e possiamo trovarci facilmente in errore quando cerchiamo di comprendere gli atteggiamenti riconoscitivi degli altri nei nostri confronti: ad esempio quando interpretiamo lodi sincere come sarcasmo o sarcasmo come lode. In generale, affinché abbia luogo un autentico riconoscimento B non dovrebbe cadere in errore riguardo ai veri atteggiamenti di A nei suoi confronti, poiché in questo caso non ci sarebbe un "riconoscimento vero" ma un riconoscimento immaginato.⁴⁹

§ 12. *Sulla concezione positiva e negativa del riconoscimento: Axel Honneth e Judith Butler*

I dibattiti contemporanei sul significato del riconoscimento sono divisi da una controversia: da una parte il pensiero secondo cui le relazioni di riconoscimento sono cruciali al fine di rendere possibile il realizzarsi della libertà. Altre posizioni, invece, ritengono che simili relazioni possano impedire il realizzarsi della libertà. «Nella tradizione che va da Fichte fino

⁴⁹ Ivi, pp. 46-47.

a Hegel, Mead, Habermas e Honneth, il riconoscimento è soprattutto inteso come una condizione positiva. Nell'appropriazione di Honneth il concetto è concepito nei termini di quelle condizioni necessarie che attivano i soggetti a creare una loro identità pratica e a vivere una vita autonoma»⁵⁰.

Diversamente, al centro delle teorie negative del riconoscimento che vanno da Rousseau sino a Sartre, Althusser e Judith Butler sta l'assunzione di un irrisolvibile intreccio di relazioni di riconoscimento e relazioni di dominio, di dipendenza asimmetrica e forme di sottomissione, quindi di oppressione. Il riconoscimento non è considerato qui come qualcosa che rende possibile la libertà, ma come qualcosa che aumenta il conformismo attraverso la normalizzazione e la disciplina dell'essere umano. Secondo questo approccio noi dipendiamo dal riconoscimento e non possiamo semplicemente sbarazzarci di esso.

In questo senso, noi siamo soggetti alle costrizioni delle diverse strutture sociali, come la famiglia, lo stato e il mercato, che ci conferiscono il riconoscimento⁵¹. Come nota Butler,

un certo effetto di alienazione è il prezzo che paghiamo per le nostre capacità di accettare una posizione sociale. Solo in questa maniera possiamo agire nello spazio del riconoscibile⁵².

Secondo la "teoria negativa" del riconoscimento di Butler, l'illusione della reciprocità e della realizzazione della libertà attraverso il riconoscimento è parte di un'ideologia che contribuisce al più efficiente funzionamento dell'ordine dominante del riconoscimento; essa non fornisce una posizione critica che potrebbe essere utilizzata contro quest'ultimo, poiché il riconoscimento nasconde il fatto che noi perdiamo la nostra

⁵⁰ G.W. Bertram – Robert Celikates, *Toward a conflict theory of recognition: On the constitution of relation of recognition in conflict*, European journal of philosophy, John Wiley & Sons, Oxford 2013, p.5.

⁵¹ Ivi, p. 6.

⁵² J. Butler, *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben ware*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2001, p. 593.

libertà attraverso il riconoscimento degli altri. Quindi, secondo la Butler, noi non possiamo realizzare la nostra libertà e noi stessi a causa di ragioni strutturali. Il riconoscimento sociale, lungi dal costituire un principio di giustizia o un ideale positivo di relazione, è piuttosto per Butler un luogo di potere.

È lì che vengono prodotti i significati ed è lì che le nostre vite si vedono assegnare o negare un valore. È un luogo di decisione per il quale siamo, purtroppo, obbligati a passare in quanto dipendenti dal riconoscimento. Il prezzo che si paga per essere riconosciuti consiste, infatti, secondo Butler, nell'esserlo a spese della propria individualità e del proprio desiderio che è tanto desiderio di esistere quanto desiderio di essere assoggettato.

Per la filosofa statunitense la vita è una possibilità socialmente riconosciuta e come tale da sempre esposta al rischio del non riconoscimento e cioè della non-vita. Ecco perché la sua lotta per il riconoscimento, lungi dall'essere una battaglia strategica in difesa di particolari interessi e diritti rivendicati solo da alcune ristrette minoranze, è piuttosto una missione avente come fine quello di assicurare una possibilità di esistenza a tutti coloro non ne trovano una fra quelle prestabilite e pre-codificate sul tavolo della vita.

Judith Butler non è una teorica del riconoscimento perché lotta per il riconoscimento. In tutti i suoi lavori esplora gli elementi costitutivi dell'esperienza umana al cui centro viene posto il rapporto tra mancanza e possibilità e cioè tra il desiderio e la sua realizzazione. La questione del riconoscimento non è mai articolata in un sistema o in una teoria (come quella di Honneth), né tantomeno è elevata a norma o forma ideale della relazione in una luce fiduciosa e ottimistica. Parlare di riconoscimento per Butler significa parlare di desiderio e analizzare le modalità in cui il primo permette di descrivere le sorti del secondo. Diverse obiezioni possono essere sollevate contro questa concezione di riconoscimento. Da questo punto di vista Georg Bertram e Robin Celikates affermano:

Diverse obiezioni possono essere sollevate contro questo concetto di riconoscimento. Dal nostro punto di vista il problema più significativo è che, nella teoria della Butler, il fenomeno del conflitto rimane stranamente indefinito. Tanto per cominciare, diventa incomprendibile come sotto una condizione di completa normalizzazione si possa abilitare un agente ad entrare in conflitto. Inoltre la sua posizione sembra precludere la possibilità di distinguere tra modalità di conflitto normalizzanti e altre modalità di conflitto che consentono una più ampia riflessività, contestazione e reciproca conoscenza. Come nell'influente e omogeneizzante analisi strutturalista di Althusser, Butler concepisce il riconoscimento principalmente in termini di strutture e apparati invece che di individui e azioni. Gli altri che mi riconoscono sono prima di tutto rappresentanti di ordini stabiliti (come parenti, insegnanti, poliziotti, ecc.), la cui reazione non mostra differenze significative riguardo al loro comportamento riconoscitivo e che quindi non sono plausibilmente intesi come partecipanti a pratiche pervase dal conflitto⁵³.

Qui dal punto di vista di Bertam e Celikates la relazione di riconoscimento tende a diventare ipostatizzata, come un ordine che riesce a escludere conflitti significativi e ad estromettersi dal coinvolgimento riflessivo, critico e trasformativo degli individui.

Come scrive Celikates nell'articolo *Towards a conflict theory of recognition*, l'approccio di Butler può anche essere considerato come un tentativo di mostrare che la pretesa socio-ontologica della teoria del riconoscimento e il suo momento normativo entrano in conflitto tra loro. La completa normalizzazione connessa al riconoscimento implica che gli individui sono soggetti a norme di riconoscimento nella loro costituzione come soggetti. Di conseguenza «il riconoscimento come normalizzazione funziona in modo restrittivo. Butler può solo proporre una pratica di

⁵³ G.W. Bertram – Robert Celikates, *Toward a conflict theory of recognition: On the constitution of relation of recognition in conflict*, cit., p. 2.

‘risignificazione sovversiva’ (*subversive resignification*) come un modo per immedesimarsi con questi contesti normalizzanti»⁵⁴.

Quanto efficace o produttivo per i soggetti può essere una simile prassi?⁵⁵ Può solo svolgere il suo compito nella misura in cui i soggetti sono attrezzati per costituirsi in modi nuovi attraverso questa pratica. Essi sono equipaggiati per farlo solo se si realizzano, secondo Butler, nuove norme⁵⁶ di riconoscimento. Secondo Celikates, Butler non ha la possibilità di chiarire adeguatamente gli aspetti normativi del concetto di riconoscimento. La filosofa statunitense non riesce a fondere le richieste socio-ontologiche del concetto di riconoscimento con la sua dimensione normativa.

Come abbiamo visto all’inizio del paragrafo, per Honneth, diversamente da Butler, il riconoscimento è soprattutto inteso come una condizione positiva: agisce come principio e criterio di giustizia che ci permette tanto di stabilire quali sono le aspirazioni e le rivendicazioni normative legittime quanto di formulare criteri in grado di comprendere e giustificare la realtà sociale. Per Honneth il punto di avvio delle lotte per il riconoscimento è quello che Hegel individua nei termini di una “lesione” delle relazioni etiche e che egli traduce nei termini di spregio: «L’esperienza dello spregio è così ancorata al vissuto affettivo dei soggetti umani da dar loro la spinta motivazionale all’opposizione e al conflitto sociale, cioè a una lotta per il riconoscimento»⁵⁷. Sarebbe questo il motore affettivo che innesca il processo progressivo-teleologico delle lotte per il riconoscimento⁵⁸.

⁵⁴ Ivi, p. 7.

⁵⁵ Per Butler la lotta per il riconoscimento è una lotta per far guadagnare visibilità politica e vivibilità umana a tutte quelle realtà già esistenti e attive, che restano, ciononostante, invisibili e illeggibili a causa dell’effetto normalizzatore che non permette loro di esprimersi se non attraverso un linguaggio già dato, già forgiato sull’esclusione e l’invisibilità.

⁵⁶ Per Butler le norme hanno un carattere performativo in quanto capaci di produrre, materializzare e creare zone di senso disponibili all’identificazione solo escludendone altre. Il significato di una posizione emerge e si definisce solo in relazione all’esclusione di altre.

⁵⁷ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte* (1992) [trad. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 159].

⁵⁸ Tuttavia l’unilateralità di tale schema teleologico, che presuppone sempre uno stadio negativo iniziale da cui si innesca un processo progressivo, emerge non appena si consideri il fatto che esclude a priori la

In *Lotta per il riconoscimento*, però, l'adozione dello schema teleologico-neo-hegeliano che presuppone sempre uno sviluppo preordinato che dal negativo procede progressivamente verso il positivo mostra un tasso di arbitrarietà e di unilateralità riducendo lo spettro ermeneutico⁵⁹. Si tratta, del resto, del rilancio di una filosofia della storia neo-hegeliana in senso stretto, come emerge ove Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, scrive:

Con la provvisoria distinzione tra violenza, privazione dei diritti e umiliazione disponiamo degli strumenti concettuali utili a dare maggiore plausibilità alla tesi che esplicita lo spunto teorico dell'idea di fondo condivisa da Hegel e Mead: la forza morale che determina gli sviluppi e i progressi nella concreta vita sociale dell'uomo è quella che viene espressa da una lotta per il riconoscimento. Per dare una configurazione teorica sostenibile a un'idea così impegnativa [...], bisogna fornire la dimostrazione empirica del fatto che l'esperienza dello spregio è il punto di partenza cognitivo, ma collegato alla sfera affettiva dell'opposizione e delle rivolte collettive⁶⁰.

Honneth scrive che quando oggi ci si richiama al concetto di riconoscimento per tentare di promuovere una certa concezione dell'ordine morale della società il punto di partenza è dato quasi sempre da un'analisi fenomenologica della lesione morale. Una delle chiavi di volta di questo approccio per via negativa è l'idea che gli eventi esperiti come "ingiustizie" possono fornire una chiave di lettura per procedere a una prima spiegazione dell'intreccio tra moralità e riconoscimento⁶¹.

possibilità che alcune lotte sociali interpretabili in chiave di una lotta morale per il riconoscimento possano essere innescate da esperienze morali e politiche di carattere positivo. Viceversa sul piano storico-empirico è difficile negare che movimenti e lotte sociali e politiche non siano mai state innescate e sostenute da affetti e sentimenti positivi, per esempio della speranza. (M. Solinas, *Teleologie senza spirito?*, 2018).

⁵⁹ M. Solinas, *Teleologie senza spirito? Sui deficit della filosofia della storia di Honneth*, in G. Fazio (a cura di) *Consecutio Rerum. Patologie sociali*, Efesto, Roma 2018, p. 189.

⁶⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 169.

⁶¹ A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, in *La libertà negli altri*, cit., p. 108.

Secondo Honneth, infatti, al venir misconosciuti si associano sentimenti di reazione negativa come il risentimento, l'ira o la vergogna: essi fanno percepire all'individuo la lesione infertagli con la privazione del riconoscimento e possono fornirgli la spinta psichica per azioni volte a recuperare quest'ultimo.

Il filosofo tedesco anticipava già in articoli giovanili come *Coscienza morale e dominio di classe* (1981) il cui soggetto erano le classi subordinate, e *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale* (1985), dove invece gli stessi processi erano riferiti a tutti i soggetti sociali, come l'esperienza dell'ingiustizia non si riveli agli individui nella forma di un vissuto che contravviene principi morali positivamente formulati in precedenza o rappresentazioni ideali e particolareggianti di giustizia; bensì tramite “sentimenti di reazione negativa” che si generano nei soggetti nel momento in cui vengono violate aspettative di riconoscimento le quali, implicitamente e in maniera intuitiva, sono da essi considerate alla base dell'azione quotidiana⁶².

Sulle prime, come riassumono J.P. Deranty ed E. Renault, «essere vittima di un'ingiustizia è un sentimento piuttosto che una convinzione razionale»⁶³: solo attraverso la successiva riflessione normativa sull'ingiustizia subita quest'ultima può essere ricondotta alla violazione di principi di riconoscimento definiti, e si può quindi giungere alla formulazione di rivendicazioni normative determinate. Chiaramente può darsi che, in determinati casi, i soggetti colpiti da misconoscimento non giungano mai a consapevolezza del torto che hanno subito, o che i loro sentimenti di reazione negativa si configurino in forma tale da impedire ogni reazione pratica, o ancora, che l'ambiente sociale e culturale nel quale essi si trovano sia più o meno esplicitamente di ostacolo a quest'ultima, fino a renderne impossibile la realizzazione.

⁶² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano 2012, p. 108.

⁶³ J.P. Deranty, E. Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «*Thesis Eleven*», 2007, n. 88, p. 98.

Questo è un tema importante, rispetto al quale la teoria di Honneth è stata oggetto di varie obiezioni, che affronteremo più approfonditamente in seguito. La più probabile reazione umana a esperienze di misconoscimento è comunque secondo Honneth, quella supportata dagli studi effettuati in campo psicologico e sulla storia dei movimenti sociali, dove la lotta per il riconoscimento è posta in essere sulla base della spinta motivazionale risultante dai sentimenti di reazione negativa. Affinché esperienze individuali di misconoscimento possano dar luogo a lotte sociali, tali esperienze devono essere riflessivamente condivise da un numero di soggetti tale da poter dar vita a un movimento collettivo. La fase che precede la lotta è, solitamente, quella dell'elaborazione di una «semantica subculturale»⁶⁴ all'interno della quale le esperienze personali di delusione delle aspettative di riconoscimento possano essere concepite dai diretti interessati come vissuti negativi che accomunano una più o meno ampia cerchia di soggetti, e che sono determinati da specifiche cause sociali verso le quali indirizzare la lotta⁶⁵.

⁶⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 199.

⁶⁵ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 109.

CAPITOLO II

Il percorso verso *Lotta per il riconoscimento*

§ 1. *Dalle lotte sociali alle lotte per il riconoscimento*

Fin dagli esordi della sua attività filosofica Honneth si dedica alla riflessione sulle intuizioni morali, sul conflitto sociale e sui movimenti normativi di esso: tale ambito di ricerca, che rappresenta la base più profonda della teoria del riconoscimento, viene in prima battuta esplorato dall'autore attraverso lo studio della cultura quotidiana delle classi lavoratrici e delle loro modalità di reazione all'esperienza dell'ingiustizia. A tal proposito ricordiamo *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice* (1979), dove Honneth si focalizza sulle ricerche, di carattere sociologico, riguardanti la struttura di classe in Germania. Citiamo, ancora, *Lavoro e azione strumentale* (1980) e *Coscienza morale e dominio di classe* (1981) sempre composti nel periodo berlinese, in un orizzonte di pensiero vicino al marxismo critico, in cui assume sempre più rilevanza l'interlocuzione con Habermas.

Habermas e Marx saranno, infatti, i principali autori di riferimento di Honneth nella fase precedente a *Lotta per il riconoscimento*. Nelle riflessioni svolte da Honneth in quegli anni è, inoltre, fondamentale il richiamo ad autori come Barrington Moore, Edward Palmer Thompson, Raymond Williams, nonché al volume *The Hidden Injuries of Class* di Richard Sennet e Jonathan Cobb.

Attraverso il ricorso a Moore le prime intuizioni di Honneth sul conflitto sociale e sul riconoscimento vengono ampliate e vanno ad includere non solo la lotta di classe, ma potenzialmente ogni conflitto su basi normative e ogni soggetto sociale. Moore, infatti, con il suo concetto di “contratto sociale implicito” inserisce nelle sue ricerche anche la dimensione dell’identità individuale o collettiva dei soggetti, ed è così in grado di determinare (implicitamente) le lotte sociali come lotte per il riconoscimento. Scrive Honneth:

Barrington Moore che non a caso con il suo concetto di “contratto sociale implicito” si riallaccia all’idea di Thompson di “economia morale”, ha realizzato in questo campo un lavoro pionieristico. Le sue ricerche comparative sulle sollevazioni rivoluzionarie in Germania nel periodo compreso tra il 1848 e il 1920 sono giunte al risultato che protagoniste attive e militanti di quelle vicende sono state soprattutto le componenti delle classi lavoratrici che dalle trasformazioni socio-politiche si sentivano fortemente minacciate nella propria autocomprensione, fino ad allora riconosciuta. Moore considera il contratto sociale implicito, cioè il consenso normativo tra gruppi cooperanti di una collettività come un sistema, di regole precariamente organizzato che determina le condizioni di reciproco riconoscimento; non appena questo tacito consenso viene danneggiato da innovazioni determinatesi sul piano politico, ciò conduce quasi necessariamente anche al misconoscimento sociale dell’identità ereditata di singoli gruppi. Solo la conseguente messa in discussione della possibilità di un rispetto di sé collettivo produce, agli occhi di Moore, un’opposizione politica e rivolte sociali su basi più ampie¹.

Secondo Honneth, infatti, se questo contratto sociale implicito viene messo in discussione dall’alto, non è tanto la perdita di status economico a motivare l’opposizione pratica delle classi subordinate, quanto la

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Poposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 197.

lesione delle aspettative di riconoscimento che essi nutrivano nei confronti della società².

È a partire dal 1983, anno in cui Honneth diventa assistente di Habermas a Francoforte, che comincia a delinearsi, in questo modo, la svolta verso l'universalizzazione delle riflessioni honnethiane sul tema del riconoscimento, come testimoniano gli scritti *Consenso morale e senso di giustizia* (1984) e *L'onore ferito* (1985). Con *La logica dell'emancipazione* (1989), infine, Honneth tira le somme del suo rapporto con l'opera di Marx, iniziato sotto presupposti diversi, più di dieci anni prima.

Alla riflessione sui testi di Barrington Moore, Honneth dedica, nel 1984, uno scritto dal titolo *Consenso morale e senso di ingiustizia*³. L'aspetto che in esso viene maggiormente evidenziato è quello relativo all'«analisi, di portata universale, delle relazioni morali interne alla società»⁴ condotta da Barrington Moore attraverso i concetti di “contratto sociale implicito” e “senso di ingiustizia”. La sfida che Honneth si pone a questo punto del suo itinerario teorico consiste nell'indagare empiricamente se sia presente negli esseri umani un substrato di aspettative e bisogni morali conosciuti a livello intuitivo, ai quali la teoria normativa possa ancorare le sue prescrizioni in maniera più concreta di quanto permesso da concezioni quasi trascendentali.

Solo partendo dalla comprensione di cosa viene percepito come ingiusto dagli stessi soggetti sociali, infatti, la teoria potrà elaborare strumenti concettuali in grado di portare alla luce l'ingiustizia subita e prefigurare soluzioni emancipatorie. Inizia, quindi, per Honneth, l'indagine sulle forme della moralità quotidiana: inizialmente in riferimento alle classi lavoratrici, in cui essa, visto il carattere «informale» degli stili espressivi di queste ultime, appare in maniera più chiara e immediata; poi, come

² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 109.

³ A. Honneth, *Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung «Ungerechtigkeit»*, in *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm*, Altmannach, Frankfurt a. M. (1984), pp. 108-114 [trad. it. *Consensus morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»* (1984), in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011, pp. 111-120].

⁴ Ivi, p. 113.

vedremo, egli giungerà a generalizzare e universalizzare i risultati così raggiunti, attraverso il richiamo agli studi di Barrington Moore, fino ad affermare l'esistenza di un bisogno di riconoscimento antropologicamente determinato.

§ 2. *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice* (1979)

In questo scritto del 1979 Honneth propone una spiegazione oggettiva/soggettiva della socializzazione dei membri delle classi operaie. Qui Honneth mette in luce la capacità delle classi lavoratrici di dar vita a una specifica "cultura di classe" in cui esse coltivano positivamente un proprio senso di appartenenza, un proprio orizzonte valoriale, e in cui mettono in atto specifici stili di espressione, di comportamento e di gestione dei problemi morali. A tal proposito egli scrive che

le strutture di personalità determinate in base alla cultura di classe si conservano nell'autocomprensione biografica dei soggetti e orientano in questo modo, oggettivamente, la realizzazione individuale delle loro storie di vita. Il presupposto centrale di un simile concetto risiede nell'assunzione che le forme di vita culturali delle classi sociali, ancora oggi, tramandano specifici modelli di autoaffermazione personale. I luoghi sociali del trasmettersi di tali modelli culturali collettivi cambiano in base alla classe sociale: per quanto riguarda la classe lavoratrice, si può supporre che essa conservi i propri modelli di sviluppo della personalità non nei media riflessivi della produzione letteraria o estetica, bensì direttamente in modalità di comportamento espressive e interazionali, dotate di significato simbolico⁵.

⁵ A. Honneth – B. Mahnkopf – R. Paris, *Zur latenten biographie von arbeiterjugendlichen*, in *Soziologische analysen. Referate aus den veranstaltungen der sektionen der deutschen gesellschaft für sozialelogie un der ad-hoc-gruppen beim 19. Deutschen soziologentag*, a cura di Rainer Mackensen e Felizitas Sagebiel, TUB-Dokumentation, Berlin 1979, pp. 930-939 [a cura di E. Piromalli, *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesi, Milano 2011, p. 36].

Se pensiamo ad esempio al repertorio di comportamenti sviluppati nella classe lavoratrice possiamo riferirci, spiega Honneth, a tutte quelle forme culturali di opposizione e resistenza (chiaramente di efficacia limitata). A tal proposito, il filosofo tedesco parla dei comportamenti “difensivi” dove vengono messi in atto atteggiamenti di «solidarietà interna e opposizione verso l'esterno»⁶ e dei comportamenti “informali”, come l'umorismo spontaneo o l'intelligenza pratica, messi in atto a causa della predominanza del sistema culturale egemone che impone norme rigide.

Qui la tesi di Honneth è che «le modalità di autoaffermazione tramandate nella cultura delle classi lavoratrici, relative alla “difensività”, all’“informalità” e alla “virilità”, esercitano un influsso anche nell'autodefinizione biografica dei giovani di tali classi, al punto da strutturare preliminarmente, con razionalità, il significato delle loro azioni»⁷. Possiamo qui comprendere come le “azioni di conflitto normativo” portate avanti dai soggetti non prendano origine da coerenti e dettagliate prefigurazioni in positivo di una futura società più giusta, o da idee morali formalizzate, bensì scaturiscano da contenuti intuitivamente presenti nelle convinzioni degli individui, contenuti che vengono alla luce in forma più chiara nel preciso momento in cui tali soggetti si trovano confrontati da un vissuto che nega le loro intuizioni di giustizia.

Si tratta quindi di atti di carattere reattivo; ancorati, però, in strutture di moralità intuitivamente condivise, che, una volta portate allo scoperto per effetto di esperienze di ingiustizia, possono essere collettivamente messe a tema e rielaborate in ambito culturale.

Se tale cultura di classe inevitabilmente orienta e condiziona i singoli percorsi di vita, Honneth mette in luce anche la possibilità dei singoli individui di modificare i contenuti da essa tramandati, di rielaborarli o di prenderne le distanze. Se da una parte essa esercita un'influenza

⁶ *Ibidem.*

⁷ Ivi, p. 42.

“oggettiva” sui percorsi di vita degli individui, dall’altra non meno importante è l’aspetto “soggettivo” come fonte di risposte.

§ 3. *Coscienza morale e dominio di classe* (1981)

In *Coscienza morale e dominio di classe*, proseguendo la linea di riflessione iniziata in *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, Honneth concentra particolarmente la sua attenzione sulla moralità subculturale “nascosta”, non immediatamente rilevabile, delle classi lavoratrici. Questo scritto, come altri dello stesso periodo, si articola secondo un doppio binario: da una parte, Honneth, intende fare il punto sullo stato attuale della lotta di classe, mettendo in luce come essa, contrariamente a quanto sostenuto da Habermas e da altri autorevoli esponenti della teoria critica, non possa dirsi cessata ma persista attraverso la cultura morale oppositiva preservata dalle classi lavoratrici e per mezzo di forme di lotta su piccola scala, suscettibili però di trovare una dimensione più ampia.

Dall’altra (e questo è il punto più rilevante per la nostra indagine sulla progressiva elaborazione della teoria del riconoscimento), studiando le forme di questa moralità intuitiva e le modalità di articolazione della controcultura delle classi subordinate, egli giunge a tracciare le sue prime considerazioni sul riconoscimento. Anche in questa seconda finalità di ricerca, che sembra meno legata della prima alle questioni classiche su cui la teoria critica si è interrogata, Honneth, tuttavia, porta avanti un discorso di critica interna alla teoria.

Nell’introduzione all’edizione americana di *The fragmented world of the social*, una raccolta di saggi di Honneth pubblicata negli Stati Uniti nel 1995, egli rivela la genesi delle sue prime considerazioni, espresse in *Coscienza morale e dominio di classe* e in scritti successivi, riguardanti il tema della lotta per il riconoscimento. *Coscienza morale e dominio di*

classe, spiega Honneth, ebbe tra i suoi motivi generatori le “riserve critiche”, inizialmente vaghe e poco articolate⁸, che egli nutriva rispetto alla pragmatica universale habermasiana.

La teoria di Habermas, giustificando la propria dimensione normativa attraverso il ricorso alla ricostruzione della pragmatica universale delle regole dell'intesa e dei presupposti inaggirabili dell'argomentazione, si allontana, secondo Honneth, dall'ambito dell'esperienza morale dei soggetti ed è destinata a lasciarsi sfuggire un più ampio ambito di esperienze di oppressione. Per essa, infatti, le norme sostantive possono discendere solo dalle procedure democratico discorsive, ma è fin troppo evidente che, ad oggi, mancano le condizioni sociali e culturali per una paritaria e inclusiva partecipazione di ciascuno alla deliberazione; a fare le spese di questo, trovandosi ad essere al contempo vittime di ingiustizie e impossibilitati a denunciare quest'ultime nello spazio pubblico, sono soprattutto i soggetti e i gruppi più oppressi e svantaggiati. Un siffatto cortocircuito sembra pregiudicare seriamente le finalità normative dell'etica comunicativa habermasiana; a meno di non porre alla base di quest'ultima una concezione più sostantiva di giustizia⁹. In *coscienza morale e dominio di classe* Honneth scrive:

La mia tesi è che Habermas debba semplicemente ignorare tutti quei potenziali di azione morale che potrebbero non aver raggiunto il livello di giudizi di valore articolati, ma che sono nondimeno presenti, in modo persistente, in atti di protesta collettiva culturalmente codificati o persino in semplice silenziosa “disapprovazione morale”¹⁰.

Secondo Honneth, infatti, l'etica sociale delle classi subordinate si presenta come un eterogeneo complesso di richieste formulate in

⁸ Cfr. A. Honneth, *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*, a cura di Ch. W. Wright, State University of New York Press, Albany 1995, pp. VI-XXV: XIV.

⁹ E. Piromalli, Axel Honneth, Giustizia sociale come riconoscimento, cit., p.47.

¹⁰ A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale*, in «Leviathan», IX (1981), n.3-4, pp. 556-570 [*Coscienza morale e dominio di classe*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 94].

reazione ad esperienze di ingiustizia. Mentre le forme di moralità più strutturate valutano le situazioni sociali attraverso un sistema di riferimento relativamente coerente, questa morale sociale non scritta si basa su giudizi normativi espressi in negativo. Dato che queste valutazioni in chiave negativa non sono generalizzate in un sistema di principi di giustizia affermati positivamente, Honneth propone il concetto di “coscienza dell’ingiustizia” formulato da Moore.

Si tratta di studi provenienti da un ambito orientato al marxismo critico, che si pongono quindi in fondamentale concordanza con la concezione di “storia come storia di lotte di classe” (e non dettata da dinamiche di tipo economico o sistemico) che Honneth aveva fatto propria fin dai primi anni della sua attività filosofica. L’obiettivo di Honneth, quindi, è quello di indagare sulle forme della moralità quotidiana: inizialmente in riferimento alle classi lavoratrici, in cui, visto il carattere “informale” dei loro stili espressivi, le aspettative normative e le modalità di reazione morale si mostrano in maniera più chiara e immediata. Queste forme di opposizione includono «atti di resistenza ai ritmi e ai compiti meccanici imposti dal lavoro di fabbrica organizzato secondo i principi del taylorismo: esse sono dunque, azioni pratiche tese a rivendicare, marxianamente, un’attività lavorativa non estraniata, della cui esecuzione il lavoratore possa mantenere il controllo e in cui possa esercitare il suo sapere e le sue abilità produttiva¹¹.

§ 4. *L’Onore ferito: forme quotidiane dell’esperienza morale* (1985)

Il passaggio decisivo verso l’universalizzazione delle considerazioni di Honneth sul riconoscimento lo troviamo nello scritto del 1985 *L’Onore ferito – forme quotidiane dell’esperienza morale* (1985). Qui i soggetti della lotta non sono più solo gli appartenenti alle classi lavoratrici, bensì

¹¹ A. Honneth, *Introduzione*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 16.

«tutti gli individui che necessitano di riconoscimento per le loro aspettative morali, ancora tuttavia non determinate dall'autore secondo la tripartizione delle sfere che si avrà in *Lotta per il riconoscimento*»¹².

Così le forme della moralità implicita che lo stesso Honneth aveva iniziato ad indagare in relazione alle classi subordinate, sono adesso generalizzate sino a comprendere l'esperienza normativa quotidiana di ogni soggetto: «la coscienza morale quotidiana, piuttosto che da norme di azione prescrittive, è composta in prima istanza da sensori sensibili, in grado di captare quando una norma viene violata. Essa non prescrive cosa è moralmente doveroso, bensì reagisce attraverso sentimenti negativi a violazioni di norme d'azione che conosce, nella loro forma morale, solo implicitamente»¹³.

Honneth qui non ha ancora elaborato un modello generale attraverso il quale determinare se le rivendicazioni avanzate dagli individui o gruppi siano giustificate o meno. Come egli sostiene: «sarebbe necessaria un'ermeneutica che potesse portare a consapevolezza il contenuto morale di quei sentimenti di reazione e di quelle percezioni di ingiustizia da cui la prassi sociale quotidiana è attraversata così in profondità»¹⁴. In *l'onore ferito*, per la prima volta, parla di sentimenti di reazione negativa quali la «vergogna, il senso di colpa, l'indignazione, e il risentimento»¹⁵ come sentimenti che, a differenza degli altri stati emotivi, si «distinguono per il fatto di essere legati ad un sapere implicito sulla validità delle norme d'azione»¹⁶.

Il fatto di attribuire ai sentimenti negativi una dimensione di informazione e attività cognitiva è dimostrato con chiarezza, secondo

¹² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 46.

¹³ A. Honneth, *Diskursethik und implizites gerechtigkeitskonzept*, in *Moralität und Sittlichkeit. Das problem Hegels und die diskursethik*, a cura di Wolfgang Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 183-193 [*Etica del discorso e concetto implicito di giustizia, in Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 123].

¹⁴ Ivi, p. 124.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 125.

Honneth, dal racconto di Heinrich Böll in *L'onore perduto di Katharina Blum*¹⁷.

Nel racconto come è noto, la governante Blum reagisce dapprima con silenziosa indignazione alle offese che è costretta a subire dopo aver passato la notte con un criminale; ella si lascia scivolare addosso con muto sdegno l'interrogatorio di polizia, le allusioni sessuali e le persecuzioni giornalistiche, mentre insiste con decisione nel presentare un resoconto veritiero della notte in questione. Nella misura in cui, tuttavia, Katharina Blum deve subire queste esperienze, nella misura in cui le norme che lei implicitamente sostiene riguardo al reciproco rispetto dell'autonomia individuale vengono violate, la sua indignazione iniziale si intensifica in un'ira moralmente motivata, che ella manifesta alla fine, apertamente, nell'omicidio pianificato a freddo del giornalista che la perseguita¹⁸.

Come è noto, il lettore, in questo racconto non trova scritto nulla riguardo le convinzioni morali della signora Blum eppure gli vengono comunicate egualmente nell'esposizione delle reazioni emotive di lei e del suo crescente sdegno. Prendendo le mosse dalle intuizioni morali e dal loro correlato pratico – cioè dall'espressione delle esperienze di ingiustizia non in una forma linguisticamente argomentata in base a principi astratti, bensì situata e contestualizzata, o avanzata direttamente attraverso azioni oppositive, a volte di difficile interpretazione – Honneth guadagna l'accesso a un vasto ambito di richieste morali, di situazioni di sofferenza sociale e di esperienze di ingiustizia che altrimenti resterebbero celate allo sguardo della teoria.

Bisogna anche osservare, però, che mentre già da questi primi scritti Honneth prende le distanze da approcci, come quello discorsivista, che fanno riferimento a metodi di giustificazione o di fondazione di

¹⁷ H. Böll, *L'onore perduto di Katharina Blum. Come può nascere e dove può condurre la violenza*, trad. it. Einaudi, Torino 1975.

¹⁸ A. Honneth, *Die verletzte Ehre. Zur Alltagsform moralischer erfahrungen*, in «Literaturmagazin», XVI (1985), pp. 84-90 [*L'onore ferito. Forme quotidiane dell'esperienza morale*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 126].

carattere (quasi)-trascendentale, egli, da parte sua, non dispone ancora di una soluzione al problema della valutazione delle richieste normative; in altre parole, Honneth non sa ancora, in questa fase iniziale delle sue riflessioni, dotare la propria teoria di un modello generale attraverso il quale determinare se le rivendicazioni di volta in volta avanzate da individui o gruppi sociali siano giustificate o meno.

§ 5. *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia* (1986)

In questo saggio vi è il proposito di Honneth di confrontarsi con l'etica comunicativa di Habermas al fine di sradicare la pretesa habermasiana di voler derivare le norme valoriali di un concetto di vita buona a partire dalle implicazioni discorsive dell'argomentazione morale e dell'agire comunicativo invece che di concentrarsi sugli aspetti riguardanti la giustizia. Scrive Honneth:

La mia argomentazione, al contrario, prenderà in considerazione la dimensione morale della giustizia sociale; la tesi che intendo sviluppare è volta a mostrare che l'etica del discorso richiede l'anticipazione non già di un ideale di vita, bensì di un principio di giustizia¹⁹.

Secondo Honneth, infatti, Habermas originariamente aveva cercato di intendere il concetto di situazione comunicativa ideale come "anticipazione di una forma ideale di vita". Questa formulazione poteva però ingenerare l'impressione che l'etica comunicativa fosse in grado di fornire immediatamente un criterio per la valutazione normativa di forme di vita determinate²⁰. L'etica del discorso, secondo Honneth, non contiene né l'anticipazione pratica di un mondo ideale, né l'anticipazione teorica di

¹⁹ A. Honneth, *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 129.

²⁰ *Ibidem*.

rappresentazioni di giustizia determinate; pone tuttavia alla base della deliberazione l'idea che essa debba avvenire in condizioni di eguaglianza e libertà di dominio. Secondo Honneth

la tesi secondo cui l'etica del discorso dovrebbe richiamarsi alle condizioni della sua applicazione considerandole come criteri di giustizia si riferisce proprio al livello di quella infrastruttura normativa della società: per un'etica formale del discorso, dovrebbe risultare caratterizzata da giustizia sociale solo quella società che, nelle sue strutture normative, salvaguardi i presupposti di una comunicazione libera da rapporti di dominio, e che quindi garantisca a tutti i suoi membri la possibilità di discutere, senza costrizioni e in condizioni di eguali opportunità, le norme oggetto di disaccordo²¹.

L'etica del discorso andando oltre i principi puramente formali rinvia, sostiene Honneth, «a un concetto sostantivo di giustizia ampliato in senso di teoria dell'intersoggettività»²². La situazione comunicativa ideale quindi dovrebbe rappresentare «l'anticipazione di un giusto ordine sociale da realizzarsi nella prassi e non semplicemente una presupposizione controfattuale di chi partecipa al discorso»²³. Essa dovrebbe raggiungere, attraverso procedure formali, gli scopi che si prefigge solo se vengono garantite le condizioni sostantive che in essa sono già implicite. Sono le implicazioni “negative” delle assenze di costrizioni e quelle “positive” delle eguali libertà di presa delle posizioni che rimandano a un concetto di giustizia sociale.

Le prime implicano, infatti, che ogni soggetto debba prendere parte, senza impedimenti, ad una discussione in cui si decida riguardo all'esclusione o all'inclusione di determinate questioni o istituzioni sociali dal comune impegno all'accordo consensuale. Le seconde, ovvero, l'insieme delle condizioni culturali e istituzionali che rendano possibile una

²¹ Ivi, p. 134.

²² *Ibidem*.

²³ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 48.

partecipazione paritaria alle discussioni deliberative, richiedono, sostiene Honneth, «un accesso egualitario a tutte le informazioni sociali e le possibilità di informazione personale, disponibili in una data cultura, necessaria all'affermazioni argomentata delle proprie convinzioni morali nel circolo dei partecipanti alla discussione»²⁴. Una partecipazione egualitaria ai discorsi pratici quindi, richiede una misura di riconoscimento sociale (a livello sociale corrispondente all'autostima) necessaria a presentare e a difendere le proprie posizioni.

§ 6. *La logica dell'emancipazione* (1989)

Le riflessioni sul tentativo di dare espressione pubblica alle richieste morali da parte dei soggetti, richieste intese come beni fondamentali che andrebbero assicurati a ciascuno, e quella sulla possibilità di dotarsi di beni concettuali in grado di rilevare la voce di chi non riesce a portare alla luce della sfera pubblica la coscienza dell'ingiustizia subita viene affrontata da Honneth in *La logica dell'emancipazione*²⁵.

Questo testo segna un riavvicinamento a Marx che però è, allo stesso tempo, anche un distacco: Honneth esclude definitivamente la possibilità che la teoria marxiana possa essere rinnovata mantenendosi strettamente fedele alle intenzioni e alla forma che essa aveva originariamente, ma afferma, al contempo, che alcuni aspetti di essa possono essere ripresi e conservati ad un livello più astratto. L'intuizione di Marx consistente nel comprendere la lotta di classe come una forma di conflitto normativo in cui la classe oppressa lotta per ottenere le

²⁴ A. Honneth, *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 137.

²⁵ Da notare come in questi primi testi honnetthiani non sia ancora presente una risposta teoricamente ben fondata e concreta al problema della valutazione delle richieste normative di riconoscimento. Cosa che avverrà con maggiore precisione in *Lotta per il riconoscimento* e successivamente in *Redistribuzione o riconoscimento?*.

condizioni sociali di rispetto di sé può essere rilanciata, secondo Honneth, all'interno di un più generale paradigma del riconoscimento.

Mentre le rivendicazioni sociali per ottenere riconoscimento mutano storicamente, il fatto che gli individui siano disposti a lottare per ottenere riconoscimento e (rispetto di sé) può essere considerato una costante storica come già avevano evidenziato le ricerche di Barrington Moore²⁶. Ciò costituirà la base su cui Honneth maturerà la proposta di una teoria del riconoscimento articolata attraverso tre sfere del binomio misconoscimento/riconoscimento.

§ 7. *Emozioni e disrispetto in Honneth e Moore*

Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, ciò che affascina di più Honneth è il fatto che il contratto sociale di Moore (una serie di accordi reciproci non verbalizzati), basato su un consenso fragile e sempre aperto alle possibilità di rielaborazione, implichi che alla sua origine sia posto il confronto, il conflitto tra gli attori in gioco sulla legittimità o meno del consenso perseguito. La coscienza morale quotidiana, sostiene Honneth, piuttosto che da norme di azione prescrittive, è composta in prima istanza da sensori sensibili, in grado di captare quando una norma viene violata. Essa non prescrive cosa è moralmente doveroso, bensì reagisce attraverso sentimenti negativi a violazioni di norme d'azione che conosce, nella loro forma morale, solo implicitamente²⁷.

Secondo Honneth, il più importante limite dell'analisi di Moore è il non aver preso in considerazione, come origine di resistenza e di lotta, la volontà di progettare da parte delle classi sociali un futuro migliore, ma

²⁶ A. Honneth, *Logik der Emancipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, a cura di Hans Leo Krämer e Claus Leggewie, Rotbuchverlag, Berlin 1989, pp. 86-106 [*La logica dell'emancipazione. Sull'eredità filosofica del marxismo, in Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 155].

²⁷ A. Honneth, *L'onore ferito. Forme quotidiane dell'esperienza morale*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, cit., p. 123.

l'esser rimasto a considerare le azioni di lotta collettive come rottura del contratto sociale implicito o, in altre parole, lottare per mantenere in vita un contratto sociale che si era originariamente esperito come giusto²⁸.

Dal punto di vista di Honneth ciò che Moore non prende in considerazione è l'«innovazione morale», cioè la «creatività morale»²⁹ dei gruppi. Una considerazione di tali capacità collettive, avrebbe dato, secondo Honneth, un'altra svolta alla ricerca di Moore. Tant'è vero che «le utopie di giustizia che sorgono spontaneamente sono anche in grado di segnare il modo in cui la realtà sociale è percepita, e di privare di validità morale, in un colpo solo, un consenso stabilito»³⁰.

Le riflessioni sulle forme quotidiane dell'esperienza morale, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, vengono riprese in *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale* – scritto da Honneth nel 1985. Le teorie morali comuni (nella fattispecie, il post-strutturalismo francese, sulla scorta di Nietzsche e il marxismo tradizionale) intendono la «moralità una mera sovrastruttura delle relazioni di potere»³¹ in cui i rapporti sociali sono costituiti in vista del perseguimento del proprio utile.

Ciò che accomuna queste teorie è la convinzione che i rapporti sociali siano costituiti da interazioni di soggetti che agiscono in maniera razionale rispetto allo scopo oppure da sistemi, nei confronti dei quali le forme di azione morale si presentano come alcunché di esterno ed estraneo. [...]. Le norme morali vengono allora considerate come un corpo estraneo rispetto alla quotidianità delle azioni sociali. Questo misconoscimento del ruolo della moralità all'interno del mondo della vita fa corpo con l'autocomprensione di una società nella quale i rapporti sociali vengono pensati in prima istanza secondo il modello di transazioni orientate al perseguimento di un utile³².

²⁸ Ivi, p. 118.

²⁹ Ivi, p. 120.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 121.

³² *Ibidem*.

In risposta a questi atteggiamenti utilitaristici, Honneth parla invece del “contenuto cognitivo” e della forza emancipativa già presente nelle nostre esperienze morali quotidiane.

La consapevolezza di un’ingiustizia subita è, dunque, secondo Honneth, sempre accompagnata da particolari emozioni, affetti o sensazioni. Rifiutando tutte quelle teorie morali progettate a partire dalla prospettiva fittizia di un osservatore neutrale, egli afferma che «il soggetto che si trova impegnato in una situazione concreta non può mettere in pratica una tale prestazione astrattiva»³³.

L’asserzione di Honneth, viene ulteriormente rafforzata dalla teoria delle personalità, di cui egli stesso si serve per sottolineare come «il soggetto d’azione è, in linea di principio, troppo emozionalmente coinvolto nelle situazioni che dovrebbe valutare»³⁴: è troppo coinvolto nell’azione morale stessa da poter avere coscienza della coerenza normativa dell’azione.

Inoltre, il soggetto coinvolto nell’azione solo raramente riesce a verbalizzare discorsivamente in positivo il suo sentire; semmai, è attraverso un sentimento d’ingiustizia subita che possono essere messe in luce le convinzioni e le aspettative normative. Come sostiene Honneth, richiamandosi al già citato testo di Moore: «la coscienza morale quotidiana [...] non prescrive cosa è moralmente doveroso, bensì reagisce attraverso sentimenti negativi a violazioni di norme d’azione che conosce, nella loro forma morale, solo implicitamente»³⁵. È necessaria, pertanto, un’«ermeneutica»³⁶ che porti alla luce il contenuto cognitivo e morale dei sentimenti d’ingiustizia subita.

La maniera di lavorare sul piano riflessivo al fine di far emergere quelle istanze emancipatorie di natura normativa, sorrette da determinate reazioni emotive immanenti alle esperienze di ingiustizia sociale è un

³³ Ivi, p. 123.

³⁴ Ivi, p. 122.

³⁵ Ivi, p. 123.

³⁶ Ivi, p. 124.

elemento centrale che Honneth, riprendendo Moore, dedica alla correlazione tra senso di ingiustizia e collera morale. Ed è in riferimento allo studio dei movimenti collettivi che egli elabora la sua analisi del senso di ingiustizia socialmente e quotidianamente esperito dai gruppi subordinati, anche sulla scorta del contratto sociale implicito proposto da Barrington Moore Jr. in *Injustice* (1978).

Viene qui sviluppata, sul doppio piano antropologico e soprattutto storico-sociale, l'antica idea secondo cui la giusta ira rappresenta una sorta di motore energetico che alimenta la possibilità di rispondere alle offese, e quindi di riscattarsi dalle esperienze di ingiustizia³⁷. Attraverso la ripresa di Honneth del quadro concettuale di Moore traslato in uno stampo prevalentemente filosofico-sociale, acquisterà sempre più importanza il concetto di *missachtung*, cioè di spregio, diventando centrale in *Lotta per il riconoscimento*. Qui lo spregio rappresenta lo «snodo teorico che permette di transitare dal piano emotivo individuale a quello delle lotte sociali»³⁸.

L'incipit di *Injustice*, il mastodontico lavoro di Barrington Moore, recita così:

Questo libro esamina perché così spesso le persone sopportano di essere vittime della società e perché altre volte si adirano e cercano con passione di fare qualcosa per modificare la situazione³⁹.

Moore tenderà a subordinare le emozioni negative, in particolare la collera, alla coscienza dell'ingiustizia, così come lo stesso Honneth che, sulla scorta di Moore, insiste sui sentimenti negativi ampliando però, e problematizzando a monte, le relazioni tra dimensione cognitiva ed emotiva. Proseguendo lungo questa traiettoria, in *Lotta per il*

³⁷ M. Solinas, *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, Paradigmi. Rivista di critica filosofica, n. 2-2017, Franco Angeli, p. 210.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ B. Moore, *Injustice: The social bases of obedience and revolt*. New York: Sharpe (1978) [trad di *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Ed. Comunità, Milano 1983, p. 1].

riconoscimento, l'esperienza dello spregio viene così a delinearsi come l'unica vera fonte motivazionale, saldamente ancorata alla dimensione affettiva, alla resistenza e ai conflitti sociali: sono i sentimenti negativi reattivi innescati dallo spregio a rappresentare le basi affettive propulsionali delle lotte per il riconoscimento⁴⁰.

Rispetto alla cornice teoretica di Moore, Honneth, recuperando la teoria delle emozioni proposta da Dewey, opera una modifica rispetto al rapporto tra emozioni e polo normativo: i sentimenti morali reattivi negativi quali la collera e la vergogna informerebbero il soggetto di aver subito un'ingiustizia. Rispetto alla prospettiva di Moore, secondo la quale sarebbe la percezione del senso dell'ingiustizia provato in seguito alla violazione di determinati codici morali a innescare la collera, in Honneth, invece, sono la collera e la vergogna a portare a consapevolezza il fatto di aver subito un torto.

Ricapitolando, in Honneth la serie causale che porta alla reazione sarebbe: sentimento negativo generato dallo spregio, consapevolezza dell'ingiustizia, possibilità di lotte sociali. In Moore invece la serie causale andrebbe in questa direzione: senso di ingiustizia causato dalle violazioni delle norme condivise, reazioni di collera, possibili rivolte⁴¹.

Come nota Solinas, «allorché Honneth considera poi più da vicino le correlazioni tra sfera emotiva e formazione delle lotte sociali, egli cambia prospettiva riavvicinandosi all'impostazione tradizionale di Moore, seppur ibridata alla teoria dello spregio»⁴². Ora, l'assunto della violazione delle norme implicitamente condivise viene sostituita dalla tesi secondo cui ad essere violate sono le aspettative normative di riconoscimento che si son radicate nel mondo della vita. A tal proposito Honneth sostiene: «A differenza di tutti i modelli utilitaristici, i motivi dell'opposizione e della protesta sociale si formano nel quadro di esperienze morali scaturenti

⁴⁰ M. Solinas, *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, cit., p. 214.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

dalle lesioni profonde di aspettative di riconoscimento»⁴³. Una tale affermazione necessita ancora di un ulteriore passaggio: i sentimenti di offesa possono acquisire una valenza politica quando vengono articolati in un quadro interpretativo intersoggettivo. A tal proposito, Honneth nota come

simili sentimenti di offesa possono però fungere da base motivazionale dell'opposizione collettiva solo se il soggetto riesce ad articularle in un quadro interpretativo intersoggettivo. Pertanto, la nascita di movimenti sociali dipende dall'esistenza di una semantica collettiva che consente di interpretare le esperienze personali di delusione come qualcosa da cui non è colpito soltanto l'io individuale, ma una cerchia di molti altri soggetti⁴⁴.

In questo caso allora, come nota Solinas, la serie causale adottata sarebbe: «Senso di ingiustizia determinato dalla violazione delle attese normative, reinterpretazione politica delle reazioni emotive negative individuale, possibilità di lotte sociali»⁴⁵. *Questo caso applicato alle nostre generazioni creerebbe, presumibilmente, non poche questioni. Sicuramente quando scendono in campo i sentimenti del cuore, quali le passioni e tutte le tonalità emotive che sono fuori dal campo della calcolabilità e che vengono messi in squadra con dei "piani normativi" si corre il rischio di rimanere in uno stato di tensione indeterminata. A maggior ragione, poi, se parliamo di sentimenti di reazione negativa: qui la questione si fa ancora più complessa.*

Oggi poi, «non è chiaro se e come sentimenti quali la collera morale e l'indignazione possano (ancora) svolgere un certo ruolo»⁴⁶. E anche quando viene richiamata la possibilità che attraverso la partecipazione dell'azione politica il singolo possa transitare da uno

⁴³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 191.

⁴⁴ Ivi, p. 192.

⁴⁵ Solinas, *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, cit., p. 215.

⁴⁶ *Ibidem*.

svilimento individuale ad un rapporto positivo con sé, il ruolo specifico e le forme assunte dalla vergogna sociale sono soltanto accennati. Sebbene Honneth sostenga che «l'inserimento individuale nella lotta politica restituisce una parte del perduto rispetto di sé al singolo»⁴⁷ e per molti «aspetti amplia il quadro teoretico inerente alle correlazioni tra senso di ingiustizia e reazioni emotive negate ereditato originariamente anche da Moore [...], dall'altro lo schematizza sottostimando la plasticità e la ricchezza delle emozioni»⁴⁸.

Il restringimento della sfera d'influenza dello spettro emotivo emerge con chiarezza quando si focalizza l'attenzione su quelle esperienze emotive che non possono essere interpretate come forme di una presupposta inconsapevolezza dell'ingiustizia subita, poiché gli attori stessi le interpretano come ingiustizie subite, ma che non inducono a nessuna reazione, che sia di collera o di vergogna (*le ragioni delle mancate reazioni possono essere tante, tra cui, ad esempio, la mancanza di "volontà"; dipesa chiaramente da fattori esterni quali per esempio la consapevolezza di non avere la "voce" e il "potere" di accedere alla sfera pubblica*), ma che sia soprattutto di stampo emancipatorio. Si tratta peraltro di situazioni assai diffuse nelle società contemporanee, che Moore sul piano storico interpretava facendo ricorso ai meccanismi repressivi esercitati dal sistema sociale e richiamandosi, in secondo ordine, a forme di auto-repressione⁴⁹.

Anche il giovane Honneth riprende la tesi dei meccanismi repressivi, però, poi, spinto dall'analisi del potenziale emancipatorio dei sentimenti di spregio si lascia forse condurre da uno "schema teleologico hegeliano" che esclude a priori il fatto che i movimenti sociali e politici possano nascere anche da esperienze positive. Inoltre, come abbiamo già accennato, la consapevolezza di aver subito un'ingiustizia, non

⁴⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 193.

⁴⁸ Solinas, *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, cit., p. 215.

⁴⁹ Ivi, p. 216.

innesca “automaticamente” una reazione emancipatoria individuale o collettiva. In altre parole, credo ci siano dei casi in cui tali schemi possono essere adatti e altri in cui bisognerebbe allargare l’orizzonte e valutare i diversi fattori in gioco: ampliare lo sguardo dei comportamenti umani in relazione, oltre che a un più ampio spettro emotivo, *ad altri atti come ad esempio la “volontà” (collettiva e individuale).*

Comprendere, ad esempio, come lei interagisce con le emozioni e col senso dell’ingiustizia. Chiedersi se essa riesca ad essere una guida per gli atti di coscienza nati da sentimenti negativi e possa così fungere da propulsore per le lotte per il riconoscimento. In questo senso si tratterebbe di indirizzarsi verso una volontà che non agisca semplicemente rispetto a circostanze determinate. Si tratterebbe, così, di concepire l’atto di volontà come un’apertura alla totalità e quindi sempre bisognoso di un lavoro infinito di perfezionamento.

CAPITOLO III

La struttura intersoggettiva del riconoscimento

§ 1. Premessa

Dal punto di vista di Honneth i rapporti di riconoscimento costituiscono i presupposti intersoggettivi necessari alla formazione di un'identità caratterizzata da un rapporto positivo del soggetto con sé e con gli altri. Essa è, a sua volta, condizione necessaria per l'autorealizzazione individuale di ciascuno, ossia del perseguimento, da parte di ogni individuo, del suo piano di vita. In altre parole, i rapporti intersoggettivi di riconoscimento rappresentano il mezzo attraverso il quale i soggetti possono «giungere a nuove forme di relazione positiva con se stessi»¹. A tal proposito, in *Lotta per il riconoscimento*, Honneth nota:

Il nesso che sussiste tra l'esperienza del riconoscimento e il rapporto con sé risulta dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo a rapportarsi dalla prospettiva di un altro che li approva e li incoraggia come esseri positivamente caratterizzati da determinate qualità e capacità. Le proporzioni di queste capacità e quindi il grado di positività delle relazioni con se stessi crescono con ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a se stesso come soggetto².

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 202.

² *Ibidem*.

Così, ad esempio, nell'esperienza dell'amore dove, secondo Honneth, è contenuta «l'opportunità della fiducia in sé»³, il soggetto si costituisce come uno che ha bisogno dell'altro: si “serve” di lui e impara a “guardarsi” dentro: in questo modo giunge a sapersi prima “riconoscere come persona” e, infine, vedersi “riconosciuto all'esterno”. L'idea di questa socialità del sé è prima esplicitata dal giovane Hegel e successivamente sviluppata attraverso il modello intersoggettivo di Mead.

§ 2. *L'intersoggettività prima del soggetto*

La teoria di Mead dell'emergenza del sé è, infatti, secondo Jean-Philippe Deranty, la più radicale delle teorie intersoggettivistiche: l'intersoggettività, emergendo nel processo sociale, viene prima del soggetto sia dal punto di vista genetico che concettuale⁴. In *The Mechanism of social consciousness* Mead scrive:

The self as that which can be an object to itself, is essentially a social structure, and it arises in social experiences⁵.

Questo è senza dubbio il più importante aspetto della teoria del riconoscimento di Honneth come è presentata in *Lotta per il riconoscimento*. Nel testo del 1992, infatti, la fondazione di taglio intersoggettivo di un framework filosofico-sociale incentrato sul concetto hegeliano del reciproco riconoscimento trova nella psicologia sociale di Mead un sostegno significativo.

³ *Ibidem*.

⁴ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Brill, Leiden 2009, p. 245.

⁵ G.H. Mead, *The mechanism of social consciousness*, in *selected writing*, ed. A.J. Reck, University of Chicago press (1964); cfr. in *Mind self and society from the standpoint of social behaviourist*, a cura di C.W. Morris, University Chicago press, London 1962, p. 141.

Partendo dalla ripresa della partizione hegeliana del riconoscimento nei tre stadi dell'amore, del diritto e della solidarietà, l'idea centrale all'interno del volume si sviluppa, poi, attraverso il recupero del pragmatismo meadiano. Qui, secondo Honneth, prende piede in Mead l'idea secondo cui un soggetto, inserito all'interno di relazioni normativamente regolate, giunge a farsi oggetto a se stesso e a guardarsi dalla prospettiva normativa del proprio interlocutore sino a divenire un soggetto individuato in grado di avanzare pretese di riconoscimento. Diversamente dalla lettura di *Soziales Handeln*, in *Lotta per il riconoscimento* Honneth restringe l'ambito dell'interazione all'intersoggettività, focalizzandosi sull'interazione tra i soggetti. Secondo il filosofo tedesco,

l'idea di una costituzione intersoggettiva dell'identità dell'Io si accompagna alla consapevolezza del fatto che alle esperienze coscienti dell'uomo sfugge sempre e comunque una parte di quelle forze e motivazioni che a livello psichico costituiscono il potenziale propulsivo dell'individuo⁶.

Qui Honneth vuol mettere in luce come le concezioni intersoggettivistiche non sono un limite all'autonomia individuale in quanto «esse non negano l'esistenza di una spontaneità inconscia»⁷. Piuttosto vanno concepite come una condizione di possibilità per l'autonomia personale. Secondo il filosofo tedesco, nella psicologia sociale di Mead ricorre spesso l'idea secondo cui l'intersoggettività accade prima del soggetto. Il soggetto, «trasponendosi nella prospettiva decentrata di un altro rappresentato simbolicamente, impara a guardare a se stesso e alle proprie condotte nella sua veste di partner dell'interazione»⁸. È attraverso questo iniziale decentramento che giunge poi a un'identità consapevole. Nel corso del

⁶ A. Honneth, *Autonomia decentrata*, in *La libertà negli altri*, cit., p. 221.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 222.

processo di crescita individuale, secondo Honneth, la concreta presenza degli altri che caratterizza le interazioni della prima infanzia si sublima via via in un sistema linguistico intersoggettivamente condiviso⁹.

Nel primo stadio, quello dell'amore, «che coincide con l'impiego che del concetto fa Hegel»¹⁰ e in cui Honneth utilizza, in modo deciso, la strumentazione concettuale costruita da Winnicott e poi gradualmente sviluppata dai successivi teorici delle relazioni oggettuali, «si sviluppano tutti i passaggi decisivi per lo sviluppo della capacità infantile di creare legami»¹¹. Questa teoria è venuta ad affiancarsi al modello intersoggettivistico del processo della costruzione identitaria ancorato alla psicologia sociale di George Herbert Mead. La prima ha coperto per così dire il lato lasciato scoperto da quest'ultima: quello inerente alla dimensione affettiva delle relazioni primarie.

Tale ricorso alla tradizione inaugurata da Winnicott si è, nel contempo, accompagnato a una critica piuttosto dura, seppur relativamente marginale, di Freud¹² e dell'indirizzo più ortodosso dei suoi interpreti: filone accusato per l'appunto di trascurare la dimensione intersoggettiva della costruzione del sé infantile, e di privilegiare al

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 117.

¹¹ *Ivi*, p. 123.

¹² Secondo Honneth, la teoria di Freud in base alla quale lo sviluppo psichico del bambino si compirebbe come una successione di forme organizzative del rapporto "monologico" tra pulsioni libidiche e capacità dell'Io non è adatta a far intendere l'amore come un rapporto di interazione basato sul riconoscimento. Pertanto, è necessario allargare il quadro della psicoanalisi alla dimensione delle interazioni sociali entro cui un bambino, attraverso la relazione emotiva, impara a concepirsi come un soggetto autonomo. A riprova di ciò, il filosofo tedesco, in *Lotta per il riconoscimento*, scrive che «questa conclusione venne infine confermata sul piano terapeutico dalla constatazione che un numero crescente di pazienti soffriva di malattie psichiche non più riconducibili a conflitti intrapsichici tra le componenti dell'Io e dell'Es, ma solo a disturbi interpersonali nel processo di acquisizione della propria autonomia da parte del bambino; queste forme di patologia, presenti per esempio nel caso dei sintomi borderline e narcisisti, inducevano sempre più spesso i terapeuti a ricorrere a ipotesi interpretative incompatibili con le rappresentazioni ortodosse, in quanto cercavano di attribuire un significato indipendente ai legami reciproci tra i bambini e le persone di riferimento» (Honneth 1992).

Emerge così una direzione ben precisa che permette di sfidare l'idea freudiana secondo cui l'individuo è motivato durante la sua vita esclusivamente da uno stimolo sessuale, e di guardare a studi successivi che presentano la personalità e i comportamenti in una visione più ampia e tollerante, e che mostra come la personalità si evolva nel tempo e si modifichi, almeno in parte, attraverso l'interazione sociale e l'autosviluppo.

contrario l'immagine di un bambino narcisisticamente chiuso in se stesso¹³.

§ 3. *L'amore come forma elementare di riconoscimento*

La sfera relazionale dell'amore, come forma elementare di riconoscimento intersoggettivo, dove i soggetti si muovono attraverso fasi di riconciliazione e conflitto era già presente nei primi scritti dello Hegel jense. Attraverso la ripresa del modello fichtiano del riconoscimento e la reinterpretazione della lotta sociale introdotta da Hobbes e Macchiavelli, Hegel introduce una concezione nuova della lotta sociale «sulla cui base il conflitto pratico tra i soggetti può essere inteso come un momento dinamico di carattere etico all'interno del contesto vitale della società»¹⁴. Secondo Honneth, infatti, anziché una lotta di tutti contro tutti, Hegel inizia la sua esposizione filosofica con le forme elementari del riconoscimento intersoggettivo.

Egli descrive il processo di stabilizzazione dei primi rapporti sociali come una dinamica di emancipazione dei soggetti da determinazioni naturali. Questa crescita d'individualità avviene attraverso un primo riconoscimento all'interno della famiglia: tra genitori-figli. Qui, secondo Honneth, i soggetti si riconoscono vicendevolmente come esseri che amano e che hanno bisogni affettivi. L'aspetto della personalità individuale che qui trova riconoscimento è il "sentimento pratico", cioè la dipendenza del singolo dai beni e supporti della vita. Tuttavia l'educazione che per Hegel costituisce la determinazione interna alla famiglia, è volta a dar forma alla "negatività interiore" e all'autonomia del

¹³ M. Solinas, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth, Psicoterapia e Scienze Umane*, 2015, XLIX, 2, p. 221.

¹⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 28.

bambino, cosicché il risultato deve essere l'abolizione del sentimento dell'unità¹⁵.

Secondo Honneth la soggettività e l'azione morale oggi giorno richiedono la formazione di relazioni pratiche a sé che sono costituite in e attraverso relazioni di riconoscimento attraverso tre assi dell'autoformazione. Il primo di questi assi è quello dell'amore¹⁶. Notiamo qui come, secondo Honneth, sia per lo Hegel jenese che per Mead, le interazioni pratiche con l'altro, anche nelle loro forme più elementari, contribuiscono allo sviluppo dell'individualità e sono alla base delle più complesse forme di interazioni e riconoscimento sociale. E il processo di sviluppo del sé parte proprio dalle relazioni primarie.

Non a caso Honneth nei suoi lavori più recenti e seppur da una prospettiva diversa pone al centro dell'attenzione l'importanza del riconoscimento affettivo. Nonostante l'abbandono della teoria di Winnicott¹⁷, il filosofo tedesco, facendo riferimento agli studi condotti da Daniel Stern sui bambini autistici, riprenderà la tematica del riconoscimento originario e le sue implicazioni con le relazioni primarie.

§ 4. *La prospettiva intersoggettiva di Hegel*

È attraverso il reciproco riconoscimento che nasce, si sviluppa e si consolida l'idea individuale. È questo il cuore intersoggettivista della concezione di Hegel, soprattutto negli scritti del periodo di Jena (1801-1807), ripresa da Honneth in *Lotta per il riconoscimento*. Al centro dell'analisi sono anzitutto le forme specifiche e i dinamismi peculiari della relazione che viene a costituirsi tra due o più soggetti, e non

¹⁵ Ivi, p. 29.

¹⁶ Bert van Den Brink, David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge University press, New York 2007.

¹⁷ A partire dallo scritto del 2001 *Facetten der vorsozialen Selbst*, Honneth si allontana dalla versione winnicottiana della teoria delle relazioni oggettuali a cui si richiamava in *Lotta per il riconoscimento* e si accosta ai risultati delle più aggiornate ricerche di Daniel Stern che evidenziano come il bambino già nei primi mesi di vita avrebbe un'elementare coscienza di sé.

semplicemente le caratteristiche tra due soggetti interrelati. L'elemento della reciprocità radicalizza, nel contempo, tale carattere: i due poli della relazione sono come racchiusi in un gioco di specchi.

Il soggetto percepisce, infatti, alcuni tratti (facoltà o qualità) di se stesso, e quindi procede nel processo di costruzione identitaria allorché questi tratti vengono riconosciuti come tali da una figura esterna. Una figura che deve però essere a sua volta riconosciuta dal primo soggetto, e il cui sguardo può così essere traslato all'interno della sua coscienza, o meglio della sua autocoscienza. Una volta interiorizzato lo sguardo esterno, questa modalità particolare di rapportarsi al soggetto diviene parte integrante del soggetto stesso che, pertanto, definisce e amplia la propria struttura identitaria.

È paradigmatico di tale modello hegeliano del riconoscimento il caso dell'amore: soltanto quando un soggetto viene amato, esso può percepire a sua volta se stesso come un soggetto bisognoso di amore. Da quel momento, l'amore e il desiderio del soggetto stesso non devono pertanto essere intesi come un semplice desiderio di possesso dell'altro, ma piuttosto quale desiderio che l'altro desideri e ami il soggetto. Dunque, come desiderio di essere desiderato.

Generalizzando in modo sistematico tale approccio, Honneth può trarre «l'assunto teorico in base al quale lo sviluppo dell'identità personale di un soggetto è per principio connesso al presupposto di determinate modalità di riconoscimento da parte di altri soggetti»¹⁸. In breve, la relazione interpersonale qui in gioco «dischiude reciprocamente ai soggetti comunicanti la possibilità di esperirsi nel loro partner della comunicazione come quel tipo di persona che essi a loro volta riconoscono»¹⁹.

Tuttavia, rispetto alla semplice tesi per cui la formazione dell'identità personale è necessariamente collegata all'esperienza del

¹⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 50.

¹⁹ *Ibidem*.

riconoscimento intersoggettivo, nell'approccio hegeliano viene portato alla luce come il soggetto debba riconoscere a sua volta il proprio partner: nella relazione di riconoscimento è «insito un obbligo alla reciprocità: i soggetti che si incontrano sono come costretti senza violenza a riconoscere in un determinato modo anche la loro controparte sociale. Se io non riconosco il mio partner di interazione come un determinato tipo di persona, non posso nemmeno vedermi riconosciuto nelle sue reazioni come quello stesso tipo di persona, poiché nego all'altro proprio quelle qualità e capacità nelle quali mi voglio sentire confermato da parte sua»²⁰.

Poste tali fondamenta, Honneth prosegue la sua analisi sistematica della concezione del reciproco riconoscimento del giovane Hegel articolata nei tre stadi dell'amore, del diritto e della solidarietà²¹.

Già il primo modello di riconoscimento, infatti, possiede «le condizioni 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. A tal proposito, nel testo del 1992, notiamo che dal punto di vista di Honneth, Hegel raggiunge la ferma convinzione che per la fondazione di una scienza filosofica della società fosse anzitutto necessario superare gli errori atomistici ai quali era legata l'intera tradizione del diritto naturale moderno²³.

Egli sviluppa una fertile intuizione: il tutto non è la semplice somma delle parti che lo compongono. Con ciò estende questa idea alla vita sociale, in particolare ai comportamenti degli uomini, i quali non possono essere più interpretati come azioni isolate, ma sono anch'essi interdipendenti tra loro e con le restanti forme organizzative della società.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. Solinas, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, cit., p. 226.

²² A. Honneth, *Anerkennung und mißachtung. Ein formales konzept der Sittlichkeit* [trad. di A. Ferrara, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993, p. 37].

²³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 22.

Seguendo questa scia, Hegel elabora il concetto di “totalità etica” e, nel tratteggiarne le caratteristiche, rievoca le condizioni che Platone ed Aristotele già riconoscevano alle poleis. Come Honneth spiega:

Hegel ha in mente i rapporti vigenti nelle antiche città-stato; una sensibilità ancora romantica lo induce ad ammirare in esse la condizione in virtù della quale nell’ethos pubblico i membri della comunità possono anche riconoscere un’espressione intersoggettiva delle loro rispettive particolarità²⁴.

Per Hegel, dunque, la base naturale dei rapporti umani non è più legata ad una visione atomistica che vuole il singolo soggetto semplicemente sommato, posto a fianco agli altri: una società può essere adeguatamente intesa solo se descritta come una comunità eticamente integrata di liberi cittadini. Pertanto, gli spazi condivisi, la vita pubblica, non sono da intendersi come un vincolo alla libertà soggettiva, ma sono il luogo privilegiato, dove gli interessi e le libertà di tutti trovano posto. Hegel chiarisce ancora che gli usi e i costumi rappresentano il mezzo attraverso il quale possono essere mediate le libertà singole e quelle collettive²⁵.

Essendo i rapporti umani, anche nelle forme più elementari, caratterizzati da una condivisione intersoggettiva, il vero obiettivo della filosofia sociale, secondo Hegel, deve essere quello di spiegare in che modo e attraverso quali fasi queste relazioni non atomistiche si estendono a livelli superiori di socializzazione. A tal proposito, Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, espone la teleologia metafisica di Hegel nei seguenti termini:

L’esistenza di vincoli intersoggettivi è già presupposta come una condizione quasi naturale di ogni processo di socializzazione; il processo che Hegel deve poter spiegare non è quindi rappresentato

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ *Ibidem*.

dalla genesi dei meccanismi costitutivi della comunità, ma dalla trasformazione ed estensione delle forme originarie di comunità organizzata in più ampi rapporti di interazione sociale. Anche nella risposta alla questione qui sollevata Hegel si riallaccia in un primo momento all'ontologia di Aristotele; da essa ricava l'idea secondo cui il percorso che si tratta di determinare come un processo teleologico attraverso il quale una sostanza originaria giunge progressivamente a dispiegarsi. Nello stesso tempo, però, egli sottolinea il carattere negativo, conflittuale di questo processo teleologico da far presentire l'idea di fondo che negli anni successivi verrà elaborando in sempre nuovi progetti con l'aiuto del termine riconoscimento. Hegel cerca di capire il percorso lungo il quale "la natura etica perviene al suo vero diritto" come un processo di ripetute negazioni che con il loro succedersi permettono ai rapporti etici della società di liberarsi progressivamente dalle unilateralità e dai particolarismi ancora sussistenti: è l'"esistenza delle differenze", come egli dice, a far emergere l'eticità dallo stadio naturale iniziale e a condurre infine, attraverso reintegrazioni successive di un equilibrio alterato, all'unità di universale e particolare. In positivo ciò significa che la storia dello spirito umano viene concepita come un processo di universalizzazione conflittuale di potenziali "moralì" già insiti nell'eticità naturale come alcunché di avviluppato e non spiegato; nel medesimo contesto Hegel parla del "divenire dell'eticità" come di una "progressiva soppressione del negativo, in quanto soggettività"²⁶.

Ora, la totalità etica arriva a definirsi come tale attraverso numerose negoziazioni che la porteranno ad assumere una valenza universale. Nella ricostruzione del pensiero hegeliano intrapresa da Honneth viene a questo punto segnalata la mancanza di una corretta esposizione da parte di Hegel circa le condizioni opportune affinché le varie contrattazioni rendano possibile lo sviluppo di potenziali etici volti al raggiungimento dell'universalità.

Secondo Honneth, il problema di Hegel non è rappresentato dalla genesi dei meccanismi costitutivi della comunità, ma dalla trasformazione

²⁶ Ivi, p. 25.

ed estensione delle forme originarie di comunità organizzata in più ampi rapporti di interazione sociale²⁷. Dal punto di vista di Honneth, Hegel riesce a superare questa imperfezione teorica solo quando rivaluta il concetto di riconoscimento nell'accezione fichtiana. Fichte, infatti, aveva precedentemente inteso il riconoscimento come "un'azione reciproca". Seguendo la sua impostazione, Hegel definisce il riconoscimento come un processo che si sviluppa in questo modo:

Nella misura in cui un soggetto si saprà riconosciuto in determinate capacità e qualità da parte di un altro soggetto, conciliandosi con lui per tale aspetto, conoscerà contemporaneamente anche parti della propria insostituibile identità e tornerà sempre di nuovo a contrapporsi all'altro come un individuo particolare²⁸.

Possiamo notare come, dal punto di vista di Honneth, Hegel amplia l'accezione fichtiana del riconoscimento. Infatti, egli «vede nella relazione di riconoscimento anche la presenza di un movimento interno che gli fa compiere un secondo passo oltre il modello di partenza fichtiana»²⁹. Oltre ad un'azione reciproca egli scorge un movimento interno, una tensione interna. Vedendosi riconosciuto da *alter*, *ego* acquisisce una conoscenza di sé via via maggiore nei vari stadi del processo di riconoscimento.

Ad ogni fase, però, il soggetto deve abbandonare le conoscenze circa la propria identità che ha già appreso, e fare proprie quelle più complete e profonde ottenute grazie al riconoscimento nello stadio successivo. Il filosofo non nasconde il carattere conflittuale di questo abbandono e acquisizione di consapevolezza. Dando al riconoscimento una natura dinamica, Hegel riesce a prendere chiaramente le distanze anche dal modello di lotta descritto da Hobbes.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 27.

²⁹ *Ibidem*.

La dialettica abbandono/superamento del rapporto etico già raggiunto dagli uomini e il relativo conflitto, non può essere ridotta ad una lotta per l'autoconservazione fisica, bensì si fonda su una questione etica che tende al riconoscimento più profondo dell'individualità. Non può, dunque, essere un contratto a mettere fine ad una situazione di lotta perpetua, piuttosto la lotta deve essere intesa come un mezzo morale attraverso il quale l'eticità approda ad uno stadio più maturo.

Secondo Ricoeur, la ricostruzione del tema dell'*Anerkennung*, nel modo articolato da Hegel nel periodo di Jena, è guidata dall'idea di una risposta alla sfida di Hobbes; nell'ambito di tale risposta il desiderio di essere riconosciuto viene a occupare il posto tenuto dalla paura della morte violenta nella concezione hobbesiana dello stato di natura³⁰. Nel *Sistema dell'eticità*, si può riscontrare la presenza dell'espressione riconoscimento in due momenti precisi, il primo collegato alla formalità del diritto, principalmente dello scambio, il secondo collegato alla struttura del governo del popolo sotto l'egida della giustizia³¹.

Dall'altra parte, sempre secondo Ricoeur, è plausibile assegnare il patrocinio del tema del riconoscimento all'intero saggio, nella misura in cui la persona è contemporanea al diritto, anche però nella misura in cui la libertà pubblica resta contrapposta a questo diniego negativo cui Hegel ha dedicato una sequenza distinta nella quale la libertà è associata al crimine. In tal senso il riconoscimento non è mai riproposto senza la sua ombra negativa, vale a dire al "crimine" quale diniego di riconoscimento.

Al *Sistema dell'eticità* Honneth si riferisce nel delineare sia il concetto di lotta per il riconoscimento, intesa come mezzo di evoluzione morale della società, che la struttura di base sulla quale edificerà la sua tripartizione categoriale dei rapporti di riconoscimento. Hegel prende le mosse, come è noto, da un'idea di socialità originaria di stampo aristotelico, la quale si articola in istituzioni immediate e naturali come la

³⁰ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 173.

³¹ Ivi, p. 202.

famiglia, le quali costituiscono le prime forme di riconoscimento. Affinché la soggettività umana giunga, però, al suo più completo sviluppo, le modalità riconoscitive immediate dell'eticità naturale devono dispiegarsi e differenziarsi in forme di legame intersoggettivo più estese e complesse³². Il mezzo di questa evoluzione è il conflitto, scaturente a partire da necessità ed esigenze che i soggetti stessi giungono progressivamente a sviluppare nel contesto dei rapporti etici immediati nei quali ancora si trovano.

Nel *Sistema dell'eticità* Hegel articola il riconoscimento in tre stadi; il passaggio dall'uno all'altro sancisce la transizione dall'eticità elementare – o naturale – all'eticità assoluta. L'eticità naturale, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, comprende la relazione tra genitori e figli e i rapporti contrattuali di scambio. La prima si configura come un legame affettivo in cui i componenti della famiglia si riconoscono a vicenda in quanto individui dotati di una dimensione corporea, bisognosi non solo di sostentamento materiale per la loro esistenza fisica, ma anche di cure, affetto e attenzioni emotive.

Attraverso il momento relativo all'educazione del figlio che rende questi un individuo autonomo, Hegel compie il passaggio al secondo stadio dell'eticità naturale, costituito dai rapporti contrattuali dai proprietari. Qui ognuno viene riconosciuto come persona giuridica, ovvero come singolo dotato di diritti di proprietà e di scambio. In questa fase, ancora naturale, non si dà, però, uno Stato o un'autorità sovraordinata che possa tutelare i soggetti. I rapporti nei quali i soggetti si incontrano al di fuori del loro nucleo familiare sono astratti e disincarnati, regolati da una forma di riconoscimento che non consente loro di vedersi come parti di un legame più ampio con i cittadini e le istituzioni³³.

L'insufficienza di questo livello di eticità naturale viene superata attraverso la lotta per il riconoscimento. Il momento del conflitto prende

³² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 101.

³³ Ivi, p. 102.

l'avvio dall'azione del criminale: di colui che compiendo un furto rivolge la sua singolarità di contro all'universale, alle forme di legame pratico e intersoggettivo stabilizzatesi nella società.

I primi due livelli rientrano nell'eticità elementare. Solo il conseguimento, attraverso un conflitto più impegnativo, permette la realizzazione dell'eticità assoluta. Il riferimento al "principio di particolarità" dell'individuo decreta la differenza tra l'eticità naturale e quella assoluta: i primi due momenti del processo di riconoscimento prevedono ancora un forte richiamo a tale principio; la totale emancipazione da quest'ultimo connota, invece, l'eticità assoluta.

Il raggiungimento della terza fase del processo di riconoscimento – la solidarietà – ha come forma di delitto l'offesa dell'onore. Inficiare in qualche modo l'onore di una persona vuol dire colpirla nella sua interezza, distruggere la sua autostima. Non è più minacciato, come nei casi precedenti, solo un aspetto dell'individuo, ma la sua identità completa.

Prima di arrivare ad una situazione così destabilizzante gli individui sono dovuti passare per una serie di altri conflitti che hanno permesso loro di riconoscersi reciprocamente come persone intere, a tutto tondo; e proprio perché questo delitto minaccia una così profonda presa di coscienza della propria individualità che il rischio di pregiudicare tale consapevolezza è maggiormente sentito.

In questa lotta per la difesa dell'onore Hegel intravede un'unica via d'uscita: gli uomini devono essere pronti a rischiare tutto, sopravvivenza compresa, per poter dimostrare che la loro persona è degna di riconoscimento da parte della più ampia società. Il passaggio ad una comunità estesa è il fine ultimo delle lotte che gli individui hanno sostenuto nei vari stadi del processo di riconoscimento per evolversi da singoli a "membri di un tutto".

Nei successivi capitoli del *Sistema dell'eticità*, Hegel si sofferma sull'organizzazione politica dell'eticità assoluta, aprendo la strada a

critiche di autori come Honneth che contestano al filosofo di non aver adeguatamente spiegato la funzione del delitto. Egli, infatti, lascia indeterminati i motivi specifici del delitto che danno luogo al conflitto; rimane aperta la questione delle ragioni che spingono una persona a distruggere la cornice di un rapporto esistente di riconoscimento, danneggiando o offendendo un altro soggetto nella sua identità.³⁴ Hegel, infatti, per dimostrare che il delitto può essere un'azione che conduce gli uomini ad un livello superiore di riconoscimento, avrebbe dovuto chiarire con maggior rigore la struttura interna dei delitti stessi.

Pur non abbandonando del tutto queste idee, negli scritti successivi Hegel abbraccia un nuovo progetto: quello della *Realphilosophie*, più vicino alla filosofia della coscienza, dove le lotte per riconoscimento sembrano rispondere ad un bisogno di formazione dello spirito. Benché Hegel continui a considerare i conflitti come processi tesi ad una più ampia socializzazione, solo nel *Sistema dell'eticità* egli attribuisce alla lotta anche il significato di un medium dell'individuazione, del potenziamento delle facoltà dell'io. Negli scritti successivi i conflitti sono un mezzo teso solo alla costruzione di una comunità, hanno cioè, perso la loro funzione di definizione dell'individualità.

Possiamo a questo punto notare come già da Hegel il termine riconoscimento sia portato nella vita. Fin dai suoi primi scritti il riconoscimento è ciò che struttura il sistema dell'eticità (*Sittlichkeit*), ciò che regola le relazioni fra gli individui sia nella sfera privata dell'amore che nella sfera pubblica del diritto e della comunità. Da questa prospettiva il riconoscimento è anche ciò che rende possibile l'incontro, la comunicazione e il sorgere dei rapporti umani.

Il riconoscimento, per Honneth, è già sempre un epifenomeno della persona e della relazione intersoggettiva. Esso è un prendersi cura, se vogliamo dirla con Heidegger. E non ci può essere un "sé" senza un "noi",

³⁴ A. Honnet, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 33.

giacché appunto è quest'ultimo che avvicina e allontana l'individuo dal riconoscimento. A tal proposito Hegel afferma che

secondo natura il popolo è precedente al singolo; se il singolo separato non è nulla di autonomo, esso deve, similmente alle altre parti, essere in una unità con il tutto³⁵.

Nel contesto in cui è inserita l'affermazione di Hegel, secondo Honneth, egli vuole soltanto dire che qualsiasi teoria filosofica della società deve partire non dalle azioni di soggetti isolati ma dai vincoli etici entro i quali i soggetti "già sempre" si muovono insieme; diversamente dalle teorie atomistiche della società, bisogna dunque assumere come una sorta di base naturale della socializzazione umana una condizione già sempre caratterizzata dall'esistenza di forme elementari di convivenza intersoggettiva³⁶.

§ 5. Honneth: "già sempre" in relazione

Come nota Deranty in *Beyond communication*, Honneth colloca il giovane Hegel a metà strada tra Hobbes e Aristotele. Da Hobbes Hegel prende in prestito la nozione di lotta interindividuale come costitutiva della vita sociale. Da Aristotele egli prende in prestito la nozione secondo cui «il popolo è precedente al singolo»³⁷ e il rifiuto della premessa atomistica secondo cui «l'essere del singolo viene presupposto come la prima e più alta realtà»³⁸. Il risultato, secondo Deranty, è un costrutto che diventa la

³⁵ Ivi, p. 24.

³⁶ Ivi, p. 25.

³⁷ Ivi, p. 24.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-westfälischen akademie der wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften, 1968. Trad. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in ID., *Hegel: scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), a cura di A. Negri,

pietra angolare del pensiero di Honneth, una premessa che rimane indiscussa e influenza tutti i suoi lavori successivi, inclusa la teoria del primato dell'intersoggettività³⁹.

Il rifiuto delle premesse atomistiche e il primato dell'intersoggettività si articolano secondo Deranty nel seguente passo di Honneth in cui viene posta particolare rilevanza alle due parole "già sempre"⁴⁰.

Qualsiasi teoria filosofica della società deve partire non dalle azioni di soggetti isolati ma dai vincoli etici entro i quali i soggetti "già sempre" si muovono insieme; diversamente dalle teorie atomistiche della società, bisogna dunque assumere come una sorta di base naturale della socializzazione umana una condizione già sempre caratterizzata dall'esistenza di forme elementari di convivenza intersoggettiva⁴¹.

L'intuizione più decisiva nel cuore del pensiero di Honneth, secondo Deranty, è l'incapsulamento nelle due piccole parole: "già-sempre". L'idea fondamentale è questa aristotelico-hegeliano, che l'elemento intersoggettivo è la condizione di possibilità, sia geneticamente che concettualmente, per tutte le forme di interazione non solo tra agenti sociali, ma anche per l'azione dei singoli. Non c'è più mistero per l'azione sociale e per l'integrazione sociale non appena ci si rende conto che gli individui sono sempre stati collegati tra loro attraverso la condivisione di fondamentali elementi trans-soggettivi. Il legame sociale unisce già sempre quelli che saranno individualizzati e che spesso dimenticano il terreno comune alla base della loro divisione. Pertanto, l'individuazione non è mai una pura separazione.

Per l'appunto, i fenomeni sociali patologici consistono principalmente nell'ignorare il fatto che alla radice della malattia c'è

Laterza, Bari 1971, pp. 25-160; cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 22.

³⁹ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 193.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 25.

sempre un'interdipendenza reciproca dei soggetti sociali. Come si può vedere, afferma Deranty, «la nozione di riconoscimento intesa in questo senso profondamente ontologico [...] implica [...] la nozione di condivisione o di mutualità. In questa direzione “coesistenza intersoggettiva” significa che, ci piaccia o meno, i membri della società sono sempre collegati prima di qualsiasi relazione sociale, anche la più nefasta»⁴².

Tuttavia il ragionamento posto in questi termini sembra portar con sé un problema di circolarità: il sociale che è l'oggetto da comprendere, sembra già essere considerato preesistente.

One could see a circle in this: the social, which is the object to be understood, looks to be already assumed as pre-existing. That there is no such circle, however, comes from the fact that sociality is thought of as a basic structure which can be developed and extended later in a number a way. This is the idea of an “embryonic” sociality, upon which, further, more complex processes of social integration can develop. These “initial forms of social community” are thus the condition of possibility, both conceptually and genetically, for all further differentiated stages of social life. [...] . This is a simple but absolutely determinant thought in Honneth's work, the very same that inspires Hegel in his 1802 critique of classical and empirical natural law theories: the capacity to relate socially to other human beings no longer has to be imported from outside, as the result of a rational calculus or as the consequence of practical reason. Sociality is a basic structure of the human being, so that the integration of social action, however difficult it might be, simply relies on a capacity of human beings which is in fact constitutive of them⁴³.

Dal punto di vista di Deranty la socialità che si sviluppa attraverso una coesistenza intersoggettiva è esente da problemi di circolarità in quanto essa è pensata come una struttura di base che può essere sviluppata ed

⁴² J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., pp. 193-194.

⁴³ *Ibidem*.

estesa in vari modi: “socialità embrionale” come la chiama Deranty, sulla quale possono svilupparsi ulteriori e più complessi processi di integrazione sociale.

Le forme sociali di comunità sociale sono quindi la condizione di possibilità, sia concettualmente che geneticamente, per tutte le ulteriori fasi differenziate della vita sociale. Secondo Deranty, questo è un pensiero semplice ma assolutamente determinante nel lavoro di Honneth, lo stesso che ispira Hegel nella sua critica del 1802 alle teorie del diritto naturale classico ed empirico: la capacità di relazionarsi con altri esseri umani non deve più essere importata dall'esterno, come risultato di un calcolo razionale o come conseguenza della ragione pratica. La socialità è una struttura fondamentale dell'essere umano, così che l'integrazione delle azioni sociali, per quanto difficile possa essere, si basa semplicemente su una capacità degli esseri umani che è in effetti costitutiva di essi⁴⁴.

Possiamo notare come in *Lotta per il riconoscimento* il primato dell'intersoggettività rappresenti una costante nel pensiero di Honneth. L'utilizzo degli scritti giovanili dello Hegel Jenese, e in particolar modo nella lettura del *Sistema dell'eticità* (1801/02) sembra essere presente una concezione marcatamente intersoggettivistica che, secondo l'Honneth del 1992, andrebbe poi perduta nella *Filosofia dello spirito* del 1803/04, in quella del 1805/06 e soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel declinerebbe il proprio paradigma inizialmente intersoggettivistico nei termini di una automediazione monologica della coscienza individuale: in questa involuzione teorica gli aspetti dell'eticità e del riconoscimento sarebbero progressivamente depotenziati, mentre nella *Filosofia dello spirito* Hegel sostituirebbe indebitamente il rapporto “orizzontale” tra i membri della comunità etica con quello “verticale che

⁴⁴ *Ibidem*.

Honneth concepisce come gerarchico e oppressivo, tra i singoli e l'universale rappresentato dallo Stato⁴⁵.

§ 6. *Aspirare al riconoscimento*

Se i soggetti possono vivere una buona vita solo inseriti all'interno di relazioni intersoggettive e solo qualora sia loro assicurato un contesto di reciproco riconoscimento, «ogni lotta sociale che determinerà un ampliarsi delle relazioni di riconoscimento andrà considerata nei termini di un avanzamento normativo della società nel suo complesso»⁴⁶. Volendo approfondire la questione, potremmo chiederci come stanno le cose per tutti quei soggetti che hanno un difficile accesso alla vita pubblica e che sono in "ritardo" con le richieste della società. Pensiamo ad esempio al mercato del lavoro. Sappiamo che il nostro sentire oggi ci è per lo più imposto dal nostro sistema capitalistico. Lo stesso Honneth nota come oggi i soggetti,

per potersi assicurare un successo professionale o sociale, prima soltanto sporadicamente, poi in modo sempre più massivo, si sono ritrovati a dover affrontare il compito di presentare se stessi come soggetti biograficamente flessibili, sempre pronti ai cambiamenti⁴⁷.

Anche nel caso dell'autorealizzazione, che prende forma come una legittima aspirazione, si assiste a un processo di distorsione che la impone come funzionale al sistema. In questo modo il limite e la fragilità umana vengono rimossi e demonizzati dalla sfera pubblica che, invece, con le sue dinamiche, compie pesanti incursioni nella sfera privata, costringendo l'individuo a manipolare la propria biografia e a manifestare

⁴⁵ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 101.

⁴⁶ Ivi, p. 110.

⁴⁷ A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung [Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione, in Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 39-54].

una ferma volontà di autorealizzazione perché la propria vita possa essere appetibile soprattutto dal punto di vista lavorativo.⁴⁸

Così, ad esempio, la casalinga, le cui «attività non sono mai considerate come un contributo produttivo alla riproduzione sociale»⁴⁹, in quanto i lavori domestici, secondo Honneth, non sono di fatto concepiti come lavoro⁵⁰, ha più che un problema di riconoscimento economico, una difficoltà ad entrare nel processo di interazione sociale, nella sfera pubblica. Quindi un problema nell'elaborazione delle aspettative di riconoscimento più che di richiesta di riconoscimento. La latenza di questa situazione, infatti, potrebbe generare nel soggetto una forclusione che andrebbe poi a riemergere sotto forma di malattia psichica, o meglio: di malattia sociale.

Oggi, infatti, le relazioni di riconoscimento ricevuto e donato all'interno della famiglia non sostituiscono più, come in passato, il riconoscimento negato in altre sfere. I contorni di quel fenomeno compensativo oggi sono sfumati⁵¹. Infatti, secondo Honneth, «la lotta per il riconoscimento sembra come sclerotizzarsi verso l'esterno sia nelle forme da angoscia da fallimento, sia nelle forme da rabbia fredda e impotente»⁵².

Da questo punto di vista, Honneth, in *Redistribuzione o riconoscimento?* fornisce due indicatori in base ai quali determinare più

⁴⁸ S. Pierosara, *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, cit., p. 30.

⁴⁹ A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, cit., p. 180.

⁵⁰ Ivi, p. 186.

⁵¹ Un tempo l'individuo alle prese di compensare con il tentativo di compensare i misconoscimenti ricevuti nella sfera sociale ed economica, cercava di rifugiarsi nella sfera privata e trovarsi così un surplus di riconoscimento; quest'ultimo doveva compensare, all'interno delle relazioni interpersonali, perlopiù familiari, un misconoscimento contingente o strutturale subito nella sfera economica e produttiva. Dunque, si trattava di una fuga nel privato che trovava appiglio in legami familiari saldamente codificati e simbolicamente lontani dal poter essere messi in discussione. In epoca contemporanea, i meccanismi compensativi hanno invertito la rotta: non si assiste tanto alla privatizzazione di richieste pubbliche di riconoscimento, ma piuttosto alla pubblicazione di pretese di riconoscimento privato, con il conseguente riadattamento del linguaggio politico al lessico delle emozioni, dei sentimenti e della presenza e la progressiva rinuncia, da parte dell'individuo, a richieste di riconoscimento sociale non solo simbolico, ma anche materiale, che non sia però legato a una mera presenza, come vittima, sulla scena pubblica. (S. Pierosara, *Legami privati e relazioni pubbliche*, cit., p. 108).

⁵² Ivi, p. 41.

precisamente il progresso morale della società ed evitare fenomeni di esclusione (molto più importanti di quello poc'anzi citato). Il primo indicatore relativo al riconoscimento intersoggettivo: di sempre nuove parti della persona individuale viene denominato "individualizzazione", mentre il secondo che riguarda l'ampliamento di nuovi soggetti inclusi in rapporti riconoscitivi "inclusione" sociale. È la tensione tra il grado, perfettamente stabilito, d'inclusione e individualizzazione cui le istituzioni concedono ai membri della società e gli ideali morali d'inclusione e individualizzazione che stabilisce per il bene dei membri della società e dell'autonomia individuale.

§ 7. *Datità, interesse e costante antropologica*

Nel successivo capitolo ci focalizzeremo sul processo di individualizzazione in Mead, e vedremo come la psicologia sociale di Mead, partendo da premesse naturalistiche, faccia fatica a chiarire come, attraverso l'interazione simbolica, un soggetto possa acquisire una consapevolezza normativa di sé. Qui emerge un limite dell'impostazione di Mead, su cui ha del resto richiamato l'attenzione Jürgen Habermas nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*.

Secondo Habermas, Mead colloca la comunicazione in forma di linguaggio ad uno stadio più in basso⁵³, considerando il passaggio «dall'interazione mediata gestualmente a quella mediata simbolicamente esclusivamente sotto l'aspetto della comunicazione»⁵⁴. Passa poi «di punto in bianco dall'agire mediato simbolicamente all'agire regolato normativamente»⁵⁵ e «trascura la linea che conduce ad una

⁵³ J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen handelns* [trad. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, p. 563].

⁵⁴ *Ivi*, p. 577.

⁵⁵ *Ibidem*.

comunicazione linguistica in senso proposizionale»⁵⁶. A tal proposito Habermas ci fa notare come

nel caso di grida o esclamazioni quali “fuoco!”, “attacco!”, si tratta di atti linguistici contestuali, non differenziati in senso proposizionale, nondimeno completi, che tuttavia possono essere usati soltanto in modo quasi indicativo, quasi imperativo, o quasi espressivo. Le espressioni monosillabiche vengono utilizzate con intenzione comunicativa ma, in quanto espressioni non strutturate sintatticamente, non consentono ancora nessuna differenziazione grammaticale fra modi diversi⁵⁷. Così «attacco» sta a significare un avvertimento, se ad esempio dal contesto emerge che sono comparsi inaspettatamente dei nemici; la medesima esclamazione può significare un’esortazione a contrastare l’inaspettata comparsa dei nemici; essa può esprimere altresì lo spavento per il fatto che questi nemici comparsi inaspettatamente minacciano la vita propria e quella dei congiunti prossimi ecc.⁵⁸.

La teoria di Mead è, infatti, carente sul piano del linguaggio in quanto si ferma ad una interazione simbolica, ma lo è meno per quel che riguarda l’intuizione delle modalità del processo di individualizzazione e dell’internalizzazione dell’altro. Infatti, è qui che vengono prodotte delle aspettative che, seppur non ancora normative, rappresentano un punto di partenza che ci fa comprendere come il bisogno di riconoscimento sia una costante antropologia che va oltre la storia e le età.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Mead a tal proposito, in *Mente, sé e società* scrive che «se uno avverte sollecitamente una persona che si trova in pericolo, egli stesso si trova nell’atteggiamento di mettersi in salvo anche se l’atto in sé non viene compiuto. Egli non si trova effettivamente in pericolo, ma ha in sé gli elementi particolari di tale risposta e questi elementi sono ciò che noi chiamiamo significato» (Mead 2010, p. 145). Nello spiegare la sua teoria Mead si rifà alla tendenza di gridare “Al fuoco!” quando compare del fumo in un teatro affollato. E quando la tendenza a gridare “Al fuoco!” si manifesta sia nell’individuo che negli altri individui, non si tratta, come nel caso del pappagallo, di ripetere inconsapevolmente ciò che si ascolta, ma di attivare un processo di comprensione al fine di compiere le azioni per mettersi in salvo. Queste persone, infatti, secondo Mead avranno «tutte le diverse risposte elencate davanti a sé e prepareranno ciò che si accingono a fare raccogliendo i diversi elementi e raggruppandoli nel modo richiesto dalle circostanze» (Mead 2010, p. 145). Così, per esempio, l’addetto al controllo degli impianti interviene a raccogliere questa, quella o quell’altra cosa ancora, scegliendole nell’ordine in cui esse devono essere eseguite e un individuo comune, nella misura in cui è autocosciente, fa lo stesso.

⁵⁸ J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., p. 553.

Quindi, in Mead non troviamo istanze normative, ma aspettative di riconoscimento: cioè la necessità di riconoscere gli altri in azione e completare il gesto con loro. Partendo dalla socializzazione a livello simbolico, anche in Mead, l'individualizzazione può essere vista come una richiesta di riconoscimento primaria, come un potenziale trascendentale, ma anche un potenziale normativo non nel senso stretto del termine, ma, diversamente lo si può pensare come voler essere insieme per nell'interazione.

Ricordiamo, a tal proposito, che Honneth nell'analisi del suo ormai completo modello del riconoscimento, non parte dall'analisi dei movimenti individuali, ma dall'idea di relazione, fondamento del modello intersoggettivo di Habermas e Mead: il primum non è il cosiddetto bisogno di riconoscimento, il kojéviano desiderio di desiderio con cui il singolo essere umano si apre all'altro ricercandone l'approvazione e la stima, ma un meccanismo interattivo fondato sulla reciprocità di ruoli e sul nesso tra doveri e aspettative⁵⁹.

Nel conflitto per il riconoscimento è in gioco, secondo Honneth, l'interesse più propriamente umano e sebbene non parli di un interesse, o meglio, di desiderio antropogenico⁶⁰, come invece fa Alexander Kojève, l'aspirazione al riconoscimento è senza dubbio ciò che maggiormente ci

⁵⁹ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 23.

⁶⁰ Antropogenico è il desiderio di riconoscimento secondo Alexander Kojève in quanto, letteralmente, ciò che ci genera come umani. Nella sua *Introduction à la lecture di Hegel* (A. Kojève, *Introduction à la lecture di Hegel*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996) lo studioso russo individua come cruciale nel passaggio dallo stadio del Begierde, ovvero del desiderio naturale e animale, a quello dell'autocoscienza il desiderio di riconoscimento. Tale desiderio ci caratterizza in quanto umani, segna il distacco dalla sfera meramente biologico-materiale cui, stando alla successione proposta da Hegel nella sua *Fenomenologia*, ci troviamo finché non incontriamo un'altra autocoscienza, cioè un altro essere umano. L'interpretazione che della *Fenomenologia dello spirito* fa Kojève è prettamente antropologica. L'incontro originario tra due autocoscienze, che sono disposte a intraprendere una lotta mortale soltanto per essere riconosciute dall'altra è, secondo l'autore russo, una disposizione unicamente umana dal momento che nessun altro essere vivente sarebbe capace di rischiare la vita per una dimensione simbolica, quale è quella espressa dal riconoscimento. Il bisogno del riconoscimento non può essere soddisfatto dalla natura, ma soltanto da un altro essere umano e anche per questo è così specificamente antropologico. Essere desiderosi e bisognosi di riconoscimento è pertanto un'esigenza sia antropologica che antropogenica nel senso che diventiamo umani soltanto quando siamo capaci di staccarci dalla dimensione biologica e materiale della vita per attingere a una dimensione, in certo senso, più alta che solo l'incontro con un altro essere umano come noi può rivelarci.

caratterizza: essa rappresenta una costante antropologica umana. E questo interesse è ciò che muove (immanenza) e nello stesso tempo orienta (trascendenza) l'azione umana verso un progresso che per Honneth, è sempre progresso del riconoscimento.

Essendo inoltre tale aspirazione un'aspirazione morale, tale progresso sarà a sua volta un progresso morale. Philip Kitcher parlando di progresso ha recentemente affermato: «*the concepts of progress do not have to be global*» e ha proseguito chiedendosi: «*Can the improvement of society be reduced to properties of individuals?*», cioè, il progresso sociale può essere ridotto alle caratteristiche degli individui? Secondo Kitcher,

le preoccupazioni legittime di concentrarsi sugli individui dovrebbero essere attenuate dal riconoscere che le relazioni sociali tra le persone sono importanti per la crescita umana [...] e vite meritevoli richiedono connessioni con le vite degli altri. Quindi, includendo le relazioni sociali entro quelle individuali, spero di evitare le rozze riduzioni atomistiche della società, spesso offerte da rigorosi individualisti.⁶¹

In *Lotta per il riconoscimento* la lotta della successione delle tre forme di riconoscimento corrisponde a un processo mediato dagli stadi di una lotta

⁶¹ Seminario, *Dialectics of progress. Critical theory and social change*, The New School for Social research, New York, 26/10/2017, intervento di Philip Kitcher: *Social Progress*, pp. 11-12.

Can the improvement of society be reduced to properties of individuals? Although I am no strict methodological individualist, I share the suspicion of countenancing some extra larger entity – “society” – whose improvement is constitutive of progress. Legitimate worries about focusing on individuals should be assuaged by recognizing that the social relations among people are important to human flourishing. Rousseau, Hegel, Dewey and the Frankfurt School rightly emphasize the need for community, if the lives of individual members are to go well. As I’ll propose below, worthwhile lives require connections to the lives of others. Hence, by including social relations among the properties of individual lives, I hope to avoid both the crude atomistic reductions of society, often offered by strict individualists, and the disturbing idea of a larger entity – the Nation or Das Volk? – to whose advancement the lives of individuals might be sacrificed. Besides raising concerns about individualism, my proposal to see progress in terms of the quality of lives may invite charges of irremediable vagueness. Much contemporary discussion of human progress introduces precise measures.

morale e il riconoscimento delle pretese della propria identità è sempre il risultato di una interazione intersoggettiva.

Se è vero che siamo d'accordo con il punto di vista intersoggettivo dell'Honneth di *Lotta per il riconoscimento*, che seguendo Mead evidenzia la nozione di "individualità intersoggettiva" senza tra l'altro «cadere, nella classica idea di autonomia del soggetto»⁶² vedremo, dall'altra parte, come l'accostamento riconoscimento/Mead, così come utilizzato da Honneth, pone non poche questioni⁶³.

⁶² P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 110.

⁶³ Ciò che attualmente Honneth trattiene di Mead è il modello dell'assunzione di ruoli: il *play* e il *game*. Tuttavia, l'accostamento Mead/riconoscimento è stato abbandonato. (Colloquio con Honneth presso la Columbia University di New York, fall term 2017).

CAPITOLO IV

La centralità di George Herbert Mead in *Lotta per il riconoscimento* (1992)

§ 1. Mead in “*Lotta per il riconoscimento*”

La prima esposizione articolata e sistematica del paradigma del riconoscimento di Axel Honneth è presente nel volume del 1992 *Lotta per il riconoscimento*. Mead è il principale riferimento nel libro e nella teoria sociale di quel tempo. Osservando la struttura dell'indice interna al volume balza subito all'occhio la posizione centrale di Mead. Il capitolo a lui dedicato: “*Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica di Hegel*” è significativo, in quanto, oltre a contenere «gli strumenti più appropriati per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro post metafisico»¹, rappresenta un trampolino di lancio per i successivi capitoli. A tal proposito Honneth scrive che

una teoria che getta un ponte tra la prospettiva originaria di Hegel e la situazione del pensiero attuale si trova nella psicologia sociale di George Herbert Mead, poiché i suoi scritti consentono di tradurre la teoria intersoggettivistica in un linguaggio teorico post-metafisico e possono aprire la strada al tentativo qui intrapreso².

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 89.

² Ivi, p. 87.

In *Beyond communication* Deranty³ ha sostenuto che la posizione centrale di Mead all'interno dell'opera è anche un'indicazione per i lettori che vogliono avvicinarsi al pensiero honnethiano di quel periodo: essi dovrebbero approcciarsi ai testi del filosofo tedesco tenendo sempre a mente George Herbert Mead come uno dei suoi principali referenti⁴.

Lo scopo di Honneth all'interno di *Lotta per il riconoscimento* è di scoprire la strada attraverso cui potrebbe formarsi una personalità democratica e riflessiva. Il lavoro di Mead è dunque importante poiché fornisce lo schema per una struttura dell'interazione attraverso cui si sviluppa la riflessività⁵. Ed è questa *riflessività, che emerge dalla dialettica tra il sé e l'altro interiorizzato, a produrre una forma di dialogo che, procedendo esternamente e internamente tra le istanze dialogiche del "me" e dell'"io" (per dirla con Mead), dà inizio alla critica, al conflitto.* Nella fase di *Lotta per il riconoscimento*, nota Deranty, Honneth è convinto che la psicologia sociale di Mead possa contribuire ad articolare la tesi secondo cui l'identità degli individui si sviluppa a partire da esperienze di riconoscimento intersoggettivo e l'evoluzione morale della società ha luogo attraverso lotte per il riconoscimento. A tal proposito, in *Riconoscimento e disprezzo*, Honneth nota come

già dalla trasformazione naturalistica impressa da Mead alla dottrina hegeliana del riconoscimento emerge che i diversi modelli di riconoscimento possono essere concepiti come le condizioni

³ Ricordiamo che il volume di Jean Philippe Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's philosophy*, è un testo ambizioso ed esemplare e attualmente rappresenta una delle principali fonti per comprendere appieno la teoria del riconoscimento di Honneth. Come sostiene Arto Laitinen, nella recensione al libro di Deranty:

Deranty's book aims to providing such a broader picture of Honnet's project and succeed admirably. The book is a highly recommendable companion both to *Struggle for recognition* and for Honneth's later work, such as the recently translated *The I in We: Studies in theory of recognition and Freedom's right*. Deranty's book remains the most thorough study of Honneth's work (A. Laitinen, *Journal of moral philosophy*, Leiden 2015, p. 664)

⁴ J.P., Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 240.

⁵ J. Rundell, *Imaginary turn in Critical Theory: Imagining subjects in tension*, Equinoxonline, Koninklijke, Leiden 2001, p. 64.

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 *alter* che incoraggia e approva, a rapportarsi a se stessi come esseri con determinate proprietà e capacità. L'estensione di tali qualità, e con ciò anche il grado di positività delle relazioni con se stessi, cresce con l'accedere a ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a sé come soggetto: così nell'esperienza dell'amore è contenuta la possibilità della fiducia in se stessi, nell'esperienza del riconoscimento giuridico è contenuta la possibilità del rispetto di sé, e nell'esperienza della solidarietà è contenuta la possibilità dell'autostima⁶.

L'acquisizione da parte degli individui tanto della riflessività e della consapevolezza di sé quanto degli orientamenti normativi è fatta derivare da esperienze intersoggettive: osservando la reazione degli altri soggetti alle proprie azioni, l'individuo impara a prevedere e a evocare in sé il modo in cui i suoi partner dell'interazione reagiranno a determinati comportamenti e così facendo inizia a concepire le proprie azioni dalla prospettiva internalizzata di un'altra persona.

A tal proposito, nello scritto del 1993 *Riconoscimento e disprezzo (Anerkennung un mißachtung)* Honneth afferma:

Nella dottrina del riconoscimento di Hegel, e soprattutto nella psicologia sociale di G.H. Mead [...] l'individuazione della persona è considerata come un processo nel quale il singolo può pervenire a un'identità pratica nella misura in cui abbia la possibilità di accertarsi del riconoscimento di se stesso attraverso una cerchia sempre più vasta di partner della comunicazione. Soggetti capaci di comunicare e di agire pervengono a costituirsi come individui solo se imparano a

⁶ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, cit., pp. 34-35. (La presente traduzione si basa su una prima versione parziale pubblicata in «Fenomenologia e società» nel 1991 col titolo *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*).

riferirsi a se stessi in quanto esseri a cui, dalla prospettiva di altri che approvano, appartengono a determinate qualità e capacità. Perciò i soggetti, al crescere della coscienza della loro individualità, sviluppano anche una crescente dipendenza dai rapporti di riconoscimento offerti dal mondo sociale in cui vivono⁷.

Considerato che il riferimento a Mead e in particolar modo a *Mente, sé e società* costituisce il perno per la stesura di *Lotta per il riconoscimento*, dedicheremo le pagine che seguono alla ricostruzione del pensiero dello psicologo sociale George Herbert Mead. Nello specifico, ci muoveremo all'interno di *Mente, sé e società*: soffermandoci sulle parti in cui Mead parla del processo di sviluppo del sé, cercheremo di portare alla luce quegli aspetti che più ci sembrano essere decisivi per il confronto con Honneth. Questi sono i punti che ci sembrano necessari affrontare al fine di mettere in luce i motivi (oltre a quello, espressamente affermato da Honneth nel 1992, di voler utilizzare Mead per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro teorico post-metafisico) che spinsero il "primo" Honneth a prendere così largamente in considerazione Mead tanto da farlo diventare l'asse portante per la realizzazione della sua famosa opera.

Per il momento tralascieremo i primi riferimenti a Mead da parte di Honneth, (ci riferiamo a *Social action and human nature* scritto con Joas nel 1980) giacché lo statuto teorico di quest'ultimo (qui i due autori non si dedicavano a un'elaborazione di una teoria normativa) è ben diverso da quello del paradigma del riconoscimento honnethiano nella sua forma più matura. In *Lotta per il riconoscimento* l'attenzione si focalizza sull'intersoggettività in senso stretto. Qui, infatti, la questione della materialità, nota Deranty, svanisce come presupposto nella formazione dell'identità e il «*role-taking* è messo in relazione unicamente alla dimensione linguistica»⁸.

⁷ Ivi, p. 18

⁸ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 243.

Nel 1980, all'opposto, Honneth dedicava ampio spazio al concetto d'interazione inteso come rapporto dell'uomo non solo ad altri soggetti, ma anche all'ambiente fisico e alla natura.

Ci focalizzeremo, in questa sede, sulla ripresa di Mead in *Lotta per il riconoscimento* e in seguito cercheremo di comprendere, in primis, il motivo per cui nel 2000 Honneth si discosta da Mead e, in secondo luogo, cosa potrebbe essere recuperato di una teoria che, utilizzata a scopi normativi, perde la sua direzione.

§ 2. *L'interazione in Mead: internalizzazione e riconoscimento.*

Le pagine che andremo ad analizzare presentano una lettura dell'opera di Mead: *Mind, self and society*, testo ampiamente utilizzato da Honneth per la stesura della sua *Lotta per il riconoscimento*. Prima di spostare il nostro studio sull'opera di Honneth ci sembra, dunque, necessario seguire questo percorso.

Partendo da Mead, ci sembra utile, innanzitutto, elencare quelli che sono i principali punti su cui poggia il suo pensiero.

Secondo lo psicologo sociale il sé completo si costituisce attraverso le seguenti fasi:

- a. La mente è un fenomeno sociale. L'esterno e il pubblico sono sin dall'inizio dentro la nostra sfera privata.
- b. I significati non sono nella nostra mente e il rapporto tra due soggetti non è un rapporto tra due menti solipsisticamente isolate.
- c. I significati sono nel mondo sociale e sono dati dal rapporto triadico gesto-risposta-atto.
- d. L'uomo, grazie alla voce e all'intelligenza riflessiva, è l'unico animale che riesce a usare i gesti significativi.
- e. Per utilizzare il simbolo significativo bisogna sapersi mettere dal punto di vista dell'altro.

f. Mettersi dal punto di vista dell'altro vuol dire attraversare due momenti: il "play" e il "game".

§ 3. *Le fasi dell'assunzione dei ruoli e lo sviluppo del sé*

Nella prima fase il bambino assume i ruoli delle persone che sono entrate nella sua vita. Egli comunica con se stesso imitando un comportamento di un partner concreto. «I bambini giocano a fare i genitori, a fare i maestri, personalità non ben definite che si trovano intorno a loro, che hanno influenza su di loro e dalle quali essi dipendono»⁹. Queste sono personalità che il fanciullo assume, ruoli ai quali gioca; e in questi limiti regola lo sviluppo della propria personalità. In questa fase il bambino utilizza le proprie risposte agli stimoli che egli usa per costruirsi un sé. Il tipo di risposta che egli tende a dare a questi stimoli li organizza. In questo modo, come abbiamo accennato prima, egli gioca, per esempio, a vendersi qualcosa, e lo acquista; gioca a consegnarsi un dono e a riceverlo, gioca a fare il ladro e ad arrestarsi, e così via.

Nella seconda fase, quella del *game*, il fanciullo deve avere in sé l'atteggiamento degli altri partecipanti a quel determinato gioco. Qui deve essere pronto ad assumere le parti di tutti gli altri partecipanti a un determinato gioco. Così se il bambino gioca in una squadra di *baseball*, egli deve poter assumere ogni posizione che ha relazione con la sua. Deve imparare ad assumere, in altre parole, le "regole del gioco". È qui che il fanciullo, imparando ad assumere la prospettiva dei diversi gruppi di cui fa parte, impara a riconoscere e riconoscersi, sino ad acquisire un "altro generalizzato" e quindi un sé completo.

Nella fase dell'altro generalizzato il soggetto impara ad assumere le regole della comunità di cui fa parte e che la governano *in quanto già sa riconoscersi e riconoscere*. È qui che egli si costituisce come un me,

⁹ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 213.

contrapposto all'io. È qui che il soggetto, per dirla con Mead, diviene una persona. Si è riconosciuto e ha riconosciuto.

§ 4. La struttura dell'interazione: la mente come fenomeno sociale

Il primo punto che, in questa sede, ci sembra interessante sottolineare riguarda la riflessione di Mead, in *Mente, sé e società*, dedicata alla struttura dell'interazione, in particolare quando afferma che «l'interazione umana non è un rapporto tra due menti solipsisticamente isolate, ma un fenomeno essenzialmente sociale»¹⁰. Emerge così che la mente non è un fenomeno psichico, ma nasce dal rapporto effettivo tra uomo e uomo. È qui implicito il concetto per cui, affinché un soggetto possa parlare a se stesso e riflettere, occorre prima che parli con altri uomini. Nella nostra mente, «nei nostri pensieri, ci sono gli altri, la storia e la società. L'esterno e il pubblico sono dunque, sin dall'inizio, dentro la nostra sfera privata»¹¹. Per questo un soggetto isolato non potrebbe avere coscienza di altre persone.

Allontanandosi perciò da ogni impostazione innatista Mead afferma che

il contenuto della mente è solo uno sviluppo e un prodotto dell'interazione sociale. Si tratta di uno sviluppo di enorme importanza, che porta alle complessità e alle complicazioni della società, descrivere le quali va oltre le nostre possibilità, ma all'origine esso non è nulla di più dell'assunzione dell'atteggiamento dell'altro¹².

La ricerca di Mead si sposta quindi verso un'impostazione intersoggettiva dell'interazione secondo cui i significati, trovandosi nel mondo ambiente, devono essere concepiti oggettivamente. E concepire

¹⁰ Ivi, p. 190.

¹¹ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*. Carocci, Roma 2010, p. 47.

¹² G.H., *Mead, Mente, sé e società*, cit., p. 257.

oggettivamente un significato vuol dire per Mead che esso non è dentro la nostra mente, ma è dato dalla società; e vi mente dove c'è qualcuno capace di comprendere il significato simbolico del gesto. In questo senso, il significato nasce e risiede nell'ambito della «relazione tra il gesto di un determinato organismo umano e il comportamento successivo di tale organismo in quanto indicato ad un altro organismo per mezzo di quel gesto»¹³. Riferirsi a Mead, quindi, vuol dire concepire il rapporto intersoggettivo come un rapporto triadico: gesto-risposta-atto.

Lo stesso Heidegger, analogamente a Mead, nega l'idea secondo cui l'interazione è un rapporto tra due menti separate, tra le quali bisognerebbe gettare un ponte. Tuttavia, mentre per Heidegger la comprensione è possibile a partire dall'essere insieme nel mondo, Mead non delimita a sufficienza gli ambiti entro cui l'interazione è possibile. Egli parte, infatti, dal presupposto secondo cui, in circostanze simili, due persone possono usare il medesimo simbolo col medesimo significato.

Dal punto di vista di Mead è la comprensione del significato comune di gesti a rendere possibile l'intesa. Affinché ciò avvenga i gesti devono essere significativi. Tuttavia, solo l'uomo, grazie alla voce e all'intelligenza riflessiva, è in grado di utilizzare i simboli significativi e sa mettersi dal punto di vista dell'altro. La voce ha, infatti, uno statuto particolare che la vista e la scrittura non hanno. Secondo Mead la propria voce può essere sentita dall'uomo negli stessi termini in cui si sente la voce degli altri, per cui, quando si sente una voce adirata, anche se non si sa se è veramente ira, si fa la stessa esperienza di quando si sente se stessi con una voce adirata: solo che la voce dell'altro la si esperisce come proveniente dall'esterno mentre la propria voce come proveniente dall'interno. Questa caratteristica fa sì che un soggetto possa assumere il punto di vista dell'altro.

¹³ Ivi, p. 123.

L'apparato neurologico, ugualmente fondamentale per l'interazione umana, ci permette di riflettere e quindi di ritardare le nostre azioni e non reagire istintivamente alla maniera degli animali.

Sarebbe dunque il gesto significativo a permettere l'assunzione del punto di vista dell'altro, in quanto il gesto ha lo stesso significato sia per chi lo effettua che per chi lo interpreta. Quando un soggetto è in grado di utilizzare un gesto significativo vuol dire che sa assumere i ruoli delle persone che gli stanno di fronte all'interazione, poiché sa anche come esse interpreteranno quel gesto.

L'idea di Mead è che il sé non esiste dalla nascita ma sorge nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale e si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso¹⁴. Il meccanismo che rende possibile ciò viene rinvenuto nella funzione di assunzione di ruoli. Mead sottolinea due fasi nello sviluppo del sé: la fase del gioco libero (*play*) e quella del gioco organizzato (*game*). Nel *play*, il bambino non fa altro che assumere, l'uno dopo l'altro, i ruoli di persone e di animali che sono entrati nella sua vita. Honneth, a tal proposito, nota, in *Lotta per il riconoscimento*, che Mead sostiene come «al livello del '*play*' il bambino comunica con se stesso imitando un comportamento di un partner concreto»¹⁵. Nel livello del "*game*", ovvero del gioco organizzato, invece, uno diventa, per così dire, tutti gli altri implicati nell'attività comune. Cioè, un soggetto deve avere in se stesso «le aspettative di tutti i suoi compagni di gioco, per cogliere il proprio ruolo nel contesto d'azione organizzato funzionalmente»¹⁶.

¹⁴ H. Blumer, *Symbolic interactionism. Perspective and method*, Pearson, New Jersey 1969 [trad. di R. Rauty, *Interazionismo simbolico*, il Mulino, Bologna 2008, p. 96].

¹⁵ A. Honnet, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 94.

¹⁶ Ivi, p. 96.

§ 5. L'altro generalizzato in Mead

In apertura del capitolo abbiamo anticipato il significato del “*play*” e del “*game*”. Qui, vorremmo ancora richiamare l’attenzione sul significato di questi due concetti e far emergere come, a partire dal “gioco puro”, il bambino giunge al “gioco organizzato” per poi arrivare ad identificarsi con un “altro generalizzato”.

Nel “*play*” il bambino crea dei personaggi immaginari che prende dal mondo reale o dalle storie raccontate, e s’identifica in essi, assumendo il loro ruolo o, meglio, “giocando al loro ruolo”. Infatti, Mead dice che il “giocare”, in questo senso, è un “giocare a qualcosa”. Così, «un bambino giocherà alla madre, al maestro, al poliziotto»¹⁷, all’eroina del suo cartone animato preferito, e via dicendo. Mead nota che nella fase in cui arriva a “giocare”, il bimbo utilizza le proprie risposte agli stimoli che egli usa per costruirsi un sé. Egli gioca, per esempio, a vendersi qualcosa, e l’acquista; si rivolge a se stesso come se fosse un genitore, come se fosse un insegnante, arresta se stesso come se fosse un poliziotto¹⁸.

Tuttavia, nella fase che stiamo prendendo in considerazione, il ruolo dell’altro è assunto senza riconoscimento. Secondo Mead, difatti, il bambino è consapevole della sua risposta al ruolo, ma non del ruolo che sta assumendo. Pertanto, non possiamo affermare che questi atteggiamenti sociali implicino l’esistenza di una personalità ben definita. Essi «rappresentano solamente il momento di passaggio dallo stadio in cui si assumono le funzioni degli altri, a quello in cui si organizza la divisione delle funzioni, ciò che è essenziale per giungere alla coscienza del sé nel pieno senso del termine»¹⁹.

Nel “*game*”, dice Mead, il fanciullo deve avere in sé l’atteggiamento degli altri partecipanti a quel determinato gioco. Riportiamo l’esempio

¹⁷ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 209.

¹⁸ Ivi, p. 210.

¹⁹ Ivi, p. 212.

tratto da *Mente, sé e società*, quando l'autore parla delle azioni di un giocatore di baseball:

Ciascuno dei suoi atti è determinato dalla previsione da parte sua degli atteggiamenti degli altri giocatori. Ciò che egli fa è determinato dal suo calarsi in ciascuno dei giocatori di quella squadra²⁰.

Secondo Mead, infatti, le azioni dei diversi "giocatori" sono correlate le une alle altre in riferimento ad un fine comune. Non vi è, come nel "*play*", un semplice succedersi di un ruolo all'altro, ma una ben precisa unità tipica dell'organizzazione degli altri sé. Nel "*game*", quindi, è indispensabile che il fanciullo sia pronto ad assumere la parte di tutti gli altri partecipanti a quel gioco, e che questi ruoli differenti debbano trovarsi in un rapporto ben determinato tra di loro. Ritornando all'esempio del baseball, Mead dice che se una persona

gioca in una squadra di baseball egli deve poter assumere ogni posizione che ha relazione con la sua stessa posizione. Deve sapere ciò che ciascun altro sta per fare per poter portare avanti il suo gioco. Egli deve assumere ciascuna di queste posizioni diverse. Questi ruoli non devono essere tutti presenti nella sua coscienza nel medesimo tempo, ma in alcuni momenti deve tenere presenti nel suo modo di agire tre o quattro individui; così, per esempio chi sta per gettare la palla deve aver presente colui che sta per prenderla, e così via²¹.

Secondo Mead, è nel "gioco organizzato" che otteniamo un altro "organizzato", un altro "generalizzato". Così, ad esempio, nel caso di un gruppo sociale quale può essere la squadra di baseball, la squadra è "l'altro generalizzato" in quanto essa, come processo organizzato o attività sociale, si inserisce nell'esperienza di ciascuno dei suoi singoli membri. Il passaggio dal "*play*" al "*game*" avviene quando il fanciullo,

²⁰ Ivi, p. 214.

²¹ Ivi, p. 211.

inserito in un contesto sociale, entra a far parte di una qualsiasi organizzazione e, in quanto membro di un gruppo definito, impara ad assumere gli atteggiamenti che regolano l'organizzazione. Ad esempio,

in politica l'individuo identifica se stesso con tutto un partito politico e fa propri gli atteggiamenti organizzati di tutto quel partito politico nei confronti degli altri appartenenti alla comunità sociale e dei problemi che il partito deve fronteggiare all'interno di una data situazione sociale²².

Pertanto, secondo Mead, ciò che porta alla formazione del sé organizzato è l'organizzazione degli atteggiamenti comuni al gruppo. L'individuo possiede un sé solo in relazione ai sé degli altri membri del suo gruppo sociale e la struttura del suo sé riflette il generale modello di comportamento del gruppo sociale di appartenenza.

§ 6. *Mead: L'io, il Me e il Sé completo*

Possiamo approfondire le cose sin qui dette analizzando ulteriormente la struttura della personalità. Il sé completo viene, infatti, concepito da Mead come costituito sia dall'“io” che dal “me”.

Non ci sarebbe un “io” [...] se non ci fosse un “me”; non ci sarebbe un “me” senza una risposta come “io”. Questi due elementi, così come essi si presentano nella nostra esperienza, costituiscono la personalità²³.

Egli differenzia questi due momenti del sé affermando che:

²² Ivi, p. 217.

²³ Ivi, p. 246.

L'“io” è la risposta dell'organismo agli atteggiamenti degli altri; il “me” è l'insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che un individuo assume. Gli atteggiamenti degli altri costituiscono il “me” organizzato e allora un individuo reagisce ad esso come un “io”²⁴.

Dalle parole di Mead emerge chiaramente la differenza tra queste due categorie della personalità: l'una rispecchiante gli atteggiamenti della comunità; l'altra rappresentante, in un certo senso, ciò con cui ci identifichiamo. In questa direzione, in *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas ha notato che, secondo Mead,

l'espressione Me designa la prospettiva dalla quale il bambino, assumendo egli stesso nei propri confronti le aspettative dell'Altro generalizzato, costruisce un sistema di controlli comportamentali interni. Attraverso l'interiorizzazione dei ruoli sociali si forma una struttura di super-io gradualmente integrata, che consente all'agente di orientarsi in base a pretese di validità normativa. Contemporaneamente a questo super-io – il Me –, si forma l'io, il mondo soggettivo delle esperienze vissute accessibili in modo privilegiato²⁵.

Analogamente ad Habermas, Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, affronta la riflessione di Mead sul “me” e sull'“io”. Egli nota come lo psicologo sociale cerchi di «applicare la distinzione concettuale tra l'io e il Me alla dimensione normativa dello sviluppo individuale»²⁶:

L'altro soggetto, immedesimandosi nella prospettiva normativa del proprio partner nell'interazione, ne assume gli orientamenti morali, applicandoli al rapporto pratico con se stesso.²⁷

²⁴ Ivi, p.239

²⁵ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 601.

²⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 95.

²⁷ *Ibidem*.

Secondo Honneth, a guidare Mead è l'idea che il soggetto impara a concepirsi prima dalla prospettiva normativa del proprio interlocutore e poi da quella del gruppo. Quando incarna le norme sociali del gruppo sorge il "me" come rappresentante delle norme sociali mediante cui un soggetto controlla il proprio comportamento in conformità alle aspettative comuni²⁸. Invece, l'"io", afferma Honneth, Mead lo considera come quel movimento dove si raccolgono tutti gli impulsi interiori che trovano espressione nelle reazioni involontarie e che non possono essere determinati prima del loro accadere. Per una maggiore comprensione citiamo, da *Mente, sé e società*, il punto in cui Mead mette a confronto il "me" con l'"io":

Contrapposto al "me" è l'"io". L'individuo non ha soltanto diritti, ma ha dei doveri; egli non è solo un cittadino, un membro della comunità, ma è uno che reagisce a questa comunità e nella sua reazione ad essa, [...], la modifica. L'"io" è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità come questo si manifesta nella sua propria esperienza. La sua risposta a quell'atteggiamento organizzato di volta in volta ne determina il cambiamento [che] non si manifesta nell'esperienza del soggetto finché non ha luogo²⁹.

Per Mead l'"io" non si presenta, quindi, nell'esperienza allo stesso modo del "me", perché scopriamo cosa è stato fatto solo quando la sua azione si realizza. Quindi l'azione risultante è sempre un poco diversa da quella che un soggetto può prevedere. Egli nota che ciò è vero anche nel caso in cui l'azione del soggetto è semplicemente quella di passeggiare. Ad esempio,

lo stesso compiere dei passi da lui previsti, lo colloca in una certa situazione che ha un aspetto leggermente diverso da quello previsto, ed è in un certo senso nuova. Questo movimento nel futuro è, per

²⁸ Ivi, p. 101.

²⁹ G.H Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 262.

così dire, il passo dell'ego, dell'"io". Si tratta di qualcosa che nel "me" non si trova (non è dato)³⁰.

A questo proposito, Honneth nota come Mead concepisca l'"io" non come

un'istanza che in quanto tale possa essere esaminata direttamente; infatti, tra i fattori che ci spingono a esternare spontaneamente il nostro agire, il solo di cui possiamo avere consapevolezza è quello che si dà a conoscere come una deviazione da modelli comportamentali dotati di validità normativa. Per questo nel concetto di "io" che s'incontra in *Mente, sé e società* si può sempre e a buon diritto cogliere un che d'indeterminato e ambiguo. Esso designa l'esperienza improvvisa di un impulso interiore del quale non si può stabilire se nasca dalla natura istintuale presociale, dalla fantasia creativa o dalla sensibilità morale del proprio sé.³¹

Emerge così una direzione che andrebbe a collocare il "me" e l'"io" su due piani diversi: il primo nelle convenzioni, nelle abitudini, nelle regole e nelle istituzioni interne a un gruppo. Il secondo nella creatività, nell'impulsività, nella spontaneità di idee, nei desideri, e così via. E questo sembrerebbe indicare un uso vago della nozione di io da parte di Mead.

In questo senso, Habermas, in *Teoria dell'agire comunicativo*, nota che

mentre il concetto di Me è fisso, Mead oscilla nell'uso dell'espressione I. Egli lo immagina come un'istanza che si differenzia dal rappresentante delle norme sociali nel sé ed eleva il sé "al di là dell'individuo istituzionalizzato".

Al fine di chiarire, però, la questione della "fissità" del "me" potremmo chiamare in causa Mead quando dice che

³⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 240.

³¹ Ivi, p. 101.

“il me” è un individuo convenzionale, abituale. Esso c'è sempre. Deve avere quelle abitudini, quelle risposte che hanno tutti, altrimenti l'individuo non potrebbe essere un membro della comunità³².

Mead nota, ad esempio, che se Mario vuole conservare la sua proprietà nella comunità, è di fondamentale importanza che egli sia un membro di quella comunità; e l'altro generalizzato, ossia, l'essere un “me”, gli attribuisce il riconoscimento degli altri³³. Cioè, vi sarà da parte della comunità una risposta unica: “Mario ha i nostri stessi diritti”.

Da ciò possiamo comprendere come, per Mead, sia fondamentale che tra gli individui vi sia un insieme di comuni abitudini organizzate di risposta, o meglio, istituzioni, che si ritrovano in tutti. Ciò non toglie, tuttavia, che non si possa agire in modo “originale”. Questa azione verrebbe attuata dall’“io”. Lo stesso Mead limita questa originalità, però, solo quando l'individuo passa da una comunità limitata ad una più ampia. A tal proposito scrive che

questa situazione è possibile soltanto ove l'individuo ricorra, per così dire, da una comunità ristretta e limitata ad una più ampia, cioè più ampia nel senso logico di avere dei diritti che non sono più ristretti.³⁴

Volendo utilizzare le parole di Mead, si potrebbero presentare due esempi, riguardanti rispettivamente una donna islamica che esprime un'esigenza di emancipazione e una donna emancipata che esprime un'esigenza di ritorno a una cultura chiusa. Per ciò che concerne il primo esempio, e cioè una donna inserita in una cultura islamica, questa potrebbe far prevalere il suo “io originale” nel «proporre un tipo più elevato di comunità»³⁵ che vada nella direzione “femminista”, a patto,

³² G.H Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 264.

³³ Ivi, p. 265.

³⁴ Ivi, p. 267.

³⁵ Ivi, p. 230.

però, che crei nuove ragioni per il gruppo a cui si rivolge. Il passaggio, in questo caso, non avrebbe ostacoli perché il soggetto, da una situazione caratterizzata da convenzioni immutabili, si rivolge ad una comunità in cui i diritti di “donna” sarebbero pubblicamente riconosciuti. Al contrario, continuando a seguire il pensiero di Mead, se prendiamo il secondo esempio, il passaggio non potrebbe avvenire perché una donna “moderna” che vive in una comunità più ampia di quella islamica non si rivolgerà mai ad un gruppo che limita i diritti umani³⁶.

L'esempio esposto, che vuole esclusivamente applicare il pensiero di Mead, presenta tuttavia diversi problemi, che farebbero emergere alcuni limiti del suo pensiero. Vediamo perché. Innanzitutto, quando affermiamo che un individuo che vive in una cultura (e abbiamo fatto l'esempio della donna moderna) in cui i diritti umani sono “più ampi” non potrebbe mai rivolgersi ad una cultura più chiusa, potremmo cadere in errore. Infatti, queste affermazioni non terrebbero conto di tutte le donne “cosiddette emancipate” che, pur vivendo ad esempio nella nostra cultura, scelgono di convertirsi all'Islam.

L'altro limite che sembra emergere è quello secondo cui, considerando la comunità come un'unità compatta e senza smagliature (e questa era in fondo la sua prospettiva), Mead non terrebbe conto delle libertà individuali di interpretazione all'interno della comunità.

§ 7. *L'espressione del Sé*

Mead, oltre ad individuare e classificare come “anomali” i casi in cui la struttura del “me” non determina l'espressione dell’“io”, identifica, viceversa, le situazioni sociali nelle quali la struttura del “me” apre le porte all’“io” come “favorevoli per una sana espressione del sé”. Difatti, mentre nel primo caso l’“io” e il “me” entrano in conflitto, nel secondo caso

³⁶ N. Patete, *Interazione e riconoscimento*, Aracne editrice, Ariccia (RM) 2016, p. 67.

l'azione che scaturisce dal rapporto tra il "me" e l'"io" avviene in maniera armoniosa. Secondo Mead, una situazione del genere potrebbe verificarsi quando, ad esempio, una persona si mette a sedere con un amico e dice ciò che pensa di qualcun altro. O ancora, quando

ti trovi in un gruppo i cui membri la pensano come te, allora si può arrivare a degli estremi che possono anche sorprendere la persona stessa. Ora, se questa situazione è tale da aprire la porta all'espressione impulsiva, il soggetto gode di una particolare soddisfazione, nobile o meschina³⁷.

Qui Mead sta dicendo che l'"io" può esprimersi liberamente e senza coazioni perché trova l'assenso dell'altro generalizzato in quanto ci sono valori comuni che governano la situazione.

§ 8. *La reciprocità ambiente-individuo*

Secondo Mead l'uomo non subisce in modo passivo le influenze dell'ambiente, ma reagisce e si adatta ad esso. Per questo egli dice che

l'uomo dal momento che si adatta a un certo ambiente, diventa un individuo diverso, ha influenzato la comunità nella quale vive. Può trattarsi di un effetto di scarsa rilevanza, ma visto che l'individuo si è adattato, i suoi adattamenti hanno cambiato il carattere dell'ambiente al quale egli può rispondere e il mondo è diventato diverso³⁸.

In effetti, Mead nota che i cambiamenti che produciamo nella struttura sociale sono il più delle volte di lieve entità. Solo raramente, nel caso del genio o del leader, il fenomeno si espande a una società di maggiore ampiezza. Mead dice che il "genio" è una persona di grande intelligenza,

³⁷ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 281.

³⁸ Ivi, p. 285.

di grande carattere e determina profonde modificazioni nelle comunità alle quali ha dato la propria risposta. Ad esempio, San Francesco appartiene a coloro che possono definirsi “leader”, perché si sottrae all’interpretazione prevalente della propria comunità, ed esplicita ulteriori possibilità creando nuove ragioni³⁹. Mead, del resto, nell’affrontare questa tematica fa riferimento alla figura del genio religioso, per esempio, Gesù e Budda, o a quella di Socrate.

Abbiamo accennato alla figura del genio e del leader per mettere in luce come essi, secondo Mead, vivendo in riferimento a una società di maggiore ampiezza, riescano a vedere ciò che ancora non c’è, ma potrebbe esserci nel caso in cui riuscissero a creare nuove ragioni degne di essere riconosciute, e dunque caratterizzate come un “nuovo” altro generalizzato. Quando Mead parla del genio, infatti, scrive che

un individuo del genere al quale noi ci riferiamo sorge sempre in collegamento ad una forma di società o di ordine sociale che esiste in potenza, ma non compiutamente attuato⁴⁰.

Per evidenziare come l’uomo non sia una marionetta diretta dall’opinione pubblica, viene introdotta da Mead la nozione di genio. Per lo psicologo sociale il genio (e ognuno di noi può esserlo in piccola parte) è colui che decostruisce l’interpretazione prevalente e crea delle ragioni più giuste all’interno della propria comunità. In tal senso Mead fa l’esempio di Gesù e vuole mostrare come questi abbia portato nuove ragioni che si sono poi estese alla nostra società secolarizzata. Generalizzando il concetto di comunità Egli introduce nuovi principi quali la fratellanza, la giustizia, la gentilezza, la solidarietà, ecc.

Lo sviluppo di questa particolare socievolezza è espresso secondo Mead nella *Parabola del Buon Samaritano*. Riferendosi ad essa egli vuol mostrare che quando ci si rivolge al prossimo in maniera solidale, di fatto,

³⁹ V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, p. 110.

⁴⁰ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 285.

si è riconosciuto e incorporato l'ordine da Lui creato. Ma la domanda è: quali sono nella nostra società le situazioni in cui il senso del prossimo può esprimersi? Dal punto di vista di Mead le situazioni in cui il prossimo può esprimersi sono molto limitate essendo circoscritte alle situazioni di dolore o di compassione.

Per questo Mead va a cercare l'atteggiamento di solidarietà, originariamente creato da Gesù, nel lavoro di squadra. Quello che vuole mostrare è che se si inserisce la situazione astratta dei valori religiosi nel lavoro di squadra allora si avrà un'esperienza di livello molto più elevato di una fratellanza meramente astratta. Pertanto Mead suggerisce di lavorare in gruppo funzionalmente, e quindi di non mirare a distinguersi nella maniera grezza della persona che fa vanterie di sé, perché questo renderebbe l'interazione di scarso valore.

Per Mead una comunità può cooperare ed essere unita solo se si riconoscono i ruoli altrui. Solo in questo modo il potere può essere canalizzato nei termini della funzionalità piuttosto che della forza. Quindi, secondo Mead, l'eguaglianza in senso funzionale è possibile e può determinare, analogamente all'atteggiamento religioso, la realizzazione di sé.

Emerge quindi che solo quando si espone all'interno di un'espressione funzionale il senso di superiorità diventa, secondo Mead, legittimo e si evita il pericolo di un'interazione in cui ognuno è una minaccia per gli altri.

Secondo Honneth, infatti, Mead suggerisce di trovare il rapporto di reciproco riconoscimento, non nei valori che accomunano i singoli soggetti, ma in un sistema trasparente di divisione funzionale del lavoro. Se così fosse, però, Mead non si sarebbe accorto che questo modello riproduce allo stesso livello le difficoltà che lo psicologo sociale voleva evitare⁴¹. A tal proposito Honneth nota che

⁴¹ N. Patete, *Interazione e riconoscimento*, cit., p. 88.

se i membri della società possono accertarsi delle peculiarità individuali della propria persona adempiendo in modo adeguato e soddisfacente ai compiti loro assegnati in base alla divisione funzionale del lavoro, allora non se ne può dedurre un'indipendenza dai fini della rispettiva comunità: infatti solo la concezione della vita buona, a sua volta, determina la valenza delle singole funzioni lavorative [...]. Perciò la divisione funzionale del lavoro non può essere considerata come un sistema neutrale rispetto ai valori, che comprenderebbe le regole implicite in base alla quale il singolo può dare il suo particolare contributo oggettivo alla collettività⁴².

Rifiutando la concezione della divisione funzionale del lavoro come sistema per emanciparsi dai valori comuni, Honneth scrive che le ragioni per cui Mead giunge a queste conclusioni non sono chiare. Non è chiaro il motivo per cui lo psicologo sociale tende a identificare completamente le finalità etiche con le esigenze della divisione funzionale del lavoro, a tal punto da lasciarsi sfuggire la questione cruciale di come si possano determinare le convinzioni etiche di un altro generalizzato⁴³. Dunque, secondo Honneth, la difficoltà che Mead ha trascurato

consiste nel compito di integrare l'altro generalizzato con un "*common good*" che in un certo modo consenta a tutti i soggetti di comprendere il proprio valore per la collettività senza con ciò di impedir loro l'autonoma realizzazione del proprio sé.⁴⁴

La soluzione proposta da Mead non sarebbe in grado, secondo Honneth, di risolvere il problema dell'integrazione sociale delle società moderne.

⁴² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 110.

⁴³ *Ivi*, p. 111.

⁴⁴ *Ibidem*.

CAPITOLO V

Osservazioni sulla ripresa di Mead in *Lotta per il riconoscimento*

§ 1. *La presenza di Mead nell'opera di Honneth*

Nel capitolo precedente abbiamo visto come, in *Lotta per il riconoscimento*, Mead viene utilizzato al fine di correggere la teoria della soggettività e dell'integrazione sociale di Hegel. Secondo Honneth, infatti, la psicologia sociale di Mead dà all'idea hegeliana una valenza empirica. Mead, avvalendosi anche degli strumenti delle scienze empiriche, va oltre l'aspetto cognitivo della visione intersoggettiva della coscienza umana, allargando il suo campo di studio alle attese normative¹.

Honneth, facendo principalmente riferimento a *Mente, sé e società*, cerca di scoprire se nel testo di Mead si può recuperare il modello teorico originario di Hegel di una lotta per il riconoscimento, e cioè le tre tesi di Hegel: la prima riguardante il legame tra la formazione dell'io e il riconoscimento, la seconda in cui viene affermata l'esistenza di tre forme di riconoscimento; e la terza che ascrive a ciascuno stadio di socializzazione un conflitto intersoggettivo il cui esito è il riconoscimento delle pretese di autonomia².

¹ M.O., Hardimon, Review of *The struggle for recognition: the moral grammar for social conflicts*, in *The journal of philosophy*, vol. 94 n. 1, 1997, p. 50.

² Il modello teorico di Honneth prende avvio dalla tesi speculativa secondo cui la formazione dell'io pratico è legata al presupposto del riconoscimento reciproco fra soggetti: solo se gli individui si vedono confermati dalla loro controparte allora possono giungere a una comprensione di sé come di un io individuato, che agisce in autonomia. Secondo Honneth, però, questa tesi rimane legata ai presupposti

Fondamentalmente, dall'opera di Honneth emerge chiaramente che egli vuol mostrare in che misura il pragmatista americano abbia già sviluppato una teoria del riconoscimento. E in più parti del testo il richiamo al tema del riconoscimento in Mead è preponderante.

L'apertura della sezione di Mead in *Lotta per il riconoscimento*³ giustifica il ricorso al pragmatista americano in questo modo:

In nessun'altra teoria l'idea che i soggetti umani devono la loro esperienza di un riconoscimento intersoggettivo è stata sviluppata così coerentemente a partire da premesse concettuali naturalistiche come nella psicologia sociale di George Hebert Mead. I suoi scritti contengono gli strumenti fino ad oggi più appropriati per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro teorico post-metafisico⁴.

In *Lotta per il riconoscimento*, nota Deranty, l'attenzione precedentemente accordata al rapporto del soggetto con l'oggetto materiale sparisce dalle pagine che Honneth dedica a Mead. Honneth, in questa fase del suo pensiero, è infatti convinto che la psicologia sociale di Mead possa contribuire ad articolare la tesi secondo cui l'identità degli individui si sviluppa a partire da esperienze di riconoscimento

della tradizione metafisica perché non considera il rapporto intersoggettivo come un evento empirico, ma lo stilizza in una dinamica di formazione che si compie tra singole intelligenze. Nella seconda tesi viene affermata l'esistenza di forme differenti di reciproco riconoscimento distinguibili in base al grado di autonomia consentito di volta in volta al soggetto. Sia nel *Sistema dell'eticità* che nella *Realphilosophie* era implicata, quanto meno la tendenza a ipotizzare con l'amore, il diritto e la solidarietà, una sequenza di tre modalità del rapporto di riconoscimento, lungo la quale gli individui vengono confermandosi reciprocamente in misura via via maggiore come persone autonome e individuate. Le distinzioni da lui proposte, secondo Honneth, derivano però da una mera trasposizione nella realtà empirica di relazioni costruite in modo puramente concettuale.

Il modello concettuale hegeliano si completa con la terza tesi che ascrive alla successione delle tre forme di riconoscimento la logica di un processo di formazione mediato dagli stadi di una lotta morale: nel corso della formazione della propria identità i soggetti sono sottoposti alla necessità trascendentale di affrontare, in ciascuno degli stadi della socializzazione, un conflitto intersoggettivo il cui esito è il riconoscimento delle loro pretese di autonomia (Honneth, 1992).

³ Ci riferiamo al capitolo IV, *Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana*, p. 90 traduzione italiana, p.71 della traduzione inglese, *Recognition and Socialization: Mead's naturalistic transformation of Hegel idea*.

⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 89.

intersoggettivo e l'evoluzione morale della società ha luogo attraverso lotte per il riconoscimento.

L'acquisizione, da parte dell'individuo, tanto della consapevolezza cognitiva di sé quanto di orientamenti normativi, è in essa fatta derivare da esperienze intersoggettive: osservando la reazione degli altri soggetti alle proprie azioni, l'individuo impara a prevedere e a evocare in sé il modo in cui è probabile che i suoi partner dell'interazione reagiranno a determinati comportamenti e così facendo inizia a concepire le proprie azioni dalla prospettiva interiorizzata di un'altra persona. Egli, infatti, impara a giudicare il proprio comportamento in conformità a norme morali ricavate interiorizzando, a sempre maggiori livelli di generalizzazione e di universalizzazione, le aspettative normative del proprio ambiente sociale. L'individuo ottiene così un quadro di quali siano i propri doveri morali nella società e di quali richieste normative possa legittimamente avanzare in essa, riconoscendo gli altri come soggetti morali all'interno di un contesto di cooperazione sociale condiviso e venendo da essi parimenti riconosciuto. All'attribuzione al soggetto di diritti e doveri, che ne fanno una persona giuridica, si associa quindi «una modalità dell'autorelazione pratica per la quale l'individuo può sentirsi sicuro del valore sociale della propria identità»⁵, che Mead designa come “rispetto di sé”. Al “me”, che rappresenta la norma morale interiorizzata, si contrappone l’“io”: esso è l'istanza degli impulsi d'individuazione spontanei che non possono essere soddisfatti nell'ambito delle norme condivise dalla società a un dato stadio del suo sviluppo.

Per risolvere questa tensione interiore tra le proprie esigenze di individuazione e la «volontà generale»⁶ rappresentata dal me, i soggetti intraprendono azioni pratiche volte a modificare il proprio ambiente sociale e politico, in modo che le aspirazioni dell'io a un più ampio riconoscimento (questa è la lettura di Mead presentata da Honneth)

⁵ Ivi, pp. 98-99.

⁶ Ivi, p. 102.

possano in esso trovare approvazione ed essere quindi soddisfatte. Nel mettere in dubbio le norme accettate nella società in cui vive, tuttavia, l'individuo non può rinunciare alle richieste del me: quest'ultima, infatti, è la base del "rispetto di sé" derivante dal riconoscimento sociale, senza il quale il soggetto non potrebbe mantenere un'identità solida.

Egli deve allora anticipare interiormente una «comunità controfattuale»⁷ in cui sia idealmente garantito il riconoscimento a cui egli aspira, e crearsi così un "me ideale" che possa servirgli da sostegno e da guida nella sua lotta per il riconoscimento.

Il *role-taking*, in questo senso, permette al soggetto l'assunzione di prospettive alternative in quanto, nell'influire con un "gesto vocale" sul partner dell'interazione, l'individuo è al contempo in grado di prospettare in se stesso la reazione dell'altro, poiché il suo stesso gesto vocale gli si presenta come uno stimolo ascoltabile, dotato dello stesso significato che esso ha per il partner dell'interazione. Nel momento in cui il *role-taking* è unicamente messo in relazione con la dimensione linguistica, sparisce ogni considerazione relativa al rapporto con la materialità con il mondo naturale e con la corporeità dei soggetti.

Con il passaggio da *Soziales handeln und menschliche natur* a *Lotta per il riconoscimento*, si ha, secondo Deranty, uno spostamento di rotta da una posizione materialistica a una visione focalizzata prevalentemente sull'intersoggettività e sulla comunicazione linguistica. Nel 1992, come egli nota in *Beyond communication*, è la famosa dialettica del "me" e dell'"io" a diventare di centrale interesse perché «è in questa dialettica che le tre fondamentali tesi trovate in Hegel e che forniscono il carattere della teoria sociale di Honneth sono presentate e sviluppate»⁸.

La sezione di Mead in *Lotta per il riconoscimento* è quindi, secondo Deranty, organizzata in tre momenti: il me, l'io e le tre sfere del

⁷ Ivi, p. 103.

⁸ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., pp. 241-242.

riconoscimento che emergono dalla dialettica tra il me e l'io. Bisogna dunque ritornare alla dialettica tra il me e l'io e concentrarsi sul meccanismo dell'internalizzazione dell'altro: è questo meccanismo, secondo Deranty, che nasconde quello che Honneth trovò così significativo in Mead al tempo di *Lotta per il riconoscimento* e che spiega perché vide nello psicologo sociale il riferimento centrale per una teoria alternativa della società.

§ 2. *Il meccanismo dell'internalizzazione di Mead e le problematiche del giovane Honneth*

Deranty, in *Beyond communication* scrive che

l'origine della lotta da parte degli individui e della vita sociale è tra il me e l'io. Come abbiamo visto, l'io è alla base dell'impulso affettivo, pre-sociale, che continuamente reagisce, giudica sulla vita sociale e su come la parte impulsiva si integra nel sé. [...] L'io della vita pratica è antecedente al sé sociale e può essere rievocato solo successivamente, come risposta alle norme sociali. Questa relazione conflittuale all'interno del sé, tra il suo lato normalizzato e impulsivo, è il nucleo del meccanismo degli individui e del progresso sociale. Questo è perché l'io può soddisfare le sue richieste impulsive solo tentando di estendere oltre a quello che esiste già. In altre parole, l'io tenta di creare, o anticipare, il me che dovrebbe esserci affinché i "suoi io" possano essere soddisfatti⁹.

Secondo Honneth se apprendendo le norme d'azione dell'altro generalizzato il soggetto perviene all'identità di membro socialmente accettato della propria comunità, allora è sensato impiegare per questo rapporto intersoggettivo il concetto di riconoscimento. È qui che la proposta di Mead parla di una relazione di reciproco riconoscimento. Il

⁹ Ivi, p. 262.

«sé che può affermare se stesso nella comunità è quel sé che è riconosciuto nella comunità in quanto esso riconosce gli altri»¹⁰. Con l'assunzione delle norme sociali l'individuo non apprende solo gli obblighi ai quali deve ottemperare di fronte ai membri della società, ma acquista una conoscenza dei diritti che gli spettano e che, per dirla con Mead, l'altro generalizzato rispetterà.

Dal punto di vista di Honneth, l'esperienza di essere riconosciuto dai membri della comunità come una persona giuridica vuol dire, per il singolo soggetto, poter assumere un atteggiamento positivo di fronte a se stesso. Quest'atteggiamento "positivo" diviene completo quando Mead s'interroga non solo sui cambiamenti che avvengono nel me, ma anche quando inserisce il potenziale creativo dell'io nel proprio processo di formazione dell'identità. A tal proposito Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, scrive che secondo Mead

contrapposto al me è l'io. L'individuo non ha soltanto diritti, ma ha dei doveri; egli non è solo un cittadino, un membro della comunità, ma è uno che reagisce a questa comunità e nella sua reazione ad essa [...] la modifica. L'io è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità [...]. La sua risposta a quell'atteggiamento ne determina di volta in volta il cambiamento¹¹.

Tuttavia, in *Beyond communication*, Deranty nota che quello che Mead sembra voler evidenziare nell'idea che l'internalizzazione dell'altro generalizzato può essere espressa in forme di riconoscimento, è che il soggetto è pienamente socializzato solo quando ha internalizzato la prospettiva di tutti gli altri. E qui la prospettiva sembra essere primariamente funzionale più che normativa in senso stretto. La questione qui, diversamente da Hegel, non è il riconoscimento della libertà altrui, o il suo valore normativo, ma semplicemente

¹⁰ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze ed. 1966, p. 207.

¹¹ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, in *Lotta per il riconoscimento* cit., p. 101.

l'internalizzazione dei valori sociali, un adattamento ai modelli comportamentali¹².

Uno potrebbe dire che Mead lascia che il concetto di riconoscimento subisca una trasformazione comportamentalistica. Honneth, secondo Deranty, ha certamente ragione a indicare che un'allusione all'idea di un'internalizzazione dell'altro generalizzato "universale" implica l'idea fondamentale di uguaglianza, ma, allora, dovremmo chiederci se questo è realmente quello che Mead ha essenzialmente in mente, e a dirla tutta se questo è precisamente quello che egli intende con riconoscimento. In altre parole: è realmente l'idea di reciproco riconoscimento che è al centro del suo interesse? Non sta egli invece discutendo il riconoscimento del "noi" per mezzo dell'"io" e dell'"io" tramite il "noi"¹³? dove il riconoscimento è più vicino al riconoscimento nel senso epistemico che al reciproco riconoscimento del valore morale dell'altro?

¹² J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 260.

¹³ Secondo Deranty Honneth ridurrebbe l'aspetto istituzionale a una forma di interazione intersoggettiva: nella teoria honnethiana, cioè, il rapporto del singolo soggetto con le istituzioni viene compreso secondo lo schema "io-tu", ossia «nei termini degli atteggiamenti che un soggetto assume nei confronti degli altri soggetti» (Deranty, *Beyond communication*, cit., p. 231). Il relazionarsi dell'individuo alle istituzioni andrebbe inteso invece in base al modello 'io-noi', che, è assente in Honneth. La presenza di una simile prospettiva 'anti-istituzionalistica' è secondo Deranty comprovata, nell'opera di Honneth, dalla trattazione che quest'ultimo, ne *Il dolore dell'indeterminato*, compie rispetto alle istituzioni presenti nella *Filosofia del diritto hegeliana*. Lì Honneth si pronuncia «contro le analisi delle istituzioni» (Honneth, *Suffering from indeterminacy* 2001, trad. it. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 131) che Hegel porta avanti nei paragrafi dedicati al matrimonio borghese, alle corporazioni e allo Stato, e continua a intendere i rapporti di riconoscimento unicamente in senso intersoggettivistico.

A partire dal 2011, invece, Honneth sembra implicitamente spingersi verso una più attenta tematizzazione del riconoscimento verticale. Egli, in un rejoinder a Emmanuel Renault, afferma che i vari ordini di riconoscimento non si basano unicamente su rapporti soggetto a soggetto, bensì ogni individuo è, in essi, considerato di volta in volta come «un membro della famiglia, portatore di diritti, componente della cooperazione sociale: assumendo gli appropriati ruoli sociali, i soggetti si garantiscono a vicenda lo status normativo che li obbliga a rispettare conformemente a esso i loro partner dell'interazione» (A. Honneth, Rejoinder, in *Axel Honneth: Critical Essay*, a cura di D. Petherbridge, p. 403).

Contrariamente a quanto sostengono Renault e Deranty, un ruolo costitutivo delle istituzioni, anche se nella sua forma negativa, è già presente negli scritti sui paradossi della modernizzazione (*Autorealizzazione organizzata, Riconoscimento come ideologia*) capitalistica pubblicati da Honneth prima del 2011. Per «paradosso» egli intende tutti quei fenomeni quotidiani in cui «quel che in un primo momento sembrava emancipazione, si rivela poi come una nuova forma di disciplinamento. Un esempio di questo fenomeno è la tendenza, nelle società capitalistiche, per la quale le aziende sfruttano a fini ideologici gli ideali di individualizzazione, di autorealizzazione e di autenticità.

A questo punto ci sarebbe da chiedersi: “Il legame sociale è realmente stabilito intersoggettivamente?” Secondo Deranty si potrebbe affermare che esso «è intersoggettivo solo indirettamente se consideriamo il fatto che tutti gli individui hanno lo stesso tipo di “relazione con il noi”. Infatti, se tutti gli individui hanno internalizzato le stesse norme di azione (come modelli di condotta) tutti finiscono per relazionarsi gli uni agli altri come individui in modi analoghi»¹⁴.

Dal punto di vista di Deranty quella dimensione della vita sociale dell’interazione soggetto a soggetto è qui solo un sottoprodotto di un’interazione originaria. L’interazione del soggetto con la totalità¹⁵.

Honneth, infatti, sembra aver ridotto l’interazione all’intersoggettività “orizzontale” e aver sottovalutato l’importanza strutturale di altre relazioni “verticali”, e cioè l’importanza dei mondi istituzionali per la formazione di esperienze soggettive e intersoggettive, e anche l’importanza dei mondi materiali. A tal proposito, in *Recognition, work, politic*, egli afferma:

Mi sembra che le relazioni interpersonali debbano essere studiate nelle loro embricazioni con altre forme di interazione: interazioni tra esseri umani e non umani, interazioni dell’individuo con oggetti personali, con strumenti, macchine, e che l’indagine debba includere la considerazione di fattori come la resistenza della materia, il “metabolismo” della società rispetto al suo ambiente, e così via.

Honneth stesso ha mantenuto solo un’interpretazione unilaterale della svolta comunicativa, che, criticando il modello soggetto-oggetto, perde di vista il polo dell’oggetto. Inizialmente c’è stata una grande riscoperta dell’essenziale apertura dell’essere umano al mondo, sicuramente un’apertura, strutturalmente condizionata dalla costituzione intersoggettiva della soggettività, ma che non ha senso

¹⁴ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth’s social philosophy*, cit., p. 262.

¹⁵ Ivi, pp. 260-261.

se le capacità e i limiti dell'essere materiale dell'oggetto e del corpo umano stesso sono ignorati¹⁶.

Abbiamo visto come le domande poste da Deranty ci pongono di fronte a una questione assai più ampia: "Di quale riconoscimento parla Mead in *Mente, sé e società?*", "Che cosa intende per riconoscimento?" e infine, il riconoscimento inteso da Honneth e lo stesso di cui parla Mead?

Come direbbe Ikäheimo¹⁷, forse qui c'è un problema nell'uso e nella comprensione del termine "riconoscimento". Dato che è il "fenomeno" che conta e non "la parola", poiché "la parola è un cadavere" come direbbe Paul Celan, bisognerebbe descrivere esattamente di quale fenomeno (o fenomeni) si sta discutendo, e, pertanto, in che senso si usa il termine.

§ 3. *Le sfere del riconoscimento di Mead*

In *Beyond communication* Deranty sostiene: «*Finally, Honneth looks the three sphere of recognition in Mead himself*»¹⁸.

La prima sfera, quella dell'intimità, che Hegel colloca nella famiglia, non è rinvenibile nel testo di *Mead, Mind self and society*. L'interesse ontogenetico consente a Mead di concentrarsi sul processo di socializzazione come interiorizzazione e astrazione graduale dei modelli di comportamento delle figure di attaccamento, non nel senso di accudire e soddisfare i propri bisogni, come Hegel l'ha descritto. A tal proposito, Honneth sostiene:

¹⁶ Deranty, *Repressed materiality: retrieving the materialism in Axel Honneth's theory of recognition*, in Deranty, Petherbridge, Rundell, Sinnerbrink, *Recognition, work politics. New direction in French Critical Theory*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007, p.152

¹⁷ È lo studioso finlandese che insieme ad A. Laitinen ha dato e continua a dare preziosi contributi alla teoria del riconoscimento di Honneth (vedi il capitolo I, § 6. *Analizzare il riconoscimento: Heikki Ikäheimo e Arto Laitinen*).

¹⁸ Ivi, p. 264.

Finora gli studi di Mead, incentrati esclusivamente sui problemi di fondazione della psicologia, lo hanno portato a una concezione intersoggettivistica dell'autocoscienza umana: un soggetto può acquisire consapevolezza di sé solo nella misura in cui impara a percepire il proprio agire dalla prospettiva rappresentata simbolicamente, di una seconda persona. Questa tesi costituisce il primo passo verso una fondazione naturalistica della teoria hegeliana del riconoscimento, in quanto consente di indicare il meccanismo psichico che fa dipendere lo sviluppo dell'autocoscienza dall'esistenza di un secondo soggetto. [...]. Come il giovane Hegel, ma con i mezzi diversi delle scienze empiriche, Mead ribalta il rapporto tra l'io e il mondo sociale dell'altro sullo sviluppo dell'autocoscienza¹⁹.

La seconda sfera Honneth la va a cercare nella nozione di "altro generalizzato" di Mead: l'adolescente impara a concepirsi come membro socialmente accettato dalla comunità e può sapersi riconosciuto come membro del proprio contesto di cooperazione sociale. Scrive Honneth:

È qui che la proposta di Mead parla di una relazione di reciproco riconoscimento: «Il sé che può affermare se stesso nella comunità è quel sé che è riconosciuto nella comunità poiché esso riconosce gli altri». Le argomentazioni di Mead in relazione a questo ambito tematico si spingono però assai più vicino rispetto alle tesi hegeliane di quanto lasci intendere la semplice concordanza nell'uso del concetto di riconoscimento. Anche egli, non diversamente da Hegel, vuol intendere la comprensione che ha di sé colui che impara a concepirsi dalla prospettiva dell'altro generalizzato come quella di una persona giuridica²⁰.

Mentre rispetto al primo stadio del riconoscimento, secondo Honneth, è assente in Mead qualsiasi riferimento a uno stadio del riconoscimento reciproco come quello che Hegel ha cercato di caratterizzare con il suo

¹⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 94.

²⁰ Ivi, p. 98.

concetto romantico di amore. Riguardo al rapporto del riconoscimento che Hegel introduce sotto la nozione di diritto, come un secondo stadio del suo modello evolutivo, la concezione dell'altro generalizzato non rappresenta, secondo Honneth, solo un'integrazione teorica, ma un effettivo approfondimento: l'esperienza di essere riconosciuto dai membri della comunità come una persona giuridica vuol dire, per il singolo soggetto, poter assumere un atteggiamento positivo di fronte a se stesso²¹.

Questo punto, secondo Deranty, ha attirato l'attenzione sulla centralità dei diritti: un determinato ordine sociale può essere caratterizzato dal tipo di diritti riconosciuti agli individui e dalla misura in cui tali diritti sono effettivamente applicati ai gruppi e alle classi sociali. E la legge costituisce un fattore di mediazione cruciale per la relazione positiva con se stessi, che è, a sua volta, costitutivo dell'identità personale di un soggetto²².

Per quanto riguarda la terza sfera, invece, secondo Deranty, Mead non separa chiaramente gli aspetti del sé che corrispondono esattamente alla seconda e terza sfera del riconoscimento: egli tenta di «distinguere la terza dalla seconda sfera entro la divisione funzionale del lavoro. Il riconoscimento della propria identità si ha, dunque, quando si compie il proprio dovere sociale»²³. Secondo Deranty, la dipendenza di Mead dalla divisione funzionale del lavoro, per la terza sfera di riconoscimento, è problematica perché «non riesce a localizzare il luogo in cui risiede il nodo normativo del riconoscimento dell'identità»²⁴. Collocando la terza sfera nella divisione funzionale del lavoro, si vuol ridurre il più possibile, come scrive Honneth, l'influsso dei valori collettivi sulla scelta della direzione verso cui indirizzare l'autorealizzazione.

²¹ Ivi, p. 99.

²² J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 265.

²³ Ivi, p. 266.

²⁴ *Ibidem*.

I soggetti, infatti, potendo diventare coscienti della loro particolarità individuale già grazie alla consapevolezza di aver adempiuto soddisfacentemente ai loro doveri professionali, si svincolano da tutti i modelli di autorealizzazione standardizzati come avveniva per esempio nelle società tradizionali con il concetto di onore²⁵.

Riducendo il problema alla divisione funzionale del lavoro, Mead non coglie, dal punto di vista di Honneth, l'intera portata del problema e propone una soluzione riduttiva. Tuttavia, come nota Deranty, la divisione funzionale del lavoro, rispetto al primo concetto di Hegel di *Sittlichkeit*, ha un vantaggio. Quest'ultimo aveva proposto una teoria della vita etica come solidarietà, che sembrava risolvere l'enigma delle società moderne di come l'individuo poteva essere pienamente individuato pur partecipando a una piena vita etica.

Tuttavia, il problema è che, sotto le condizioni della società post-tradizionale, la nozione di una vita etica sostanziale si scontra con la necessità di preservare il pluralismo dei valori. Secondo Deranty, allora, diviene difficile mostrare come possano esserci convinzioni sulla buona vita che uniscano tutti i soggetti.

Le carenze che Honneth rileva, sia in Hegel sia in Mead, dettano le ultime fasi della sua elaborazione di un nuovo modello nella teoria sociale. Hegel aveva contribuito a distinguere tre sfere di riconoscimento. Mead, invece, aveva contribuito a naturalizzare il modello di Hegel e renderlo accessibile alle preoccupazioni metodologiche contemporanee. Tuttavia nella psicologia di Mead, come abbiamo visto, le tre sfere sono per così dire, diluite.

La fase successiva della ricerca di Honneth consiste, pertanto, in uno sviluppo più dettagliato di ciascuna delle tre sfere, mantenendo, allo stesso tempo, le premesse chiave di Hegel e Mead: intersoggettivismo, pragmatismo e ruolo determinante del conflitto²⁶.

²⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 110.

²⁶ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 268.

§ 4. *Markell: un'originale lettura di Mead. Una prospettiva per Honneth?*

Un'originale rilettura dell'io e del me è affrontata nel testo *Recognition and power* di Patchen Markell. Nel suo saggio, "*The potential and the actual. Mead, Honneth, and the I*", Markell affronta la relazione di Honneth con Mead. In particolar modo egli discute sull'appropriazione di Honneth del concetto meadiano del me e dell'io.

L'argomentazione di Markell è che il filosofo tedesco, attraverso l'utilizzo dei termini "potenzialità" e "attualità", vorrebbe risolvere la questione di come considerare il riconoscimento e comprendere se esso potrebbe essere allo stesso tempo una fonte di "creatività" e di "attualità". A tal proposito Markell nota come questo quesito sia già stato affrontato da Mead nel trattare la questione del "me" e dell'"io".

È attraverso un'analisi approfondita di quest'ultimo che egli si rende conto di quanto l'utilizzo da parte di Mead del me e dell'io presenti tratti innovativi e degni di nota. Markell, infatti, afferma che, in alcuni passaggi, l'io sia descritto da Mead non come una fonte di creatività o di spontaneità all'interno del sé, ma come qualcosa che sta effettivamente accadendo, che si sta verificando.

Dal suo punto di vista, l'uso mutevole del termine ha implicazioni di vasta portata per la filosofia morale. Se Markell avesse ragione, allora l'io non dovrebbe essere una fonte di potenzialità che deve essere attualizzata attraverso il riconoscimento (e allora questo sarebbe, secondo Markell, il caso di Honneth), ma piuttosto andrebbe visto come un'azione, come una risposta reale. In termini più generali, Markell crede che i "modelli del sé" di Mead possano fornirci gli strumenti concettuali necessari per superare il dualismo che separa la potenzialità dall'attualità. Se si rinuncia al dualismo non si corre più il rischio di giustificare o rinforzare, anche se involontariamente, la divisione gerarchica tra chi governa e chi è governato: per la maggior parte dei governanti il loro

dominio sugli altri è giustificato, infatti, proprio sulla forza delle loro valutazioni autoritative. Come afferma Markell:

Finché gli atti di riconoscimento sono concepiti come i punti di trasferimento dove la potenzialità – inizialmente non disponibile per coloro che la possiedono – è valutata e riconosciuta da altri, e quindi (solo allora) resa concreta, anche la più ampia, egualitaria, concessione di riconoscimento rimarrà non più di una concessione, eseguita da agenti già privilegiati la cui autorità non è in discussione, e il suo egualitarismo è incorniciato e parzialmente tradito da una certa struttura di condensazione²⁷.

È esattamente questa distinzione dell'io e del me di Mead che dovrebbe essere in grado, secondo Markell, di aiutarci a superare questo limite. Così entrambi trovano in Mead un potente alleato nel rispondere a uno dei problemi più insidiosi della filosofia morale: come si può far fronte all'ingiustizia?

Honneth, opta per il recupero del modello di riconoscimento di Hegel, integrandolo con la psicologia sociale di Mead, e quindi integrando le teorie di Mead con un concetto psicoanalitico dell'identità umana.

Come scrive Markell, Honneth «attinge ampiamente alla “famosa” e “scivolosa” distinzione del me e dell'io, leggendo i concetti di Mead come istanze di una distinzione ampio-concettuale di potenzialità e realtà»²⁸. A tal proposito, Markell afferma:

I do not argue that Honneth has gotten wrong, but I do suggest that the slipperiness of Mead's concept is meaningful in ways that many of his readers, Honneth included, have not noticed. Setting Mead's social psychology against the background of the work of William James and John Dewey, I argue that the understanding of the I and the Me that Honneth takes from Mead actually represent Mead's own

²⁷ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 106.

²⁸ Ivi, p. 101.

partial slide away from a different, more promising way of using those terms; that this slide is evidence of a tension in Mead's work that anticipates the difficulty I identify within Honneth's project; and that a recovery of Mead's alternative sense of the terms I and Me can productively recast our thinking about potentiality, actuality and recognition²⁹.

Nel summenzionato paragrafo Markell ci fa notare come sia Honneth che altri studiosi non hanno colto come l'ambiguità del concetto dell'io di Mead sia significativa. È quindi attraverso un ritrovamento dei termini "io" e "me" che, secondo Markell, si può rielaborare in modo più produttivo il concetto di potenzialità, attualità e riconoscimento.

§ 5. Patchen Markell: l'io e il me come potenzialità e attualità

Il capitolo di Patchen Markell si apre considerando una risposta che Honneth e Arto Laitinen hanno recentemente dato alla questione della natura del riconoscimento³⁰. E cioè: il riconoscimento è una risposta a qualcosa che già esiste, o è egli stesso a dare origine a qualcosa di nuovo?³¹. Più precisamente, il riconoscimento è una risposta a qualcosa di preesistente o è esso stesso a creare i suoi oggetti (ad esempio nel concedere uno status sociale)?³². Secondo Markell le risposte a questo interrogativo, da parte di entrambi, che ruotano intorno al concetto di "potentiality" e "actuality", non risolvono il problema di «ancorare le analisi normative entro la realtà sociale»³³. Come nota Markell, secondo Laitinen, nessuno dei due punti di vista sembra soddisfacente. Se il

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Vedi capitolo I, § 5. *Il riconoscimento: atto attributivo o percettivo?*

³¹ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 101.

³² A. Laitinen, *Interpersonal recognition: a response to value or a precondition of personhood*, in *Inquiry* 45 (2002), p. 463.

³³ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 101.

riconoscimento fosse niente più di qualcosa di preesistente, allora non avrebbe alcun ruolo da svolgere, nella formazione, ad esempio della personalità degli organismi umani: le persone sarebbero persone separate a prescindere dal riconoscimento. Se il riconoscimento fosse “pura creazione” allora “anche” le pietre sarebbero persone se fossero riconosciute come persone, e presumibilmente gli esseri umani semplicemente non sarebbero persone, non avrebbero alcun diritto alla personalità, salvo che, non fossero così riconosciuti³⁴.

Per sciogliere questo nodo concettuale Markell nota che Laitinen introduce una distinzione tra “il potenziale” e “il reale” e la utilizza per stabilire il concetto del riconoscimento all’interno della divisione del lavoro. Egli suggerisce che le preesistenti caratteristiche riconosciute, che fungono da criterio di adeguatezza di un atto di riconoscimento, sono quelle capacità, ma non tutte, che contraddistinguono i soggetti come “persone potenziali”. E questa potenzialità effettiva diventa tale solo quando è riconosciuta da altri. Laitinen conclude che non c’è nessun paradosso nella natura del riconoscimento sia come una risposta a caratteristiche valutative che come preconditione della personalità³⁵.

Come sostiene Markell nella sua risposta a Laitinen, Honneth appoggia quest’approccio generale. Dato che le qualità valutative che, secondo gli standard del nostro mondo della vita, i soggetti umani già possiedono, sono tuttavia effettivamente disponibili per loro solo quando possono identificarsi con esse, sicché il riconoscimento trasforma la potenzialità in realtà facilitando l’identificazione dei soggetti con le loro capacità³⁶.

Secondo Markell, vale la pena di soffermarsi sulla frase di Honneth “*by the standards of our lifeworld*”³⁷, poiché segnala un importante passo rispetto all’uso di Laitinen dei concetti di potenzialità e realtà. Il riferimento

³⁴ A. Laitinen, *Interpersonal recognition: a response to value or a precondition of personhood*, cit., p. 473.

³⁵ Ivi, p. 474.

³⁶ A. Honneth, *Grounding recognition*, cit., p. 510.

³⁷ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 103.

alla frase di Honneth (al “nostro mondo della vita”) indica che, per lui, le qualità valutative cui risponde un atto di riconoscimento esistono all’interno di un ambiente sociale storicamente alterabile, non in uno spazio ultraterreno di valori immutabile e oggettivi³⁸.

Dal punto di vista di Markell la potenzialità del soggetto umano emerge in Honneth quando il filosofo tedesco parla dell’io come di un potenziale creativo che porta con sé un «serbatoio di energie psichiche che fornisce ogni soggetto di numerose e non sfruttate possibilità di realizzare identità differenti»³⁹. Come afferma Honneth:

Nell’autorelazione pratica Mead introduce una tensione tra la volontà generale interiorizzata e le esigenze di individuazione, che porta necessariamente a un conflitto tra il soggetto e il suo mondo sociale. Per poter convertire in azione le istanze che premono dall’interno è infatti necessaria in linea di principio l’approvazione di tutti gli altri membri della società, poiché la loro volontà comune come una norma interiorizzata controlla il nostro agire. L’esistenza del Me è ciò che costringe il soggetto ad adoperarsi nell’interesse del suo Io per nuove forme di riconoscimento sociale⁴⁰.

Dal punto di vista di Markell «questa maniera di Honneth di leggere la distinzione permette di rispondere a due problemi.

Innanzitutto la distinzione del me e dell’io permette di salvare la nozione di individualità senza cadere indietro nell’idea classica del soggetto indipendente. Nonostante l’io, secondo le letture di Honneth su Mead, non rappresenti null’altro che l’immediata consapevolezza del sé riguardo se stesso: Honneth suggerisce che è molto differente dal subconscio in psicoanalisi.⁴¹ La spiegazione non può essere ridotta agli effetti delle relazioni intersoggettive di riconoscimento in cui sono situate; per Honneth non è qui che sta il nucleo del sé, ma nel fatto che i soggetti

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 101.

⁴⁰ Ivi, p. 102.

⁴¹ A. Honneth, *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*, cit., p. 267.

sono decentrati in due differenti modi. Noi siamo sempre situati all'interno di un sistema intersoggettivo di significati, che non sono totalmente a nostra disposizione: questo decentramento è quello acquisito nell'idea del me, che esprime il nostro sé nel linguaggio e nella società. Ma siamo anche portatori di impulsi psichici interiori che eccedono la nostra consapevolezza e il nostro controllo: questo decentramento è quello acquisito nella nozione dell'I e rappresenta una sede di risposte subconscie creative⁴².

In secondo luogo, dal punto di vista di Markell, la separazione di questi due aspetti del sé è, si potrebbe dire, una versione della divisione del lavoro, introdotta da Arto Laitinen⁴³, dove è insito il concetto di potenzialità e attualità: da una parte il me rappresenta l'*actuality* o la realtà, nel senso che il sé ha bisogno della sua approvazione, necessita del supporto di relazioni di riconoscimento esistenti, al fine di essere in grado di trasformare i suoi impulsi in azione; dall'altro lato l'io rappresenta la potenzialità, la sfera delle possibilità non ancora realizzate. Questo è perché l'io è indipendente dal me ed è in grado di reagire e pretendere richieste dall'altro interiorizzato. In questo senso, noi possiamo parlare di progresso nello sviluppo delle relazioni di riconoscimento.

Allo stesso tempo, poiché l'io è per definizione fonte di un eccesso di potenzialità, che si manifesta nell'impulsività e nella creatività, il processo di realizzazione di questo potenziale creativo deve essere sempre incompleto, vulnerabile alla continua ribellione dell'instancabile Io contro le forme di riconoscimento costituite⁴⁴.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ To cut through this conceptual knot, Laitinen introduces a distinction between the "*potential*" and the "*actual*," and he uses this distinction to establish a division of labor within the work performed by the concept of recognition. In the case of personhood, he suggests, the pre-existing features that recognition recognizes – and which serve as the criterion of the adequacy of an act of recognition – are certain capacities that mark out some, but not all, entities as "*potential persons*." At the same time, this potential personhood becomes actual only when it is recognized by others. In this way, Laitinen concludes, "there is no paradox in recognition being both a response to evaluative features and a precondition of personhood (Markell, 2007).

⁴⁴ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., pp. 111-112.

L'io può, quindi, essere al servizio sia come criterio indipendente per mezzo del quale le relazioni di reciproco riconoscimento "attuali" possono essere giudicate, sia per gli infiniti cambiamenti delle relazioni di riconoscimento esistenti.

§ 7. Markell e la questione dell'io: da *The definition of the psychological a Mind self and society*

Patchen Markell, in *The Potential and the actual* si chiede se questo è il modo per comprendere quello che Mead intende con io. Secondo lui, è largamente accettata la lettura di un io potenziale e creativo (lettura che troviamo in *Mente, sé e società*).

Per Honneth, infatti, l'io è uno spazio di inesauribile potenzialità interna, e il riconoscimento dato per scontato dal me sociale è il mezzo attraverso cui questo potenziale viene concretizzato. Allo stesso modo, Habermas, descrive l'io come la pressione degli impulsi presociali, naturali, oltre alla fantasia creativa, il posto del "potere inconscio delle deviazioni spontanee" che lavorano per resistere e trasformare le forze conservative del Me che rappresentano quello che già esiste.⁴⁵ E in maniera simile Joas descrive l'io come la dote dell'essere umano con impulsi che fungono da fonte della spontaneità e della creatività⁴⁶. In questi casi, come in altri, l'io è inteso come qualcosa simile a una fonte o a un posto interno alla creatività, all'originalità, alla spontaneità o alla resistenza dell'individuo dalle norme sociali.

Al contrario, Mead a volte descrive l'"io" come un'azione o una risposta attuale a una situazione presentata dal "me". Egli definisce l'io

⁴⁵ J. Habermas, *Individuation through socialization: On George Herbert Mead's theory of subjectivity*, in *Postmetaphysical thinking: Philosophical essay*, trad. di W.M. Hohengarten, MA:MITT press, Cambridge 1992, p. 180.

⁴⁶ A. Honneth – H. Joas, *Soziales handeln und menschliche natur. Anthropologische grundlagen der sozialwissenschaften*, Campus, Frankfurt a. M. 1980 [trad. di R. Meyer, *Social action and human nature*, Cambridge University press, 1988, p. 118].

come “l’atto stesso”, e afferma che le possibilità dell’io sono inserite all’interno di ciò che sta realmente accadendo⁴⁷. Sulla base di questa descrizione sembrerebbe molto problematico, secondo Markell, presentare l’io come una fonte di infinita potenzialità che ha bisogno di essere attualizzato attraverso il riconoscimento. Qui Mead, infatti, sembra descriverlo come un’energia già attuale, attiva. A tal proposito, Markell scrive:

My point in invoking these passages is not to suggest that Honneth has simply misunderstood Mead, for as we shall see, his interpretation of the distinction between the “I” and the “me” also has a sound basis in Mead’s writings. Indeed, as Honneth and others have noted, Mead’s use of the language of the “I” and the “me” is quite slippery. But while many readers treat this as an invitation to refine Mead’s concepts for him – as if the problem were merely one of imprecision – I shall suggest that this ambiguity is not accidental: it is the symptom of an unresolved tension between two elements within Mead’s work, which Honneth, in skillfully extracting a relatively consistent view of the “I” and the “me” out of Mead’s texts, inadvertently inherits. Like Honneth, Mead is deeply concerned with the problem of the relationship between the individual and the community; and his writings do often seem to address this problem by embracing a neo-Hegelian view of social and political development as the progressive realization of social harmony. At the same time, drawing in part on the work of William James and John Dewey—and in particular on work of Dewey’s undertaken at a moment at which he was questioning aspects of his own Hegelianism – Mead develops an understanding of activity, and of the roots of the phenomenon of novelty, that is in fact deeply at odds with that neo-Hegelian progressivism, and which stands in productive counterpoint to the view of recognition as the actualization of an unrealized potential. To draw this perspective out, however, and to see how it comes to be

⁴⁷ G.H Mead, *Mind self and society. From the standpoint of social behaviourist*, cit., pp. 175-277-279.

displaced within Mead's writings, we need to consider some of the immediate intellectual background to Mead's social psychology⁴⁸.

Secondo Markell, la prima distinzione di Mead dell'io e del me risale all'articolo del 1903 chiamato *The definition of the psychical*, in cui egli attinge sia da James sia da Dewey per proporre un nuovo modo di pensare alla sfera della psicologia⁴⁹. Come nota Markell, in *The definition of the psychical*, la sfida di Mead è di spiegare la soggettività in termini di condotta e quindi di eliminare la falsa apparenza di un abisso profondo tra il mondo del comportamento osservabile e il misterioso mondo interiore dello psichico⁵⁰.

Negli anni successivi alla pubblicazione di *The definition of the psychical* l'utilizzo di Mead dei termini io e me subiscono trasformazioni cruciali, evidenti sia nei suoi articoli sia nelle conferenze pubblicate postume, sulla base delle note degli studenti, sotto il titolo *Mente, sé e società*. Mentre in *The definition of the psychical* Mead suggeriva che l'attività dell'io appartenesse a un campo di esperienze immediate all'interno di una riflessione aperta all'osservazione diretta⁵¹, quando pubblicò *The mechanism of social consciousness* and *The social self* nel 1912 e nel 1913, Mead aveva concluso, per contro, che il sé poteva apparire solo inconsciamente, come un oggetto, e quindi come un me. L'io, invece, perché non era un oggetto, rimaneva necessariamente al di fuori dell'esperienza immediata⁵². Lo psicologo sociale ritorna dettagliatamente sullo stesso punto in *Mente, sé e società*, affermando che l'elusività dell'io consiste nel fatto che «non mi posso girare abbastanza in fretta per catturarmi⁵³».

⁴⁸ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 113.

⁴⁹ Ivi, p. 119.

⁵⁰ Ivi, p. 120.

⁵¹ Ivi, p. 122.

⁵² G.H. Mead, *The mechanism of social consciousness*, cit., p. 140.

⁵³ G.H. Mead, *Mind self and society. From the standpoint of social behaviourist*, cit., p. 174.

Secondo Markell, la seconda trasformazione nell'approccio di Mead riguardava la natura sociale o intersoggettiva dell'io. Nella psicologia sociale di James, il sé sociale – il sé visto e considerato dagli altri – era semplicemente una delle varie dimensioni del sé empirico o me. E anche in *The definition of the psychological* Mead menzionò l'interazione sociale solo per illustrare le sue più ampie affermazioni sull'attività ricostruttiva, non per spiegare l'emergere dell'identità come tale⁵⁴. Presto Mead iniziò a rivolgersi a una psicologia sociale più approfondita, dichiarando, in un articolo del 1908: «Devono esserci altri sé se il proprio sé deve esistere»⁵⁵. Qui, come afferma Markell, Mead elaborò le componenti di base della teoria dell'interazione simbolica per cui divenne famoso, in cui sosteneva che per sperimentare se stessi bisogna mettersi nella prospettiva degli altri:

L'individuo ha esperienza di se stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità alla quale appartiene. Perciò egli si inserisce come un sé o come un individuo nella sua stessa esperienza non direttamente o in modo immediato, non diventando soggetto a se stesso ma solo in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento⁵⁶.

Il me qui è rappresentato come una specie di istituzione, un'organizzazione che parla attraverso l'individuo e che fa parte

⁵⁴ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 123.

⁵⁵ G.H. Mead, *Social psychology as a counterpart to physiological psychology*, in *Select Writings*, ed. A. Reck, University of Chicago press 1984 p. 103.

⁵⁶ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 196.

dell'individuo nella misura in cui quest'ultimo agisce in conformità con le norme convenzionali.

Markell nota come la distinzione tra l'io e il me non si riferisce più alla differenza tra "attività" e "oggettività", ma piuttosto a due movimenti in piena regola all'interno del sé, ognuno dei quali fa richieste all'altro e compete con l'altro per definire i termini dell'essere dell'individuo e per determinare il suo posto all'interno della società. In questo senso, l'elusività dell'io dovrà essere compresa come una questione all'interno dell'io, piuttosto che come un tratto temporaneo dell'io come attività. Sebbene l'individuo, giacché portatore di un io, dichiara i propri scopi differenti rispetto alle convenzioni della comunità, questi obiettivi non sono mai del tutto trasparenti anche per lui, e ciò è dovuto al fatto che l'io considerato in questo modo rimane un terreno sempre da scoprire.

Mead sembra davvero comprendere l'elusività dell'io come una questione di fonte di ispirazione misteriosa all'interno dell'individualità⁵⁷. In un brano spesso citato, Mead scrive che «le possibilità del sé che stanno al di là della nostra immediata coscienza sono, in un certo senso, i contenuti più appariscenti che potremmo contemplare, nel caso potessimo coglierli»⁵⁸. Qui, Mead, come nota Markell, sembra dimenticare i riferimenti a Dewey e James. Egli, infatti, rimane più equivoco su questo punto di quanto i suoi lettori riconoscano. Nello stesso paragrafo, però, insiste anche sul fatto che le possibilità dell'io appartengono a ciò che sta realmente avvenendo, che si sta verificando; e questa frase richiama lo sforzo di Dewey di rendere la potenzialità immanente all'attività più di quanto non anticipi il suggerimento di Honneth secondo cui le "richieste interiori insurrezionali" dell'individuo non possono essere messe in atto fino a quando non sono riconosciute da altri⁵⁹.

⁵⁷ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 127.

⁵⁸ G.H. Mead, *Mind self and society. From the standpoint of social behaviourist*, cit., p. 214.

⁵⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 102.

Quali sono le conseguenze di questa trasformazione del significato dei termini io e me? Sebbene la caduta di Mead fosse motivata in parte dal desiderio di usare questi concetti per capire la relazione tra individualità e comunità, avrebbe potuto avere più valore aggrappandosi al “senso originale” della distinzione tra io e me, la cui produttività teorica sta proprio nel fatto che attraversa un altro asse concettuale⁶⁰. L’io e il me, suggerisce Mead, «sono fasi di un processo in corso, in una conversazione di gesti che è stata internalizzata in una forma organica»⁶¹.

Nella nuova formulazione di Mead, quindi, i partecipanti alla conversazione sono gli individui e la comunità (o, in senso lato, il gruppo di persone con cui gli individui interagiscono), sebbene nella forma interiorizzata di questa conversazione, entrambi i ruoli sono giocati dalle stesse persone, grazie alla capacità del singolo organismo di assumere gli atteggiamenti degli altri.

Se questo cambio di prospettiva sull’io implica anche una separazione fondamentale tra l’individuo e la società, esso agevola, inoltre, la divisione tra potenzialità interiore e attualità. Quest’ultima diviene, infine, “effettiva” solo una volta riconosciuta attraverso il me intersoggettivo⁶². A questo punto sorge spontanea una domanda: «È giusto pensare che le nostre potenzialità siano per noi disponibili solo quando possiamo identificarci completamente con loro?»⁶³. Sicuramente è giusta la constatazione del fatto che le possibilità dell’io, appartenendo a ciò che sta realmente accadendo, non sono mai tagliate fuori dalle realtà potenziali che abbiamo a disposizione nel nostro mondo. Secondo Markell, infatti, l’avvio di una nuova possibilità non richiede un salto nel vuoto dalla mera potenzialità (da una potenzialità che non è ancora

⁶⁰ P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 128.

⁶¹ G.H. Mead, *Mind self and society. From the standpoint of social behaviourist*, cit., p. 178.

⁶² P. Markell, *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power*, cit., p. 129.

⁶³ Ivi, p. 130.

realmente disponibile a noi) all'*actuality*; né richiede che questo divario tra il potenziale e l'attuale sia mantenuto da un «*gatekeeper*»⁶⁴ (come lo chiama Markell) che è pronto valutare le capacità e suddividere il riconoscimento in modo conforme.

Questo, sostiene Markell, dovrebbe essere una conclusione rassicurante per coloro che, come Honneth, desiderano fornire resoconti teorici della possibilità di resistenza alle ingiustizie, perché significa che le vittime dell'ingiustizia non possono essere private del libero arbitrio, del potere già attuale, come potrebbero volere coloro che le dominano⁶⁵.

§ 8. Il *Rejoinder* di Honneth

Nel paragrafo precedente abbiamo richiamato l'attenzione sul fatto che Patchen Markell sembra voglia suggerire come la lettura di un io empirico (che non sia in contrasto con il me), attivo nell'immanenza, possa sfuggire al pericolo di dover chiedere il riconoscimento delle sue potenzialità non attualizzate a chi sta sopra di lui.

A tal proposito, Honneth nota, nel suo *Rejoinder in Recognition and power*, che negli ultimi anni il dibattito sulla rilevanza filosofica e la portata sociale del concetto di riconoscimento si è trovato a dover affrontare il problema secondo cui c'è un «continuo sospetto che la concessione del riconoscimento possa sempre, o quasi, rivelarsi un mezzo per mantenere il dominio sociale»⁶⁶. Dal punto di vista di Honneth, Markell non lo accusa di ignorare gli effetti di forme di riconoscimento che servono a sostenere il dominio, ma «di mettere gli esclusi in uno stato d'incapacità epistemica affermando che il dominio di potenziali pretese di riconoscimento è accessibile solo in senso teorico»⁶⁷. Secondo Honneth,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ A. Honneth, *Rejoinder*, in *Recognition and power*, cit., p. 348.

⁶⁷ *Ivi*, p. 350.

sostenendo che la validità delle richieste di riconoscimento è misurata secondo le qualità valutative potenzialmente contenute in un mondo della vita concreto, [Markell pensa che] io tolgo ai soggetti non riconosciuti la possibilità di accedere da soli alle forme di riconoscimento sociale che meritano⁶⁸.

Dal punto di vista di Honneth, Markell sviluppa questo concetto in maniera intelligente e provocatoria in due momenti: in primo luogo per abbozzare la sua critica, e in secondo luogo trova un modo alternativo di definire la relazione tra potenzialità e attualità attraverso una nuova interpretazione della relazione tra l'io e il me nelle opere di Mead (come abbiamo visto precedentemente).

Secondo Honneth l'idea che le pretese di riconoscimento possono essere giustificate solo nella misura in cui si riferiscono in modo convincente a qualità valutative precedentemente stabilite e quindi "potenzialmente" esistenti nel mondo della vita è legata a un problema che richiede un'analisi più dettagliata.

Come Markell correttamente ipotizza, questa premessa del «*value realist*»⁶⁹ opera sul presupposto che «dovremmo comprendere la concessione del riconoscimento come attualizzazione delle qualità valutative che gli umani possiedono, sempre a livello potenziale, in un particolare mondo di vita»⁷⁰ e in accordo con l'orizzonte dei valori su cui il nostro mondo è istituito. Secondo Honneth, se questo tipo di attualizzazione ha cominciato a significare una rivelazione cognitiva, ci troveremo di fronte alla sfortunata conseguenza che le persone colpite non sarebbero informate della fonte normativa delle loro pretese sino a quando esse non saranno riconosciute⁷¹.

⁶⁸ Ivi, p. 355.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

Honneth nota che Markell, in *The recognition of politics*, afferma che avere una pretesa legittima di riconoscimento include anche il fatto di non essere in grado di dimostrarlo, almeno senza l'assistenza di coloro che hanno già attualizzato i propri poteri⁷². Secondo Honneth, l'obiezione di Markell è valida solo se consideriamo l'attualizzazione per indicare un tipo di realizzazione cognitiva. Questo implica che il riconoscimento delle loro potenzialità deriva sempre da altre persone che hanno già ottenuto il loro status.

Questo, secondo Honneth, non è il tipo di attualizzazione che aveva in mente quando rielaborò il concetto di Laitinen. Egli intende, invece, la nozione di attualizzazione come un «atto mediante il quale i soggetti diventano capaci di indentificarsi interamente con le qualità valutative di cui sono già culturalmente consapevoli»⁷³. A tal proposito riportiamo la parte in cui Honneth esplicita questo punto:

I believe that if we regard the relation of actualization to potentiality in this way, the problem raised by Markell becomes a moot point, for even though the previously disrespected subjects would then possess (prereflexive) knowledge of the evaluative qualities they possess in accordance with their cultural lifeworld, they would continue to be incapable of identifying with these qualities, because the latter would still lack social recognition. In this case, the distinction between “potentiality” and “actuality” indicates neither an epistemic gap nor a space to be bridged over, but a rift between ethical knowledge and social expression⁷⁴.

Da qui possiamo notare che, secondo Honneth, non basta che gli altri, attraverso il loro potere valutativo, portino a nostra conoscenza le nostre potenzialità, poiché queste ultime rimarrebbero riconoscimenti sociali. E in questo caso la distinzione tra potenzialità e attualità non indica né una

⁷² P. Markell, *The recognition of politics: A comment on Emcke and Tully*, in *Constellation* 7/4 (2000), 496-506. Cfr. con A. Honneth, *Rejoinder*, in *Recognition and power*, cit., p. 355.

⁷³ A. Honneth, *Rejoinder*, in *Recognition and power*, cit., p. 356.

⁷⁴ *Ibidem*.

lacuna epistemica né uno spazio da superare, ma «una frattura tra conoscenza etica ed espressione sociale»⁷⁵. In questo senso, la lotta per il riconoscimento rappresenta una lotta per l'articolazione sociale di conoscenze preesistenti: il risultato positivo di questa lotta, l'attualizzazione, consiste allora nell'istituzione di pratiche di riconoscimento attraverso le quali le persone interessate possano identificarsi con esse.

Secondo Honneth, questo dà origine a diversi problemi dovuti al fatto che non è chiaro il modo in cui dobbiamo distinguere tra la “conoscenza” e le “pratiche sociali”, poiché «normativamente siamo inclini a collegare le acquisizioni di conoscenze a determinate pratiche»⁷⁶.

Si tratta, quindi, per Honneth di spostare l'asse del problema su un altro piano; cioè chiarire che noi certamente possiamo dire che un soggetto ha compreso qualcosa a livello intellettuale, ma non sappiamo se lo ha ancora accettato affettivamente e quindi se lo ha riconosciuto⁷⁷. Da qui emerge che, secondo Honneth, le pratiche sociali di riconoscimento esprimono il fatto che una transizione tra questi due stadi (intellettivo e affettivo) è avvenuta nella società.

In questo modo abbiamo visto che, secondo Honneth, il tentativo di Patchen Markell di riattualizzare Mead attraverso il ricorso alle nozioni di “potenzialità” e “attualità” risulta una maniera creativa di risollevare il problema ma non tiene in considerazione che il concetto di potenzialità che intende Honneth non può essere collegato a Mead, in quanto lo psicologo sociale, oltre ad aver sempre lasciato da parte l'aspetto affettivo nella costruzione del sé, ha normativizzato quello che in realtà erano aspetti epistemici.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

§ 9. *Honneth: Lo stadio affettivo e la priorità genetica del riconoscere sul conoscere*

Sono queste ragioni a indurci a considerare il fatto che Honneth stia affermando la priorità genetica del riconoscere (*anerkennen*) sul conoscere (*erkennen*). Una priorità genetica secondo cui un originario coinvolgimento emotivo sarebbe alla base di ogni nostro rapporto con noi stessi, con gli altri soggetti e con il mondo.

Per dimostrare la priorità genetica del riconoscere sul conoscere Honneth fa riferimento a una serie di ricerche di psicologia evolutiva: secondo una tesi diffusa, sostenuta anche da Mead, il bambino «impara a rapportarsi a un mondo oggettivo di oggetti stabili e costanti assumendo la prospettiva di una seconda persona e quindi decentrando gradualmente la propria prospettiva inizialmente egocentrica»⁷⁸. Lo sviluppo del pensiero simbolico deriverebbe quindi dalla capacità del bambino di assumere, in maniera essenzialmente cognitiva, la prospettiva della persona di riferimento. Queste teorie, come quella di Mead, afferma Honneth, ignorano però completamente il lato emotivo della relazione tra il bambino e la seconda persona, relazione che viene descritta «come uno spazio ampiamente privo di emozioni»⁷⁹.

Egli, in contrasto, sostiene la tesi che solo grazie a un'originaria disposizione simpatetica e partecipativa, geneticamente determinata, il bambino può stabilire un legame affettivo con la persona di riferimento, condizione necessaria affinché possa assumere la prospettiva di quest'ultima. Si darebbe quindi nel bambino, fin dalla nascita, una disposizione alla partecipazione emotiva, che Honneth chiama «riconoscimento primario»; essa sarebbe alla base della relazione affettiva che il bambino stabilisce con la madre (o con la propria persona di riferimento) che, a sua volta, è un presupposto necessario affinché

⁷⁸ A. Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005 [trad. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007, p. 40].

⁷⁹ Ivi, p.41.

essa, attraverso un'identificazione emotiva ancor prima che cognitiva con la persona amata, possa assumere una seconda prospettiva sul mondo⁸⁰.

Ecco qui secondo Honneth che sgorga la differenza tra conoscere e riconoscere. Egli, a tal proposito nota che

se con l'atto del "conoscere" una persona si intende la sua identificazione in quanto individuo, suscettibile di un progressivo affinamento, la categoria del riconoscimento rimanda all'atto espressivo per mezzo del quale a quell'identificazione viene conferito il significato positivo di un'approvazione. A differenza del semplice conoscere che è un atto cognitivo privo di carattere pubblico, il riconoscimento si esplica per mezzo di strumenti comunicativi dei quali ci serviamo per rendere noto che la controparte è degna di venire tenuta in considerazione⁸¹.

Secondo Honneth, infatti, i gesti espressivi a connotazione benevola quali le forme del sorriso, dell'incoraggiamento, ecc., sono come dei simboli di un agire che viene surrogato per mezzo di una sorta di «stenografia simbolica»⁸².

⁸⁰ A partire dallo scritto del 2001 *Facetten der vorsozialen Selbst*, egli si è allontanato dalla versione winnicottiana della teoria delle relazioni oggettuali che egli riprendeva in *Lotta per il riconoscimento*. Secondo Winnicott, nei primi mesi di vita del bambino non vi sarebbe posto per un legame affettivo con un'altra persona, ma avrebbe luogo unicamente la percezione di una simbiosi con l'ambiente circostante. Se però, sostiene Honneth in *Facetten der vorsozialen Selbst*, ci riferiamo ai risultati delle più aggiornate ricerche sulla psicologia infantile e in particolare agli studi di Daniel Stern, risulta impossibile mantenere l'originaria idea di Winnicott di un'intera fase, corrispondente ai primi mesi di vita del bambino, in cui quest'ultimo si troverebbe in un rapporto simbiotico con la persona di riferimento ed esperirebbe fantasie di onnipotenza nei confronti di essa e del proprio ambiente. Le ricerche di Stern evidenziano la presenza nel bambino, già a partire dai primi mesi di vita, di un'elementare coscienza di sé, e quindi di un'embrionale capacità di differenziare tra sé e la persona di riferimento; il bambino esperisce comunque stati di simbiosi con quest'ultima, nel corso dei quali prova sensazioni particolarmente intense di sicurezza mentale e corporea, ma si tratta di situazioni episodiche che si producono in circostanze determinate (come l'allattamento), e non di una condizione stabile e continuativa. Tali episodi non sarebbero inoltre da comprendersi nei termini di una percezione cognitiva di onnipotenza, ma come fusioni affettive, in cui l'elementare coscienza di sé del bambino viene temporaneamente messa in secondo piano dall'appagamento emotivo risultante dal contatto.

⁸¹ Honneth, *Invisibilità*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p.126.

⁸² H. Plessner, *Lachen und Weinen*, in Id., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, pp. 11-172 [trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2007, p. 108].

Qui il riconoscimento possiede un carattere performativo, perché i gesti espressivi che lo accompagnano servono a simboleggiare le modalità di reazione in assenza delle quali non si potrebbe rendere giustizia alla persona riconosciuta⁸³.

Per Mead il riconoscimento viene descritto in una prima fase come un conoscere universale e in un secondo momento come un ottenere rispetto. Nello specifico, assume il carattere dell'ottenere rispetto quando egli passa dall'agire mediato simbolicamente all'agire mediato a livello normativo. È in questo passaggio che il riconoscimento assume un duplice aspetto. In ogni caso, in nessuno dei due tipi di riconoscimento rinveniamo il riconoscimento a cui Honneth fa riferimento. Per quanto riguarda il primo aspetto Mead afferma:

Può accadere di avvertire per una volta un colore, intendendo per colore, in questo caso, un rapporto immediato delle onde luminose con la retina di un sistema nervoso normale. Una volta fatta, tale esperienza non può ripetersi più. Tuttavia qualcosa è stato riconosciuto, si è presentato nell'esperienza un carattere universale che implica almeno un numero infinito di ripetizioni. [...] Il rapporto fra questa risposta [universale] e un numero infiniti di stimoli è ciò che noi definiamo riconoscimento⁸⁴.

Secondo Mead, infatti, quando utilizziamo il termine riconoscimento possiamo voler intendere solamente che il carattere dell'oggetto che serve da stimolo al suo riconoscimento è presente nella nostra esperienza. In questa maniera si può ottenere qualcosa che è universale rispetto ai vari particolari in esso contenuti⁸⁵. Di contro, i gesti espressivi non possono, secondo Honneth, intervenire soltanto come ratifica di un atto cognitivo di identificazione, in quanto il suo carattere di segnale che inerisce a quel genere di forme espressive, lungi dal limitarsi a notificare

⁸³ A. Honneth, *Invisibilità*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 129.

⁸⁴ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 132.

⁸⁵ *Ibidem*.

una semplice presa d'atto dell'esistenza o delle caratteristiche dell'interlocutore, serve anche a segnalare una disposizione motivazionale ad adottare nei riguardi della controparte solo comportamenti improntati a benevolenza⁸⁶.

§ 10. *Honneth: L'integrazione della teoria sociale di Mead con la teoria psicoanalitica di Winnicott*

È vero che attraverso la ripresa di Mead Honneth naturalizza in termini di reciproco riconoscimento il processo intersoggettivo di formazione dell'autocoscienza e delle diverse istanze intrapsichiche costitutive del soggetto, tuttavia credo che oltre agli aspetti funzionali del processo di interazione egli non vada a fondo nel mostrare la rilevanza dei gesti simbolici da un punto di vista "affettivo". Egli pone l'accento, ad esempio, sulla rilevanza dei gesti vocali, rispetto ai quali i soggetti in via di sviluppo reagiscono a se stessi come i loro interlocutori, autocollocandosi in una prospettiva eccentrica, dalla quale possono pervenire a una determinata immagine di loro stessi e quindi conquistare un certo grado di consapevolezza di sé. Ma anche qui il "gesto" è più incentrato a spiegare un meccanismo di funzionamento che a tentare di portare alla luce le implicazioni che questo comporta.

È per questa ragione che Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, tenta di spiegare la dinamica di formazione dell'identità personale servendosi delle relazioni oggettuali. Sul versante degli affetti primari, infatti, Honneth innesta all'interno della propria teoria del riconoscimento il portato delle analisi sviluppate da Winnicott, e la correlata strumentazione concettuale⁸⁷. La psicoanalisi winnicottiana viene, infatti, adoperata, in primo luogo, quale elemento concettuale atto

⁸⁶ A. Honneth, *Invisibilità*, in *La libertà degli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 135.

⁸⁷ M. Solinas, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, cit., p. 227.

a rinforzare e a sorreggere la tenuta del *framework* di matrice hegeliana del reciproco riconoscimento e, in secondo luogo, serve a colmare la griglia concettuale delle relazioni affettive, praticamente vuota in Mead.

§ 11. *Grounding recognition: Il distacco dalla psicologia sociale di Mead*

Lo scritto del 2002, *Grounding recognition*, segna un esplicito abbandono della psicologia sociale di George Herbert Mead:

I have since backed away from Mead's social psychology, however, for I have come to doubt whether his views can actually be understood as contributions to a theory of recognition: in essence, what Mead calls "recognition" reduces to the act of reciprocal perspective-taking, without the character of the other's action being of any crucial significance; the psychological mechanism by which shared meanings and norms emerge seems to Mead generally to develop independently of the reactive behavior of two participants, so that it also becomes impossible to distinguish actions according to their respective normative character. This explains why Mead never addresses the question as to what sort of behavior might be especially beneficial, during the maturation process, for developing a positive relation to self; he simply thought that perspective-taking represented a psychological process that comes about regardless of the particular manner of the reciprocal interaction⁸⁸.

È chiaro che, per Honneth, ciò «che Mead chiama riconoscimento si riduce all'atto della reciproca assunzione di prospettiva, senza che il carattere dell'azione dell'altro abbia alcuna rilevanza, [...] come un meccanismo psicologico che ha luogo a prescindere dalla particolare modalità di interazione reciproca»⁸⁹. Sintomo di questo è il fatto che Mead non consideri mai il problema di quale tipo di comportamento possa

⁸⁸ A. Honneth, *Grounding recognition. A Rejoinder to critical questions*, cit., p. 502.

⁸⁹ Ivi, p. 502.

essere particolarmente adeguato, durante il processo di maturazione individuale, per permettere al soggetto di sviluppare un'autorelazione positiva.

§ 12. *La ripresa di Mead in Social action and human nature* e la rimaterializzazione del lavoro

L'allontanamento dalla concezione di Mead e il suo successivo abbandono di essa è, per Deranty, sintomo di una crescente limitazione della teoria di Honneth a un concetto ristretto dell'intersoggettività, in cui il rapporto con l'ambiente naturale, con la corporeità e con l'oggetto materiale non trovano più spazio⁹⁰. Secondo Deranty il passaggio dal paradigma della produzione a quello della comunicazione e del riconoscimento pare coincidere con una graduale "smaterializzazione" del significato dell'interazione. Ciò che sembra mancare, o che sembra aver subito una consistente riduzione, sono in primo luogo le mediazioni istituzionali, come ha rilevato Emmanuel Renault nel suo notevole libro *L'esperienza dell'ingiustizia*. Questo slittamento, secondo Deranty,

si presenta in modo particolarmente evidente nelle *Tanner Lectures*⁹¹ dedicate al concetto di reificazione (Honneth 2005). Esso è racchiuso in una nuova interpretazione che della tesi secondo cui il riconoscimento precede concettualmente e geneticamente la cognizione. Vi è qui un'enfasi molto più marcata sull'idea, già esposta in *Lotta per il riconoscimento*, secondo cui il primato dell'identificazione affettiva con un "altro significato" costituisce la

⁹⁰ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 244.

⁹¹ In *Reificazione* Honneth rielabora e amplia le *Tanner-Lectures* tenute nel marzo del 2005 presso l'Università di Berkley. Un volume che è il frutto di una reinterpretazione delle intuizioni di Lukàs attraverso prospettive mutate da Heidegger e da Dewey. La tesi centrale è che la reificazione avviene quando, nella nostra relazione con il mondo, perdiamo la componente di un riconoscimento anteriore che sta alla base di ogni nostro conoscere (Honneth, 2005).

precondizione genetica e la condizione di possibilità logica per la normatività di tutte le altre interazioni⁹².

Secondo Deranty, infatti, le relazioni interpersonali dovrebbero essere indagate nel loro intreccio con altre forme di interazione. Da questo punto di vista dovrebbero essere considerate oltre alle relazioni tra esseri umani, anche le relazioni degli individui con i loro oggetti personali, con gli strumenti, con le macchine, *con i luoghi*, e così via.

Invece, nella matura teoria del riconoscimento è venuta a mancare, secondo Deranty, la dimensione “sensibile”, la dimensione essenziale dell’apertura dell’essere umano al mondo, «la relazione di contemplazione-trasformazione dell’individuo umano e della società umana con la realtà naturale e simbolica»⁹³.

Fino a che punto è, però, possibile estendere un paradigma teorico senza che perda la sua specificità? Le obiezioni mosse da Deranty assumono come paragone positivo «la concezione delineata da Honneth e Joas in *Soziales Handeln und menschliche Natur*, ma lo statuto teorico di quest’ultima è ben diverso da quello del paradigma del riconoscimento honnethiano nella sua forma matura»⁹⁴. Nel testo pubblicato con Hans Joas nel 1980 Honneth si propone di far emergere, attraverso l’esame critico di alcune teorie antropologiche e filosofiche soprattutto di area tedesca (da Feuerbach a Marx, a Gehlen, a Plessner, a Mead, a Habermas), la propria visione delle caratteristiche della natura e dell’azione sociale degli esseri umani. Come nota Deranty, qui il progetto di Honneth è, in «larga parte, mosso dall’obiettivo di superare i dualismi che agivano nella teoria comunicativa della società di Habermas, attraverso una rimodulazione della teoria sociale intorno all’idea di natura,

⁹² J.P. Deranty, *Repressed materiality. Retrieving the materialism in Axel Honneth’s theory of recognition*, in Id. Et. Al., eds., *Recognition, work, politics. New direction in French critical theory*, Brill, Leiden-Boston, 2007 [trad. di L. Micaloni, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, Consecutio Rerum. Anno II, n. 4, p. 169].

⁹³ Ivi, p. 168.

⁹⁴ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 245.

da condurre sia ponendo la questione generale delle precondizioni naturali della cultura e sia, più specificamente, assegnando centralità alla tematica del corpo umano come luogo costitutivo e normativo dell'agire sociale»⁹⁵.

È sulla scorta di queste riflessioni che Deranty propone un «recupero delle mediazioni materiali non-umane che s'intrecciano alle interazioni propriamente intersoggettive e interumane»⁹⁶. Infatti, la rivalutazione del ruolo dell'oggetto, secondo Deranty, conduce a un concetto di interazione più ampio e permette di comprendere che ciò che è realmente in gioco nella teoria dell'interazione non si esaurisce nel problema della relazione del soggetto con l'oggetto, né in quello dell'intersoggettività. A tal proposito, Deranty, citando Mead afferma che

l'idea di una costituzione intersoggettiva della percezione è una delle grandi tesi lasciate in eredità da Mead, ed è già presente in Feuerbach. In ogni caso, la tesi reciproca riguardante il condizionamento oggettivo della soggettività, è ugualmente significativa. Ma questo è un tema che Honneth lascia sorprendentemente inesplorato in *Agire sociale e natura umana*. [...]. Per Feuerbach proprio come per Mead nella costituzione della mia soggettività e perfino nella strutturazione della percezione io dipendo dalle mie relazioni con gli altri esseri umani. Tuttavia, altrettanto importante per entrambi questi autori è l'altro meccanismo, in virtù del quale io sono me stesso trasformato in un oggetto dell'oggetto, che a sua volta è concepito come un "quasi-soggetto"⁹⁷.

Dal punto di vista di Deranty, solo attraverso la mediazione della realtà materiale il soggetto può prendere possesso del suo corpo come corpo vivo. È vero che la soggettività può essere costituita da relazioni

⁹⁵ J.P. Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, cit., p. 162.

⁹⁶ Ivi, p. 171.

⁹⁷ Ivi, p. 173.

intersoggettive, ma si diviene un soggetto incarnato solo attraverso realtà materiali e al loro interno.

A tal proposito, Deranty, propone di volgere lo sguardo alla dimenticata dimensione della materialità interna al lavoro, suggerendone una sua “rimaterializzazione”:

La reificazione può applicarsi anche all'azione umana quando essa è deviata o invertita e si perde nell'indifferenza del mondo materiale. Questo pensiero fondamentale, ben posto in evidenza in passato dai filosofi esistenzialisti e oggi dai teorici contemporanei della tecnologia, dovrebbe essere preso in seria considerazione da coloro che indagano gli sviluppi della soggettività⁹⁸.

§ 13. *Il processo di rimaterializzazione*

Secondo Deranty, infatti, i soggetti moderni non chiedono di essere riconosciuti soltanto per le loro prestazioni o in base al loro merito⁹⁹ poiché «il riconoscimento nel lavoro e attraverso il lavoro non riguarda il mero riconoscimento delle abilità e del contributo personale» al lavoro «ma anche il riconoscimento del prodotto del lavoro»¹⁰⁰. Anche quando i diritti dei lavoratori sono formalmente riconosciuti, e anche quando alla loro professione è garantito un riconoscimento sociale, la negazione del riconoscimento del prodotto del lavoro può avere effetti deleteri sulle soggettività, in misura almeno pari quella connessa alla negazione del riconoscimento delle abilità e delle identità.¹⁰¹

⁹⁸ Ivi, p. 174.

⁹⁹ Il “principio del merito” equivale alla seconda sfera in *Redistribuzione e riconoscimento?*, mentre in *Lotta per il riconoscimento* la seconda sfera coincideva con il “riconoscimento giuridico”, e la terza con la “cooperazione lavorativa”. L’abbandono del principio del merito a causa del suo carattere ideologico, viene da Honneth esplicitato nello scritto *Verwilderungen des sozialen Konflikts*.

¹⁰⁰ J.P. Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, cit., p. 175.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Riguardo questo problema, Honneth, in *Lavoro e riconoscimento* nota che

rispetto alla maggioranza delle attività che oggi rientrano ad esempio nel settore dei servizi, non è difatti chiaro che cosa debba significare il fatto che esse debbano mirare, di per se stesse, ad un compimento autonomo, puramente oggettivo: qui, infatti, non viene costruito un prodotto nel quale si potrebbero riflettere le abilità acquisite, piuttosto in esse si reagisce con quanta più intraprendenza è possibile alle richieste personali o anonime corrispondenti alle prestazioni richieste dal servizio offerto. In altri termini, è quanto mai fuorviante sostenere che tutte le attività socialmente necessarie vengano di per sé stesse ad assumere una forma organica di compiutezza del tipo dell'attività artigianale¹⁰².

Oggi, infatti, è sempre più difficile poter percepire gli oggetti nella loro specificità qualitativa, al di sopra e al di là del loro essere oggetti. Tuttavia, Deranty, in questa sede ci sta suggerendo una rimaterializzare del lavoro, dunque, un recupero dell'autenticità del nostro operato.

Secondo Deranty, infatti, la dimensione materiale non è sparita e anche il settore «dei servizi, introduce un diverso oggetto di scambio, producendo e offrendo abilità e tempo anziché merci materiali [...], come [ad esempio le imprese di pulizie che provvedono alla pulizia del luogo di lavoro]»¹⁰³. Infatti, secondo Deranty il problema è che spesso

le persone sono riconosciute come contributori, ma il loro contributo è misconosciuto o non riconosciuto. Questa contraddizione è, a ben vedere, assai diffusa nell'attuale mondo del lavoro¹⁰⁴.

¹⁰² A. Honneth, *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LVI (2008), n.3, pp. 327-341 [*Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione, in Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 27].

¹⁰³ J.P. Deranty, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, cit., p. 175.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

Oggi si stanno diffondendo, infatti, lavori nei quali la relazione sociale è lo stesso oggetto del lavoro, in cui l'aspetto operativo è svolto da apparati automatici o automatizzabili e dove la vera attività umana, che è divenuta quella relazionale, sta assumendo un carattere di "rapporto", non soltanto con il cliente o l'utente, ma anche con tutta una serie di altri portatori di interessi nei confronti del lavoro. Tuttavia, questa relazionalità, che fa anche pensare a un'interazione fondata su riconoscimenti apparenti e di circostanza, sembra produrre narrazioni biografiche instabili e poco lineari.

Che sia un prodotto del lavoratore moderno e precario, o un adeguamento al sistema, essa coinvolge tutti noi: stravolge i più deboli e viene utilizzata per gli "scopi" dei più astuti. Tant'è vero che la precarietà del lavoro e il conseguente sentirsi proiettato nell'ignoto, da un lato, «trattengono sempre più il singolo dal contrarre i vincoli costitutivi di una relazione [intima] durevole»¹⁰⁵, mentre dall'altro, aumentano le relazioni personali instaurate a fini professionali.

La nuova società del lavoro, infatti, si gioca, da un lato, sulla crescita dell'autonomia e dell'autodeterminazione degli attori sociali, e dall'altro, sullo sradicamento dai luoghi d'origine e dai luoghi di lavoro che cambiano come cambiano le collaborazioni. Il posto di lavoro perde la propria connotazione di luogo, il soggetto si trova in un posto, ma non sa se sia il suo posto, e anche il datore di lavoro (e qui possiamo riprendere la proposta di Deranty) guarda il soggetto per le prestazioni ma non per il posto, e lo compra. Temporaneità e instabilità privano il soggetto dei riferimenti sensoriali legati al posto di lavoro: odori, suoni, rumori e li priva anche delle relazioni con i colleghi. In questo senso credo che Deranty suggerisca di tornare proprio agli odori, ai suoni e ai rumori e trovare una soluzione che renda più "umano" e libero il lavoro.

¹⁰⁵ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 198.

CAPITOLO VI

Il sistema teorico honnethiano

Le tre sfere del riconoscimento

§. 1. *Il «negativo» e le tre sfere del riconoscimento*

Nel secondo capitolo abbiamo visto che Honneth, attraverso lo studio delle classi lavoratrici, inizia a porre le basi per il suo modello tripartitico del riconoscimento. Prendendo le mosse dai sentimenti negativi sorti all'interno delle classi lavoratrici come reazione allo spregio, egli mette in luce come, proprio attraverso questi ultimi, il sentimento dell'ingiustizia che conduce alla lotta, viene portato a consapevolezza. Il suo intento iniziale (l'analisi delle classi lavoratrici) si sposta poi verso "tutti i soggetti". È Nello scritto del 1985 *L'onore ferito – forme quotidiane dell'esperienza morale*, che i soggetti della lotta non sono più solo gli appartenenti alle classi lavoratrici, bensì tutti gli individui che hanno bisogno di riconoscimento per le loro aspettative morali.

Tuttavia, questo procedere non è ancora concepito secondo la tripartizione delle sfere che si avrà in *Lotta per il riconoscimento*. Il testo del 1985 rappresenta, in ogni caso, un apripista per l'elaborazione del suo modello tripartitico. In *L'onore ferito*, infatti, per la prima volta egli parla di sentimenti di reazione negativa quali la «vergogna, il senso di colpa, l'indignazione, e il risentimento», sentimenti che poi saranno trattati nel sesto capitolo di *Lotta per il riconoscimento: Identità personale e*

*misconoscimento. Violenza, privazione dei diritti e umiliazione*¹. Tali categorie si riferiscono a forme di misconoscimento, cioè di riconoscimento negato, e qualificano come ingiusto un comportamento che colpisce le persone nella propria “comprensione positiva di sé”, acquisita per via intersoggettiva grazie ai rapporti di reciproco riconoscimento. A tal proposito, Honneth, in *Lotta per il riconoscimento* afferma:

Nell'uso linguistico quotidiano è scontata l'idea che l'integrità della persona sia implicitamente legata a modelli di approvazione o di riconoscimento [...]. Infatti, nei racconti personali di coloro che si vedono trattati ingiustamente da altri, fino a oggi giocano un ruolo dominante categorie morali, come quelle dell'“offesa”, oppure dell'“umiliazione”, che si riferiscono a forme di misconoscimento, cioè di riconoscimento negato. Con concetti negativi di questo tipo non viene indicato come ingiusto un comportamento semplicemente perché lede la libertà d'azione dei soggetti o arreca loro danni materiali, ma piuttosto perché colpisce le persone nella comprensione positiva di sé acquisita per via intersoggettiva².

Secondo il filosofo sociale i concetti di “umiliazione” e “offesa” s'inseriscono in un quadro concettuale sensato solo se si concepisce il soggetto come una persona che ha pretese di riconoscimento. Se nell'uso linguistico quotidiano appare scontato che l'integrità della persona sia implicitamente legata ai modelli di approvazione o riconoscimento che sostengono l'intero arco di autoriferimento pratico del soggetto, tale nesso rimanda a un modello più profondo che viene «messo in luce da Hegel e da Mead, quello tra individuazione e riconoscimento, da cui deriva una particolare vulnerabilità degli esseri umani»³.

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 158.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

Il fatto che lo sviluppo di un sé integro ed equilibrato dipenda dalla continua conferma da parte dell'altro, ci espone al pericolo di una lesione che può devastare l'intera identità di una persona e tale pericolo è quello che si accompagna in genere all'esperienza del misconoscimento. Per quanto "umiliazione" e "offesa" siano le parole più comuni per esprimere questa minaccia, il misconoscimento interessa, secondo Honneth, diversi gradi di profondità della lesione psichica e sociale.

Secondo Honneth, infatti, le forme di giustizia violata creano dei disturbi psichici importanti tanto quanto le malattie fisiche. A tal proposito egli nota che

le diverse forme di misconoscimento assumono per l'integrità psichica dell'uomo lo stesso ruolo negativo svolto dalle malattie organiche [...]: l'esperienza della degradazione e della mortificazione sociale mette a rischio l'identità degli esseri umani allo stesso modo in cui le malattie minacciano la loro vita fisica⁴.

Honneth distingue analiticamente fra tre forme di misconoscimento: maltrattamento e/o violenza, privazione dei diritti e umiliazione o offesa. In questo modo rispecchia il diverso grado con cui è possibile scuotere l'autorelazione pratica di un individuo con se stesso. Le distinzioni interne a quest'ambito fenomenico negativo saranno infatti le stesse individuabili nell'ambito fenomenico positivo dei rapporti di riconoscimento:

Se l'esperienza del riconoscimento segnala la negazione o la revoca del riconoscimento, allora all'interno dell'ambito fenomenico negativo si devono poter ritrovare le medesime distinzioni già individuabili nell'ambito fenomenico positivo. Pertanto, la differenziazione fra tre modelli di riconoscimento offre una chiave teorica per enucleare sistematicamente altrettante modalità di misconoscimento: le loro differenze devono commisurarsi ai diversi gradi nei quali esse

⁴ Ivi, p. 162.

possono scuotere l'autorelazione pratica di una persona negando il riconoscimento di determinate pretese della sua identità⁵.

Nello scritto del 1991, *Integrità e spregio. Temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, poi pubblicato nel 1993 in versione ampliata sotto il titolo *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Honneth sostiene che la chiave per determinare le tre forme di riconoscimento è data dalle tre differenti forme di spregio, cioè di misconoscimento, che gli individui esperiscono nel corso della loro vita e dalle quali possono ricavare le differenti modalità di riconoscimento. A tal proposito egli scrive:

La distinzione fra tre forme di spregio [oggetto delle riflessioni condotte fino ad ora] contiene già un diretto accenno a quei rapporti di riconoscimento intersoggettivo la cui esistenza costituisce, tutto sommato, il presupposto dell'integrità della persona. [...]. La differenziazione delle tre forme di spregio fornisce una chiave per distinguere altrettante relazioni di reciproco riconoscimento; se le nostre riflessioni sono esatte, sono queste relazioni che assicurano l'infrastruttura morale di un mondo della vita sociale in cui gli individui possono sia acquisire sia conservare la loro integrità di persone umane⁶.

A questo punto, però, potremmo chiederci: "In base a cosa viene determinato che le sfere del misconoscimento sono tre?"

Infatti, *sebbene Honneth dedichi considerevoli sforzi nell'argomentare il tema del riconoscimento per metterne in risalto la sua utilità per la teoria critica, la disamina sul misconoscimento sembra "limitarsi" a distinguere tre tipi di misconoscimento e a sbrogliare la questione di come queste esperienze morali possano spingere alla lotta per il riconoscimento. La spiegazione che egli dà sta, semplicemente, e*

⁵ Ivi, p. 159.

⁶ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, cit., p. 25.

come abbiamo messo in luce in precedenza, nel concepire le forme del misconoscimento come il rovescio delle forme di riconoscimento.

Effettivamente sembra che Honneth resti legato alla tripartizione hegeliana di “amore”, “diritto” e “eticità”. A differenza del volume *Integrità e spregio* (1991), in *Lotta per il riconoscimento* (1992) egli si limita, in realtà, a riattualizzare le tre forme del riconoscimento hegeliane rendendole empiricamente controllabili grazie al successivo ricorso a Mead. A questo riguardo egli sostiene:

[Cercherò] di descrivere i tre modelli di riconoscimento in modo che diventino empiricamente controllabili sulla base dei dati oggettivi emersi nei singoli ambiti d'indagine scientifica: il punto centrale, però, consisterà nel dimostrare che alle differenti forme di riconoscimento si possono effettivamente far corrispondere diversi stadi dell'autorelazione pratica dell'uomo, secondo quanto si trova già vagamente accennato nella psicologia sociale di Mead. Sulla base di questa tipologia si può affrontare il secondo compito lasciatoci in eredità da Hegel e da Mead, che non hanno chiarito a sufficienza un'implicazione decisiva della loro concezione teorica. Entrambi, infatti, non sono stati in grado, per così dire, di determinare adeguatamente le esperienze sociali sotto la cui spinta deve avvenire, nel corso del processo storico, la lotta per il riconoscimento: né in Hegel né in Mead è rinvenibile una considerazione sistematica di quelle forme di misconoscimento che come equivalente negativo dei corrispondenti rapporti di riconoscimento possono rendere esperibile agli attori sociali la condizione del riconoscimento negativo⁷.

La tripartizione di Honneth, pertanto, risale al giovane Hegel che a Jena aveva teorizzato tre casi paradigmatici di riconoscimento e che servono ad Honneth a un duplice scopo: da un lato sostengono la formulazione della teoria del riconoscimento articolata in tre diverse forme di autorelazione positiva; dall'altro fungono da criterio normativo per individuare una mancanza di riconoscimento.

⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., pp. 115-116.

Secondo Honneth, difatti, il rapporto di riconoscimento corrispondente alle “umiliazioni psichiche” quali la “tortura” e lo “stupro”, giacché aiutano il singolo a costruire il fondamentale rapporto di fiducia nel proprio corpo, è quella dedizione emotiva (*emotionale Zuwendung*) che il romantico Hegel tenta di cogliere mediante il concetto di “amore”⁸.

Tale rapporto di riconoscimento è, dunque, necessariamente collegato all’esistenza concreta di una persona, “in carne e ossa”, alla presenza di un’altra persona che dimostra sentimenti amorevoli nei suoi confronti. L’atteggiamento positivo che il singolo adotta nei confronti di se stesso quando esperisce un tale sentimento positivo è la “fiducia in se stesso”.

Il rapporto di riconoscimento corrispondente alla “privazione dei diritti” e all’emarginazione sociale corrisponde al 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 questo passaggio è rappresentato, secondo Honneth, dal processo di assunzione della prospettiva di un “altro generalizzato” (modello formulato da Mead). L’atteggiamento positivo che, di conseguenza, il soggetto assume nei confronti di se stesso quando esperisce un tale riconoscimento giuridico è quello di un “rispetto di sé elementare”.

In ultimo il terzo tipo di disrispetto che Honneth delinea consiste nella degradazione del valore sociale di alcune forme di autorealizzazione; ci riferiamo alla “lesione dell’onore” e della “dignità”. Tali modelli di svalorizzazione di determinate prestazioni, o forme di vita, comportano per i soggetti colpiti il fatto che essi non possono riferirsi alle qualità acquisite nel corso delle loro storie biografiche nel senso positivo che assumerebbero se fossero oggetto di stima. Questa forma di disrispetto, secondo Honneth, corrisponde, perciò, alla relazione di riconoscimento che può aiutare i singoli ad avere un tale tipo di

⁸ A. Honneth, *Riconoscimento e riproduzione sociale*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 11.

autostima. L'atteggiamento positivo che un soggetto può assumere rispetto a se stesso quando viene riconosciuto nel suo valore è quello dell'autostima⁹.

Questi tre modelli di riconoscimento, dell'amore, del diritto e della solidarietà, rappresentano per l'Honneth di *Lotta per il riconoscimento* le condizioni formali dei rapporti d'interazione nei cui ambiti i soggetti «possono assicurarsi dignità o integrità». L'autorealizzazione individuale, infatti, non sarebbe possibile in mancanza di un'identità caratterizzata da un certo grado di fiducia in sé, di rispetto di sé e di autostima, acquisito attraverso il riconoscimento nelle tre sfere: l'attuazione di un proprio piano di vita, e quindi la possibilità di vivere una buona vita umana, richiede «una sorta di fiducia interiore che dà all'individuo sicurezza sia nell'articolazione dei suoi bisogni che nell'esercizio delle sue capacità»¹⁰.

Emerge così l'idea secondo la quale una società ben ordinata sarà quella che darà a tutti la possibilità di essere inclusi in “rapporti positivi di riconoscimento reciproco”. Solo attraverso questo “ordine”, secondo Honneth, ciascuno potrà acquisire e mantenere i presupposti relativi all'identità personale, quale condizione necessaria di autorealizzazione.

Diversamente dal volume del 1992, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, la connessione del riconoscimento al progresso morale, a una vita buona e alla giustizia sociale può essere, secondo Honneth, meglio chiarita «all'interno della struttura del modello tripolare di giustizia che si sviluppa con la diversificazione di tre sfere di riconoscimento come realtà normativa»¹¹. Secondo Honneth

ciò che deve essere chiamato giusto d'ora in poi deve essere misurato, a seconda della sfera, dall'idea della capacità di rispondere al principio del bisogno, dell'eguaglianza giuridica o del merito¹².

⁹ Ivi, p. 13.

¹⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 203.

¹¹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 225.

¹² *Ibidem*.

Notiamo come il modello delle tre sfere di riconoscimento, nel volume del 2003, subisce delle revisioni. È per questo che, nel corso dell'analisi del modello tripartitico di Honneth tenteremo di lavorare su un doppio binario cercando, al contempo, di fare emergere le condizioni di possibilità all'interno di entrambi i testi. Il riferimento alle tre sfere di riconoscimento di Honneth prenderà, quindi, in considerazione, oltre al testo del 1992 anche il volume del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento?* scritto con Nancy Fraser.

Notiamo inoltre che, sempre in riferimento alle tre sfere, e a partire dal 2011, Honneth sottopone il suo paradigma del riconoscimento a notevoli trasformazioni, evitando di incentrarlo esclusivamente sul modello della lotta: egli abbandona la fondazione antropologica adottata sino ad allora per sostituirla con la nuova metodologia della «ricostruzione normativa»¹³, modificando la determinazione delle tre sfere di riconoscimento, che vengono da quel momento in poi modellate sulla scorta della *Filosofia del diritto* di Hegel¹⁴.

§ 2. Honneth e la verifica empirica

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che il cuore della proposta di Honneth consiste in una “attualizzazione” dei modelli d'integrazione sociale e di formazione soggettiva ispirati a Hegel e Mead attraverso il ricorso alle “scienze empiriche” contemporanee.

Prima di addentrarci nella specificità di ciascuna delle tre sfere, ci sembra necessario esaminare brevemente il legame metodologico tra la ricostruzione storico-concettuale (Hegel e Mead), la costruzione sistematica (l'autorelazione pratica, le tre sfere, la lotta per il

¹³ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011 [trad. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice edizioni, Torino 2015, pp. XXXIII-XLVI].

¹⁴ Ivi, pp. 168-481.

riconoscimento) e la conferma empirica (psicologia della relazione oggettuale, storia dei diritti, comparsa del principio di realizzazione e così via)¹⁵.

A tal riguardo, Deranty, in *Beyond communication*, si chiede quale sia il compito specifico della ricerca empirica presentata nel capitolo quinto di *Lotta per il riconoscimento*, e cioè nel paragrafo “*Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore diritto e solidarietà*”, e cosa essa si propone di stabilire. La spiegazione di Honneth, secondo Deranty, è la seguente:

Anzitutto la tripartizione delle forme di reciproco riconoscimento, che [Hegel e Mead] sembrano concordi nell'applicare, necessita di una giustificazione ulteriore [...]: è necessario mostrare fino a che punto regga questa differenziazione strutturale dei rapporti della vita sociale [...], mostrandone la congruenza globale con i risultati della ricerca empirica¹⁶.

Questo significa focalizzarsi, in particolar modo, sulle esperienze dell'amore, del diritto e della solidarietà, e “creare fruttuosi collegamenti con i risultati di ricerca delle singole scienze”, al fine di esaminare precisamente due punti specifici: i diversi “tipi di autorelazione” e il “potenziale per lo sviluppo morale” (nel quale ha origine la lotta):

Se i tre modelli di relazioni possono essere effettivamente distinti l'uno dall'altro in modo tale che costituiscano tipologie autonome in riferimento al *medium* del riconoscimento, alla modalità di autorelazione resa disponibile e al potenziale di sviluppo morale¹⁷.

Secondo Deranty ciò che Honneth cerca nella “ricerca empirica” è centrato sui diversi tipi di autorelazione pratica e sulla loro presunta

¹⁵ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 278.

¹⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 115.

¹⁷ Ivi, p. 117.

dipendenza intersoggettiva. Ciò che, più di qualsiasi cosa, deve essere confermato empiricamente e giustificato è l'affermazione secondo cui gli individui moderni sono in grado di sviluppare un'identità pratica.

Nella successiva presentazione del suo modello (ci riferiamo a *Redistribuzione o riconoscimento?*), nella discussione con Nancy Fraser, Honneth affronta la questione della verifica empirica – del modello delle tre sfere – attraverso una metodologia negativa. A tal proposito egli si chiede quali siano “le prospettive normative” da cui “i soggetti stessi giudicano l'ordine sociale”; quali siano le “rivendicazioni d'identità” che i soggetti “si aspettano dalla società” e che, quando non riescono ad essere soddisfatte, sono la causa delle esperienze di “ingiustizia sociale”¹⁸. Questo modo negativo di collegare la ricostruzione concettuale e la verifica empirica è, infatti, già implicitamente presente in *Lotta per il riconoscimento*, dove, secondo Deranty, «l'ordine di scoperta non riflette l'ordine della presentazione»¹⁹. Fin dall'inizio, infatti, il lavoro di Honneth è guidato da una metodologia del negativo: il fenomeno centrale è quello dell'esperienza dell'ingiustizia, perché è questa esperienza che deve necessariamente essere messa in primo piano. La successiva delineazione dei diversi tipi di lesioni esposte nel capitolo sesto del libro rappresenta, in effetti, il “vero punto di partenza” delle indagini di Honneth²⁰.

Inoltre, secondo Deranty, l'approccio metodologico di Honneth, anche se potrebbe essere guardato con un certo sospetto, non soffre di circolarità:

It is useful to approach Honneth sceptically from the perspective of the methodological suspicions of arbitrariness and circularity (why precisely those fields of “empirical research” and not others?), or question-begging (the empirical research proves the very premise that had led to the focus on precisely that specific research in the first

¹⁸ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 162.

¹⁹ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 279.

²⁰ *Ibidem*.

place), as they help to highlight important features of his methodology: namely, its specific forms of sociological positivism and historicism. I must stress immediately that these two terms are meant here in a positive sense, not in a critical one²¹.

Dal punto di vista di Deranty, infatti, il contesto empirico di base è costituito da una certa narrativa della modernità: secondo Honneth, c'è un consenso tra storici, sociologi e teorici sociali, sulla natura del passaggio alla società moderna. Questo spostamento è sinonimo di un'emancipazione dell'individuo dai mondi di vita tradizionali, che consente all'individuo di relazionarsi con se stesso normativamente da prospettive separate che, in precedenza, non erano differenziate in modo chiaro.

L'etica del riconoscimento si basa, infatti, su una diagnosi della modernità come differenziazione strutturale, che interpreta in modo normativo come la differenziazione di forme di auto-relazione pratica, in altre parole, come l'emergere di diversi concetti della persona, si sviluppa.

Sebbene Honneth non lo enfatizzi particolarmente e nonostante il suo iniziale disagio con la *Filosofia del diritto*, questa è, in effetti, una forte eco della delineazione di Hegel dei diversi significati normativi di "essere una persona" quale risultato della differenziazione delle sfere della moderna società.

Sullo sfondo di questa lettura della modernità, possiamo prima di tutto concentrarci su ciò che, per Honneth, è semplicemente il risultato delle inchieste socio-scientifiche riguardanti la natura normativa e l'origine delle esperienze d'ingiustizia. Ciò indica una fiducia innegabile (molto hegeliana) nella ricerca sociologica, una forma di positivismo sociologico in Honneth.

Per "ricerca empirica" Honneth intende, più precisamente: revisioni contemporanee della psicoanalisi, in relazione alla prima sfera; e per le

²¹ Ivi, p. 280.

altre due sfere, i dati empirici forniti dalla ricerca storica, cioè la ricerca nella sociologia storica, la sociologia dei movimenti sociali e la tradizione classica della teoria sociale²².

Dal suo primo incontro con Barrington Moore e i famosi studi di Thompson sulle classi dei lavoratori tedeschi e inglesi, Honneth non rinuncerà mai all'idea che il nucleo morale delle lotte sociali sia stato dimostrato empiricamente. Il progresso storico, morale e lo studio socio-scientifico hanno dimostrato, come fatto indiscutibile, che i soggetti moderni si aspettano forme specifiche di riconoscimento come condizioni del proprio benessere. In termini molto semplici sono, in effetti, gli stessi studi storici che hanno enfatizzato il nucleo normativo di tutti i moderni movimenti sociali avanzati:

Quello che dà luogo, costringe, per meglio dire, a una tale revisione categoriale sono i risultati conseguiti sulle fonti morali dell'esperienza del malcontento sociale²³.

Secondo Deranty, la “revisione categoriale” si riferisce allo spostamento verso un paradigma del riconoscimento nella teoria sociale. Quello che “tutti” gli studi storici hanno dimostrato come fatto, secondo Honneth, è che gli individui coinvolti nell'apertura moderna hanno espresso nuove forme di sofferenza sociale e hanno fatto nuovi tipi di richieste, alla cui origine ci sono sentimenti morali di misconoscimento, o di mancato riconoscimento. Inoltre, sulla base di questa interpretazione della modernità come processo di differenziazione normativa, i “risultati della ricerca” confermano anche il contenuto e la struttura di ciascuna delle tre sfere delineate separatamente.

L'immagine dell'approccio metodologico generale utilizzato da Honneth, che emerge da questa interazione tra analisi concettuale e studi empirici, non è quindi tanto quello di ipotesi e verifica, quanto piuttosto un

²² Ivi, pp. 280-281.

²³ N. Fraser, A. Honnet, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 162.

metodo *isonomico*²⁴. La dipendenza da diverse discipline “empiriche” porta alla scoperta di una convergenza dei “risultati della ricerca”, una convergenza che conferma a sua volta la ricostruzione concettuale operata all’interno di Hegel e Mead. Anziché un collegamento delle ipotesi concettuali con le dimostrazioni empiriche, o di adduzione concettuale dall’empirico, il concettuale e l’empirico si rinforzano a vicenda grazie alle loro differenti posizioni.

Dal punto di vista di Deranty, la dimostrazione per “isonomia” comprende molto di più della semplice ricostruzione concettuale dei due filosofi “intersoggettivisti” e delle discipline storiche e sociologiche. Diventa una caratteristica generale del progetto complessivo di Honneth. La teoria della modernità, la psicologia contemporanea, la storia dei diritti soggettivi e la sociologia dello status individuale e di gruppo, puntano tutti allo stesso dato di fatto: i soggetti moderni dipendono da diversi tipi di riconoscimento sociale. Questa convergenza generale corrisponde a quella ancora più astratta del paradigma filosofico - spostamento verso l’intersoggettività - che ha ispirato il ritorno a Hegel e Mead come i due grandi fondatori di quel paradigma.

Il modello di Honneth è quindi supportato da una generale, coerente isonomia, o, come nel caso della sociologia classica, da una “convergenza” generale: la tesi filosofica generale dello spostamento intersoggettivistico (che il soggetto è costituito intersoggettivamente) è confermata dallo sviluppo della psicologia contemporanea, che a sua volta subisce uno spostamento intersoggettivistico. Questa dipendenza sociale del soggetto conduce all’idea di un legame sostanziale tra integrazione sociale e formazione del soggetto. Ciò a sua volta esprime la necessità di adottare una prospettiva normativa nella teoria sociale, una prospettiva che è confermata dalla sociologia storica e dalla sociologia dei movimenti sociali.

²⁴ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth’s social philosophy*, cit., pp. 281-282.

In termini di storia immanente della Scuola di Francoforte, un tale sviluppo verso l'intersoggettivo e la normatività riproduce il passaggio dalla prima alla seconda generazione e richiede una riappropriazione critica e diversa di Marx e, in definitiva, di Hegel, e così via.

Tale interpretazione "positivistica" degli studi concettuali ed empirici che asserisce una convergenza di risultati, tuttavia, è anche sostenuta da una forte tendenza storicistica. È essenziale sottolineare che, sostiene Deranty, è la narrativa della società, la differenziazione stessa che, per Honneth, contiene già, come una storia di una differenziazione normativa, una successiva delineazione di sfere separate e di richieste normative di cui se ne possono contare esattamente tre²⁵.

Quest'aspetto del pensiero di Honneth è legato alla nozione centrale di "società post-tradizionale". Ciò designa quindi un secondo tipo di conferma extra-filosofica dell'approccio filosofico di "autorelazione pratica", che è diverso dal legame con le specifiche scienze storiche e psicologiche. È il dato concreto della differenziazione sistemica stessa, interpretata in senso normativo, che, secondo Honneth, conduce alle tre sfere del riconoscimento e alla tesi di una lotta costitutiva per il riconoscimento²⁶.

L'idea di base di Honneth è in realtà la stessa di quella di Hegel: la società moderna rende possibile un progresso nella "libertà soggettiva" che è sostanzialmente legata al fatto che le diverse sfere della vita sociale vengono differenziate.

Il concetto chiave della "società post-tradizionale" si basa, quindi, sull'idea che la differenziazione delle sfere sociali separate sia stata innescata dallo smantellamento di narrazioni metafisiche e religiose che fornivano basi trascendenti per le rigide strutture della "società tradizionale". Le società "tradizionali" e "post-tradizionali" possono essere differenziate confrontando i modi in cui esse definiscono i valori e i tipi di

²⁵ Ivi, pp. 282-283.

²⁶ Ivi, p. 283.

personalità corrispondenti ai loro scopi sociali. Esse sono state “integrate” intorno a norme e valori rigidi che corrispondevano a obiettivi sociali ancorati e giustificati da sistemi di credenze religiose e metafisiche²⁷. Questi schemi culturali rigidi sono stati espressi e tradotti in modelli comportamentali normativi altamente vincolanti che hanno specificato qualità e capacità specifiche del gruppo.

In tali ordini tradizionali, il riconoscimento era già presente in misura limitata, concesso internamente poiché l'individuo apparteneva a uno specifico gruppo sociale che rispecchiava i suoi ruoli sociali. Ma il riconoscimento non era certamente una forza sociale che operava sul piano sociale generale, affinché le contromisure molto più potenti dell'integrazione sociale potessero essere efficaci.

Con la fine dei riferimenti religiosi e metafisici, l'obiettività dei sistemi gerarchici di valori fu radicalmente compromessa. Dal momento che quei riferimenti ideologici sostenevano e giustificavano la segregazione sociale e, in particolare, le rigide scale delle strutture etiche dell'esistenza individuale, la loro scomparsa portò a un significativo riconoscimento epocale, radicalmente esteso ed egualitario.

Come risultato di questo cambiamento storico si verifica, di conseguenza, una trasformazione strutturale fondamentale: la posizione sociale degli individui non è più definita dal loro gruppo di appartenenza. Da un lato, l'integrazione sociale non si verifica più lungo la scala gerarchica di valori e norme, ma attraverso rappresentazioni di valore che competono per il loro riconoscimento come modi validi per raggiungere gli obiettivi etici generali.

Poiché, tuttavia, questi valori specifici del gruppo sono ora frammentati e pluralizzati e gli stessi obiettivi etici generali sono aperti alla sfida, l'integrazione sociale è ora strutturalmente destabilizzata e incessantemente aperta al conflitto. La distruzione delle gerarchie verticali sostenute da rigidi sistemi di valori apre un'era di domande

²⁷ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 169-170.

sociali indefinite. Il conflitto è strutturalmente inscritto nel cuore stesso della società moderna grazie al suo meccanismo aperto all'integrazione²⁸.

Di conseguenza, secondo Deranty, i critici che mettono in discussione l'idea della "lotta" nell'opera di Honneth devono spiegare come loro stessi mettono in luce il problema centrale della teoria sociale, ovvero il carattere problematico dell'integrazione sociale una volta emerso il pluralismo dei valori.

Allo stesso tempo, poiché lo status sociale non è più legato all'appartenenza al gruppo e alla pluralizzazione dei valori etici, il processo di piena individuazione riceve un'enorme accelerazione, in particolare attraverso la competizione tra individui e gruppi per il raggiungimento della stima sociale. Come scrive Honneth. «il soggetto è invece considerato come una grandezza biograficamente individuata nel campo conteso della stima sociale»²⁹.

Tale competizione sociale apre due dimensioni distinte della soggettività in corsa per il riconoscimento. Innanzitutto, poiché l'idea di modernità che Honneth adotta sostiene che le gerarchie normative non sono più efficaci, ogni individuo ha (idealmente) il diritto di affermare il proprio status normativo: questo è il fondamento dell'assioma moderno dell'uguaglianza universale. Ma l'uguaglianza di base secondo cui tutti hanno diritto al riconoscimento del loro uguale status morale è prevista anche per il riconoscimento delle particolarità.

Così, in un groviglio impossibile da sbrogliare, i soggetti appaiono per la prima volta come soggetti giuridici e, allo stesso tempo, soggetti particolari che possono essere riconosciuti per le loro qualità e prestazioni uniche.

Le sfere di riconoscimento sono una conseguenza diretta del passaggio alla "società post-tradizionale". In altre parole, anche se alcuni studi empirici venissero scartati ciò non influirebbe direttamente sulla

²⁸ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 284.

²⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 151.

delineazione delle sfere di riconoscimento come emergono inizialmente dall'interpretazione della modernità. Questa interpretazione può essere messa in dubbio, ma, sostiene Deranty, si basa su premesse di diversi studi storici e contemporanei in teoria sociale³⁰. Per cogliere un barlume della solida spiegazione storicistica delle sfere di riconoscimento e per iniziare a dirigere la nostra attenzione su ciascuna di queste sfere in modo specifico, potrebbe valere la pena di citare il seguente riassunto che introduce le tre sfere nel libro scritto con Nancy Fraser:

La dipendenza propriamente umana dal riconoscimento intersoggettivo è sempre modellata sul modo particolare in cui il mutuo conferimento del riconoscimento viene istituzionalizzato nella società. Dal punto di vista metodologico, questa considerazione presenta la conseguenza che le aspettative soggettive di riconoscimento non possano essere derivate semplicemente da una teoria antropologica della persona. Al contrario, sono le sfere di riconoscimento più diversificate che forniscono la chiave per la speculazione retrospettiva sulla peculiarità della “natura” intersoggettiva degli esseri umani – la capacità resa possibile dal riconoscimento, di assicurare a se stessi in maniera riflessiva le proprie competenze e diritti – non è qualcosa di dato una volta per tutte; come le aspettative di riconoscimento soggettivo, questa abilità si propaga in un numero di sfere che si diversificano nel corso dello sviluppo sociale, per riconoscere le specifiche componenti della personalità nella società³¹.

Nella ricostruzione delle sfere del riconoscimento del 2003, scrive Deranty, Honneth vuole chiaramente dissipare l'impressione data da alcuni passaggi di *Lotta per il riconoscimento*, secondo cui la sua teoria normativa, di etica e politica, emerge direttamente come conseguenza di una teoria antropologica, da una teoria della “natura umana”. Invece, egli

³⁰ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., pp. 285-286.

³¹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?* cit., pp. 168-169.

qui afferma molto chiaramente che ogni conclusione antropologica debba essere fatta derivare come una conclusione retrospettiva tratta da sviluppi storici³².

§ 3. *Antropologia debole e costante antropologica*

La teoria elaborata da Honneth, a partire da *Lotta per il riconoscimento*, si configura come è ovvio per un paradigma pensato per le nostre società pluralistiche e post-tradizionali, nei termini di un'eticità che l'autore stesso denomina «formale»³³: egli propone cioè un'idea della buona vita umana, in cui la validità dei principi morali, allontanandosi dalla disposizione universalistica di Kant, diventano storicizzabili e radicati in un particolare mondo della vita. Ma, in prima istanza, Honneth intende l'ideale di vita buona come caratterizzato da rapporti positivi di riconoscimento. Allo stesso tempo, però, egli fa spazio, nella sua teoria, a elementi di carattere formale: fonda la sua concezione di vita buona su condizioni assai generali, che possono dirsi valide per tutti gli esseri umani a prescindere dalle loro appartenenze culturali e collocazioni storiche³⁴. La teoria honnethiana, almeno in *Lotta per il riconoscimento*, si basa su quella che l'autore stesso denomina un'"antropologia debole" che «ricostruisce alcune specifiche precondizioni della vita umana, poche ma fondamentali»³⁵, e che quindi, non riflettendo una specifica cultura o stile di vita, non corre il rischio di escluderne nessuna. A tal proposito, in *Patologie del sociale* egli scrive che

solo una critica sociale "debole" legata, al contesto, può costituire un'impresa politicamente e filosoficamente legittima, mentre qualunque tipo di critica sociale forte, viziata dalle pretese di

³² J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 286.

³³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., pp. 200-209.

³⁴ E. Piromalli, *Il riconoscimento tra etica, morale e politica*, «Lessico di etica pubblica», 2 (2016).

³⁵ A. Honneth, *Patologie del sociale*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 83.

trascendere la situazione data, comporterebbe per forza di cose il rischio di scadere nel paternalismo, se non addirittura nel dispotismo³⁶.

Tale condizione, infatti, insiste sulla natura intersoggettiva umana, che si forma attraverso rapporti di riconoscimento e che per svilupparsi in tutte le sue potenzialità necessita di un contesto di soddisfacenti relazioni di riconoscimento.

Honneth giunge a questa posizione attraverso un procedimento descrittivo-ricostruttivo. Fin dalla nascita tutti gli esseri umani, a prescindere dal loro contesto socio-culturale di origine, crescono e si formano attraverso una pluralità di relazioni intersoggettive includenti una varietà di forme di riconoscimento: dalle cure che ricevono nella prima infanzia all'interno del loro ambito familiare alle diverse modalità di socializzazione in cui ciascun soggetto fa ingresso con il passare degli anni e in base alle quali ogni società è necessariamente strutturata. I rapporti di riconoscimento sono innanzitutto un *ethos* in cui cresciamo in quanto esseri dalla natura relazionale e comunicativa. Questo *ethos* relazionale e comunicativo ci costituisce al pari di una seconda natura, e da esso Honneth fa derivare la fondazione antropologica della sua teoria: non vi è società umana strutturalmente priva di rapporti di riconoscimento.

Possiamo quindi affermare che il bisogno di riconoscimento è inscritto nella nostra natura, e che esso, come anche la psicologia morale ci insegna, è condizione necessaria di un'identità caratterizzata da un'autorelazione positiva e, quindi, di una buona vita. Lo stesso Honneth, in una recente intervista afferma:

Il bisogno di riconoscimento è antropologicamente fondato: questo è il senso dell'espressione "costante antropologica". E ad essere antropologicamente fondato è soltanto il bisogno di riconoscimento,

³⁶ Ivi, p. 86.

non invece il “che cosa” del bisogno di riconoscimento. Le forme di riconoscimento, i tipi di riconoscimento sono storici, cioè mutano storicamente, mentre il bisogno di riconoscimento in quanto tale è una costante antropologica³⁷.

[Invece] “antropologia debole” significa ridurre il sé alla descrizione di “costanti antropologiche”, a forme dai tratti universali, ovvero caratteristiche universali degli esseri umani, il che dovrebbe permettere di descrivere l’uomo a un livello in cui non ha troppo “contenuto”, se si può tracciare una distinzione tra forma e contenuto, poiché non siamo realmente riempiti dal contenuto storico. E credo che questo ci permetta già a un buon livello di sviluppare una critica nei confronti delle relazioni sociali esistenti o dei dati sociali³⁸.

Infatti, ben consapevole di come il ricorso a un’idea di vita buona e a un’etica fondata su un ethos implichi il rischio di privilegiare una specifica cultura o forma di vita, Honneth presta attenzione a preservare la formalità della teoria: egli propone un’etica del riconoscimento basata su un’antropologia debole, formale, tale da non escludere nessun soggetto o gruppo sociale, e tale, al contempo, da conferire la possibilità di compiere affermazioni sostantive su ciò che è bene per l’essere umano.

È su questo sfondo che ora possiamo presentare il modo in cui Honneth cerca di ricostruire i modelli relazionali dell’amore, del diritto e della solidarietà³⁹. Secondo Honneth, attraverso queste tre forme di riconoscimento

sono fissate quelle condizioni formali di rapporti di interdipendenza nel cui ambito gli esseri umani possono essere certi della loro “dignità” o “integrità”. Qui la parola “integrità” significa soltanto che un soggetto può sentirsi sorretto rispetto all’intero arco del suo autoriferimento pratico. Se egli partecipa a un mondo vitale in cui è

³⁷ S. Pierosara, *Intervista ad Axel Honneth*, in *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, cit., p. 144.

³⁸ Ivi, pp. 145-146.

³⁹ Solo nel volume del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento?* il principio di “solidarietà” viene sostituito dal principio del “merito” o “realizzazione”.

possibile incontrare tre tipi di riconoscimento, tale soggetto può rapportarsi a se stesso nei modi positivi della fiducia in se stesso, dell'autorispetto e dell'autostima⁴⁰.

La struttura dei rapporti di riconoscimento in *Lotta per il riconoscimento*

MODALITÀ DEL RICONOSCIMENTO	COINVOLGIMENTO EMOTIVO	RISPETTO COGNITIVO	STIMA SOCIALE
DIMENSIONI DELLA PERSONALITÀ	Bisogni e affetti naturali	Responsabilità morale	Capacità e qualità
FORME DI RICONOSCIMENTO	Relazioni primarie (amicizia, amore)	Relazioni giuridiche (diritti)	Comunità etica (solidarietà)
POTENZIALE EVOLUTIVO	?	Universalizzazione, de-formalizzazione	Individuazione Eguagliazione
AUTO-RELAZIONE PRATICA	Fiducia in sé	Rispetto di sé	Autostima
FORME DI MISCONOSCIMENTO	Maltrattamento e violenza	Privazione dei diritti ed esclusione	Umiliazione e offesa
COMPONENTI DELLA PERSONALITÀ MINACCIATA	Integrità fisica	Integrità sociale	“Onore”, dignità

Fonte (Honneth 1992, p. 157)

⁴⁰ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, cit., p. 30.

⁴¹ La sfera dell'amore, come è presentata da Honneth in *Lotta per il riconoscimento*, manca di uno sviluppo evolutivo.

Scrivendo Honneth: La fiducia in sé dipende da presupposti emozionali che ubbidiscono a una logica del tutto invariante di equilibrio intersoggettivo tra fusione e delimitazione, questa esperienza di misconoscimento non può variare semplicemente in relazione al tempo storico o al quadro di riferimento culturale. Subire una tortura o uno stupro comporterà sempre un crollo drammatico della fiducia nel mondo sociale e quindi della sicurezza di sé, per quanto differenziati possano essere i sistemi di legittimazione che cercano di giustificare socialmente simili esperienze. A differenza di quanto appena descritto, i due altri tipi di misconoscimento sono inseriti in un processo di trasformazione storica: qui, infatti, ciò che è percepito come una ferita morale è soggetto agli stessi cambiamenti storici che investono anche i modelli complementari di riconoscimento reciproco (Honneth 1992, p. 160).

§ 4. *La prima sfera del riconoscimento*

La prima sfera di riconoscimento è quella delle relazioni affettive. Essa costituisce la base più immediata di ogni rapporto positivo dell'individuo con se stesso e quindi della formazione di un'identità non lacerata. A tal proposito Honneth, in *Lotta per il riconoscimento*, afferma che

per relazioni d'amore vanno intese tutte le relazioni primarie che conformemente al modello delle relazioni erotiche di coppia, delle amicizie e delle relazioni genitore-bambino consistono in forti vincoli affettivi tra poche persone⁴².

Per giungere, quindi, ad un'autorelazione positiva con sé, il soggetto ha bisogno di esser riconosciuto da parte delle persone con cui condivide legami di amore o di amicizia. Fondamentalmente se il soggetto non sperimenta un livello minimo di cura nel primo periodo di formazione dell'identità egli non sarà in grado di sviluppare le capacità necessarie per agire in maniera autonoma. Honneth fa riferimento al ruolo che, in Hegel, l'amore aveva come primo stadio del riconoscimento: in esso i soggetti si «confermano reciprocamente nella loro concreta natura di essere bisognosi» attraverso azioni di «incoraggiamento e approvazione affettiva»⁴³.

In *Lotta per il riconoscimento* l'autore intende richiamarsi principalmente, nella determinazione delle tre sfere, ai risultati delle moderne ricerche empiriche.

La prima sfera, infatti, viene studiata e interpretata da Honneth alla luce della teoria delle relazioni oggettuali sviluppata da Donald W. Winnicott. Come lo stesso Deranty nota, in *Lotta per il riconoscimento* vi è una forte dipendenza di Honneth dalla teoria delle relazioni oggettuali:

⁴² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 117.

⁴³ Ivi, p. 118.

Just as obviously, the link relates to Honneth's reliance on object-relations theory. The general isonomy underpinning Honneth's methodology concerns psychoanalysis more particularly, as object-relation theory achieves for him the same intersubjectivistic shift that he also sees at play in social theory, social philosophy and the philosophy of action. This is the first way in which Honneth justifies his recourse to the psychological models of Daniel Winnicott and Jessica Benjamin. As a result, Freud is said to rely on a subject-object model of consciousness, for whom, therefore, "the interaction partners of the child matter only to the extent that they appear as objects of libidinal projections", whereas the progress in psychological research, according to Honneth, has been to highlight the "independent significance of emotional attachments", in other words to shift from a subject-object to an intersubjectivistic model. Once again, a strong positivistic element is at work here, as Honneth does not hesitate to argue that the development of contemporary psychology has produced an incontrovertible new paradigm, one whose truth is best captured by interactionist psychoanalysis. To anticipate the criticism that the concluding chapter will develop, one could note that there also exist "interactionist" readings of Freud's theory of the drive, which show the structural interrelation between bodily determination (the drive as biological) and the role of primary interactions. Indeed, even if the Oedipian logic is fuelled by somatic energy, it unfolds through strong attachments, projections and internalisations that resemble very much the internalisation process described by Mead⁴⁴.

Vediamo qui come, secondo Honneth, la teoria della psicoanalisi interazionista di Winnicott è più adatta a spiegare il suo modello. Viceversa, la teoria di Freud in base alla quale lo sviluppo psichico del bambino si compirebbe come successione di forme organizzative del rapporto monologico tra pulsioni libidiche e capacità dell'io, non è adatta a far intendere l'amore come un rapporto di interazione basato sul riconoscimento. D'altra parte, nel testo summenzionato, Deranty nota che

⁴⁴ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 289.

esistono anche letture “interazioniste” della teoria di Freud della pulsione, che mostrano l’interrelazione strutturale tra la determinazione corporale (l’impulso come biologico) e il ruolo delle interazioni primarie. In realtà, anche se la logica edipica è alimentata dall’energia somatica, essa si sviluppa attraverso forti attaccamenti, proiezioni e interiorizzazioni che assomigliano molto al processo di internalizzazione descritto da Mead⁴⁵.

Già a partire da *Lotta per il riconoscimento*, per l’appunto, possiamo comprendere il motivo per cui Honneth predilige l’approccio di Winnicott escludendo quello di Freud:

Questa conclusione venne infine confermata sul piano terapeutico dalla constatazione che un numero crescente di pazienti soffriva di malattie psichiche non più riconducibili a conflitti intrapsichici tra le componenti dell’Io e dell’Es, ma solo a disturbi interpersonali nel processo di acquisizione della propria autonomia da parte del bambino; queste forme di patologia, presenti per esempio nel caso di “sintomi borderline” e narcisisti, inducevano sempre più spesso i terapeuti a ricorrere a ipotesi interpretative incompatibili con le rappresentazioni ortodosse, in quanto cercavano di attribuire un significato indipendente ai legami reciproci tra i bambini e le persone di riferimento⁴⁶.

Di conseguenza, riguardo alla prima sfera, Honneth riprende la teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali di Winnicott in quanto consente di «caratterizzare l’amore come forma determinata di riconoscimento, in base alla specifica modalità con cui in esso il successo dei legami affettivi viene fatto dipendere dalla capacità, acquisita nella prima infanzia, di bilanciare tra simbiosi e autoaffermazione»⁴⁷.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 120.

⁴⁷ *Ibidem*.

Pertanto, il punto di partenza della teoria delle relazioni oggettuali è lo studio del rapporto tra la madre e il bambino. Honneth nota come, secondo Winnicott, la relazione che s'instaura tra il bambino, nei primi mesi di vita, e la sua mamma è un rapporto simbiotico, d'intersoggettività indifferenziata.

A tal proposito in *Sviluppo affettivo e ambiente* Winnicott nota che «l'inizio della formazione dell'io comporta dapprima una dipendenza quasi assoluta dell'io supportivo della figura materna»⁴⁸. All'inizio il bambino non distingue neanche tra la fine del proprio corpo e l'inizio di quello della madre, e dunque non ha un'esperienza interna perché «il bambino non sente se stesso separato dall'ambiente»⁴⁹. Secondo Honneth, nella fase di “dipendenza assoluta” i «due partner dell'interazione dipendono integralmente l'uno dall'altro nel soddisfacimento dei loro bisogni, senza essere in grado di tracciare individualmente un confine tra sé e l'altro»⁵⁰. Da una parte, la madre sperimenta la dipendenza indifesa del neonato come una carenza della sua stessa condizione, poiché s'identifica proiettivamente con lui nel corso della gravidanza; per questo la sua attenzione emotiva è tutta rivolta al neonato. Non essendo in grado di compiere una differenziazione cognitiva tra sé e l'ambiente, il bambino, scrive Honneth, si muove entro un orizzonte esperienziale la cui continuità può essere assicurata solo dall'aiuto integrativo di un partner concreto nell'interazione: il neonato dipende interamente dall'amore materno dimostrato attraverso forme di “holding” corrispondenti ai suoi bisogni.

Solo nello spazio fisico dell'essere tenuto in braccio il neonato può imparare a coordinare le sue funzioni motorie e le sue percezioni sensoriali attorno ad un unico centro di esperienza, pervenendo così allo

⁴⁸ D. Winnicott, *The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development* [trad. di A. Bencini Bariatti, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, trad. di A. Bencini Bariatti, Armando editore, Roma 2007, p. 5].

⁴⁹ M. Davis, D.C. Wall, *Introduzione all'opera di Donald W. Winnicott*, trad. di G. Noferi, Martinelli, Firenze 1984, p. 52.

⁵⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 122.

sviluppo di uno schema corporeo⁵¹. Questa fase di dipendenza reciproca giunge alla fine, secondo Honneth, quando entrambi acquisiscono una porzione di nuova autonomia.

Di norma, il passaggio dal primo al secondo stadio (dalla fase di dipendenza assoluta a quella di dipendenza relativa) dovrebbe avvenire senza distorsioni. In questo caso, la fase di dipendenza relativa si avvia (di solito verso i due anni) quando la madre riacquista una maggiore autonomia e non può essere perennemente a disposizione del figlio. Qui il bambino scopre che la madre non sempre si adatta alle sue esigenze e, allo stesso tempo, avverte la perdita della sua "onnipotenza". In questa fase, in cui il bambino impara a riconoscersi come altro dalla madre, si verificano due fenomeni: la distruzione e i fenomeni transizionali.

Nel primo fenomeno, quello della distruzione, le manifestazioni di aggressività del bambino nei confronti della madre corrisponderebbero ad azioni attraverso le quali egli verifica se essa sia veramente un'entità indipendente quale ora gli appare. Scoprendo che la madre resiste ai suoi attacchi, il bambino impara a concepirla come una persona che esiste indipendentemente da lui e, pertanto, a concepirsi come un soggetto esistente nel mondo, al pari di altri soggetti. Se la madre resiste agli attacchi aggressivi del bambino (morsi, botte, pugni) senza negargli il proprio amore, il bambino potrà acquisire fiducia in sé e nell'ambiente sociale. A tal proposito Honneth scrive:

Il fatto che la madre sopravviva ai suoi attacchi distruttivi senza vendicarsi lo introduce per così dire attivamente in un mondo nel quale accanto a lui esistono altri soggetti. Pertanto gli atti distruttivi e lesivi non sono espressione di un'elaborazione negativa di esperienze frustranti, ma rappresentano gli strumenti costruttivi con il cui aiuto il bambino può pervenire a un riconoscimento non ambivalente della madre come "un essere dotato di propri diritti"⁵².

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 124.

In questo senso la lotta per il riconoscimento risulta essere un «momento strutturale, quasi antropologico di formazione soggettiva»⁵³. Lo stesso Honneth afferma che, ugualmente, il lavoro di Jessica Benjamin⁵⁴ suggerisce di utilizzare, come illuminante modello esplicativo, la lotta per il riconoscimento descritta da Hegel. A partire da questo stadio

si collocano tutti i passaggi decisivi nello sviluppo delle capacità infantili di contrarre legami. A tali passaggi Winnicott ha dedicato la parte più ampia e più istruttiva delle sue analisi, che consentono di comprendere come nel rapporto tra madre e bambino possa realizzarsi quell'«essere se stesso in un estraneo» che va inteso come modello elementare di tutte le forme più mature di amore⁵⁵.

Tutte le relazioni d'amore che il soggetto esperirà nella sua vita portano quindi le tracce del riconoscimento originario tra la madre e il bambino che quest'ultimo ha vissuto nella sua infanzia. Infatti, sostiene Honneth, «tutte le relazioni amorose vengono stimulate dal ricordo inconscio dell'originaria esperienza di fusione tra madre e bambino»⁵⁶.

Honneth, già in *Lotta per il riconoscimento*, sottolinea senza ambiguità la straordinaria importanza di questo momento per lo sviluppo della soggettività.

Le ultime pagine dedicate alla prima sfera generalizzano già l'importanza strutturale del riconoscimento affettivo, passando improvvisamente dal suo ruolo nella prima sfera di riconoscimento intimo a un argomento molto più ampio sulla soggettività nella vita sociale in generale.

⁵³ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 291.

⁵⁴ J. Benjamin, *The bonds of love. Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, Phanteon book, New York 1988 [trad. italiana *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 49 e segg.].

⁵⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 123.

⁵⁶ Ivi, p. 128.

Nei recenti scritti, precisamente dopo il 2000, il riconoscimento affettivo diventa il cuore pulsante della teoria del riconoscimento. Nel 1992, al contrario, come abbiamo visto, Honneth, lo faceva derivare esclusivamente dal rapporto simbiotico tra madre e bambino.

Non è pertanto esagerato sostenere che, per Honneth, i legami affettivi, quelli che Hegel aveva così ben caratterizzato nei suoi scritti a Jena, sono elementi costitutivi della soggettività nel suo complesso; al di là delle diverse forme di amore. Se l'amore rappresenta una simbiosi spezzata dalla reciproca individuazione, esso non va inteso solo come un voler "raggiungere la propria autonomia", al contrario qui il riconoscimento designa il duplice processo con il quale l'altra persona acquista la propria libertà e, nello stesso tempo, consolida un legame emotivo. Il fatto che esso sia un legame in cui vi è una "delimitazione reciprocamente voluta" permette all'individuo di conservare, all'interno, un necessario elemento di particolarismo morale come Hegel stesso «aveva ragione nel ritenerlo il nucleo di ogni eticità»⁵⁷.

La forma di misconoscimento che può danneggiare la fiducia in sé acquisita dall'individuo grazie alle relazioni affettive è la violenza, che secondo Honneth comprende la tortura e lo stupro. Le forme di misconoscimento che passano dalla tortura allo stupro, quindi a tutto ciò che attiene il dolore fisico, comprendono anche l'aspetto morale; le persone che subiscono vari tipi di maltrattamenti in realtà, più che il dolore fisico in sé, patiscono di essere sottoposte senza difese all'imposizione di un altro soggetto. Il maltrattamento fisico danneggia la fiducia in sé, acquisita tramite l'amore in famiglia, poiché il soggetto maltrattato prova un sentimento di vergogna sociale, della fiducia in sé e nell'ambiente sociale.

È interessante notare come, in *Lotta per il riconoscimento*, Honneth affermi che l'amore non implica «il potenziale di un'evoluzione

⁵⁷ Ivi, p. 131.

normativa»⁵⁸, cioè che in questa sfera non possono aver luogo lotte per il riconoscimento. Egli infatti sostiene che

subire una tortura o uno stupro comporta sempre un crollo drammatico della fiducia nel mondo sociale e quindi della sicurezza di sé, per quanto differenziati possano essere i sistemi di legittimazione che cercano di giustificare socialmente simili esperienze⁵⁹.

Tuttavia, questa idea viene esplicitamente ritrattata in *Redistribuzione o riconoscimento?* dove affermerà che, nelle relazioni intime, esiste un conflitto interno che produce bisogni nuovi o che precedentemente non erano considerati attraverso l'appellarsi dei partner all'amore reciprocamente dichiarato, al fine di richiedere un differente o maggior tipo di cura⁶⁰.

Egli, infatti, richiamandosi al significato normativo dell'amore scrive che, negli ultimi due secoli, sono stati fatti valere bisogni sempre nuovi – si pensi, tanto per fare degli esempi, al benessere dei bambini o al bisogno di autonomia delle donne – che hanno lentamente e gradualmente condotto ad approfondire la cura e la dedizione reciproca⁶¹. In questo senso, il processo morale nella sfera dell'amore potrebbe significare un'eliminazione, passo dopo passo, dei cliché di ruolo, degli stereotipi e delle ascrizioni culturali che impediscono strutturalmente di adattarsi ai bisogni degli altri⁶².

Dunque, si dovrebbe assumere il dato di fatto che le società moderne hanno subito processi normativi di sviluppo, nel corso dei quali l'idea di amore interpersonale è stata arricchita sotto la pressione di argomenti basati sull'esperienza⁶³. Pensiamo all'amicizia, alla liberazione

⁵⁸ Ivi, p. 159.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 176.

⁶¹ A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia, in Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 93.

⁶² N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 227.

⁶³ Ivi, p. 311.

del matrimonio, al diverso rapporto di riconoscimento che viene a crearsi tra genitori figli.

Ad ogni modo, la trattazione di questa sfera si farà più dettagliata a partire dal testo del 2011 *Das recht der freiheit* (trad. italiana: *Il diritto della libertà*) dove le relazioni affettive verranno ulteriormente suddivise in tre partizioni, corrispondenti all'ambito dell'amicizia, all'ambito del legame di coppia e alla sfera della famiglia.

Tanto l'amicizia quanto le relazioni di coppia vengono qui considerate nel loro senso moderno, ossia come rapporti basati sull'inclinazione personale e non su considerazioni di interesse materiale. La famiglia, che costituisce l'ultimo ambito in cui si articolerà la sfera delle relazioni affettive personali, verrà definita da Honneth come relazione a tre (o più) termini: i partner (che possono essere sposati o meno, eterosessuali od omosessuali) e almeno un figlio (figlio biologico o adottato).

Honneth ricostruirà in maniera dettagliata il lungo processo di democratizzazione di questa istituzione mettendo in luce come essa abbia preso la forma che oggi possiede a partire dall'intreccio di molteplici istanze emancipative: la lotta per la condizione femminile, il mutamento dei metodi di educazione nei confronti dei figli, la perdita di rigidità nei ruoli familiari, una maggiore libertà di espressione e nell'articolazione dei sentimenti e dei bisogni personali.

La conclusione di Honneth sarà che, nell'ambito della famiglia, l'istituzionalizzazione di stili relazionali improntati al reciproco riconoscimento si è sostanzialmente compiuta.

Nonostante l'epilogo "felice" che Honneth, in *Das recht der freiheit*, propone per la prima sfera, è necessario notare che qui spariscono la tensione e i conflitti tra il desiderio di fusione e affermazione che sempre hanno caratterizzato i rapporti umani a partire già da *Lotta per il riconoscimento*. Il riconoscimento perde il suo carattere di conflitto e

viene presentato semplicemente come «un'armonica cooperazione e reciproca integrazione tra soggetti»⁶⁴.

Tuttavia, la necessità di una trattazione più dettagliata rispetto a questa sfera era già preannunciata nel *Il dolore dell'indeterminato*, dove Honneth, riferendosi alla *Filosofia del diritto* di Hegel, sostiene:

Nel capitolo della famiglia, dove si tratta del “grado del sentimento” all'interno dell'eticità, l'amicizia non emerge assolutamente dal testo, e l'analisi della realizzazione della libertà si limita allo spazio domestico della famiglia nucleare borghese. [...]. L'inclusione dell'amicizia, per Hegel avrebbe avuto anche il grosso vantaggio di non dover ridurre la prima sfera dell'eticità ad un'unica forma di rapporto sociale. Con la valorizzazione dell'amicizia, la teoria della giustizia, che egli ha in mente nella sua delineazione dei beni comunicativi fondamentali, non sarebbe rimasta in una connessione tanto stretta con la fattualità sociale del suo tempo, ma avrebbe in un certo qual modo guadagnato un più ampio spazio di applicazione⁶⁵.

In *Lotta per il riconoscimento* Honneth sembra che lasci le relazioni primarie separate dalle altre relazioni umane. Egli pare che concepisca gli obiettivi delle relazioni d'amore come racchiusi entro i confini ristretti delle relazioni primarie. Ed infatti afferma che «le finalità e i desideri collegati [ai rapporti di amore] non possono essere generalizzati oltre la cerchia delle relazioni primarie per diventare istanze pubbliche»⁶⁶. *Si potrebbe dire che il suo tentativo di collocare le relazioni di amore all'interno della struttura tripartita del riconoscimento lo costringa in teoria a semplificare la più ampia varietà dell'amore ai legami primari della famiglia.*

In ogni caso dato che quella di Honneth nasce come una teoria sociale normativa incentrata sul ruolo che la partecipazione a rapporti di

⁶⁴ L. Siep, *Wir sind dreifach frei*, recensione a *Das Rech der Freiheit*, in «Die Zeit», 08.2011.

⁶⁵ A. Honneth, *Leiden an unbestimmtheit. Eine reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart 2001 [trad. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 119].

⁶⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 190.

riconoscimento svolge ai fini della positiva costituzione dell'identità individuale e della possibilità, per ciascun soggetto, di vivere una buona vita e dato che, come afferma, Honneth, «Hegel ha sviluppato l'idea che per comprendere la propria soggettività è necessario fare riferimento all'esperienza dell'amare e dell'essere amati [...] e il riconoscimento è un tipo di auto-limitazione, e che, in questa autolimitazione, una persona rimane non solo libera, ma probabilmente, diventa ancora più libera che se non avesse avuto quella esperienza»⁶⁷, egli a buon ragione farà riferimento a lui per il suo modello.

È paradigmatico, infatti, il modello dell'amore di Hegel: soltanto quando un soggetto viene amato, esso può percepire di essere a sua volta se stesso come un soggetto bisognoso di amore. «Da quel momento, l'amore e il desiderio del soggetto non devono pertanto essere intesi semplicemente come un semplice possesso dell'altro, ma piuttosto quale desiderio che l'altro desideri, ami il soggetto»⁶⁸.

§ 5. *La seconda sfera del riconoscimento*

La seconda sfera del riconoscimento è quella dei rapporti giuridici nella quale i soggetti si riconoscono come individui dotati di pari diritti. Mentre l'amore o l'amicizia sono legami emotivi "involontari" e particolaristici che, per loro natura, il singolo non può estendere a un numero illimitato di soggetti, l'eguaglianza dei diritti riguarda, in linea di principio, ogni individuo.

Di primaria importanza restano la formulazione di Hegel prima e di Mead poi, i quali hanno definito, al di là delle rispettive lacune, il rapporto di riconoscimento giuridico come una relazione dove "alter" e "ego" si

⁶⁷ G. Iorio, F. Campello, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, in *Societàmutamentopolitica*, vol. 2, n. 4. P. 258.

⁶⁸ M. Solinas, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, cit., p. 225.

rispettano vicendevolmente come soggetti giuridici perché entrambi possiedono una comune conoscenza delle norme sociali in base alle quali nella loro comunità i diritti e i doveri sono legittimamente ripartiti⁶⁹.

In questa sfera, come nella terza, il concetto di “altro generalizzato” elaborato da Mead svolge un ruolo importante. Secondo Honneth, infatti, questa relazione “generalizzante” (di cui abbiamo ampiamente trattato nel capitolo dedicato a Mead) è ciò che sta alla base tanto dei rapporti giuridici che di quelli solidali. La nozione di Mead, però, come afferma lo stesso Honneth, non contiene indicazioni sul tipo di diritti che spettano individualmente al singolo, né sulla modalità fondativa in virtù della quale essi vengono prodotti all’interno della società. Essa designa soltanto lo stato di fatto elementare per il quale ogni soggetto umano può essere considerato portatore di qualsiasi diritto se è riconosciuto socialmente come membro di una comunità: dal ruolo accettato intersoggettivamente di membro di una compagine sociale organizzata sulla base della divisione del lavoro risultano per il singolo determinati diritti, dalla cui osservanza egli può normalmente rivendicare appellandosi a una autorità dotata del potere di sanzione⁷⁰.

Questo concetto di ordinamento giuridico è tuttavia estremamente debole e si riferisce a un ordinamento elementare di diritti e doveri cooperativi non più applicabili alle società post-moderne.

È su questo sfondo che Honneth cerca di sbrogliare questo intrico concettuale servendosi della ricerca empirica. Egli infatti afferma:

In questo caso devo accontentarmi di abbozzare le risposte servendomi di un’analisi concettuale correlata ai riferimenti empirici⁷¹.

Dal punto di vista di Honneth il riconoscimento distribuito gradualmente in conformità della stima di volta in volta accordata al

⁶⁹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 133.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 135.

soggetto si scioglie attraverso i processi storici che sottopongono i rapporti giuridici a una morale post-convenzionale. Infatti, secondo Honneth, «il riconoscimento giuridico di una persona non ammette alcuna gradazione»⁷². Essendo svincolato da ogni forma di status e privilegi, il riconoscimento giuridico dovrebbe concepire l'uomo come una "persona", senza necessariamente stimarlo per qualche dote particolare o per le sue prestazioni.

È solo con l'imporsi del principio kantiano di autonoma persona morale che si giunge a riconoscere a ognuno gli stessi diritti sulla base del suo essere un soggetto morale, uguale agli altri e capace di agire in maniera autonoma e razionale. Questo potrebbe essere chiamato il "momento kantiano" nel pensiero di Honneth.

Lo stesso Deranty, in *Beyond communication*, nota che nel caratterizzare il contenuto e la giustificazione metodologica del principio di uguaglianza morale, Honneth segue fondamentalmente l'interpretazione kantiana di Habermas del moderno stato di diritto, come un ordine idealmente concepito da una comunità di eguali colegislatori.

D'ora in poi, il sistema giuridico deve poter essere inteso come espressione degli interessi generalizzabili di tutti i membri della società, così che, in base alla sua pretesa, non sono più consentiti privilegi o eccezioni. Poiché in tal modo ci si può attendere una disponibilità all'osservanza delle norme giuridiche dai partner nell'interazione solo se, in linea di principio, essi hanno potuto dare il proprio assenso come liberi e uguali, nel rapporto di riconoscimento del diritto si trasferisce una forma nuova ed estremamente impegnativa di reciprocità: ubbidendo alla stessa legge, i soggetti giuridici si riconoscono reciprocamente come persone capaci di decidere, in condizioni di autonomia individuale, razionalmente sulle norme morali⁷³.

⁷² Ivi, p. 137.

⁷³ Ivi, pp. 133-134.

L'intero contenuto e la struttura di questa sfera derivano da questo approccio universalistico. La prospettiva universalistica, dunque, influenza direttamente la rappresentazione delle capacità riconosciute in questa sfera:

Se un ordinamento giuridico può considerarsi giustificato e può contare sulla disponibilità individuale all'ubbidienza solo nella misura in cui è per principio in grado di richiamarsi al libero assenso di tutti gli individui in esso inclusi, allora a questi soggetti deve poter essere accreditata quanto meno la capacità di decidere razionalmente e autonomamente sulle questioni morali. [...]. Pertanto, ogni comunità giuridica moderna, solo perché la sua legittimità viene a dipendere dall'idea di un accordo razionale tra individui dotati di uguali diritti, poggia sull'assunto della capacità morale di intendere e di volere di tutti i suoi membri⁷⁴.

Riconoscere qualcuno come un detentore di diritti, secondo Honneth, vuol dire riconoscerlo come una persona capace di prendere decisioni su questioni morali in maniera autonoma. Infatti, l'estensione cumulativa delle pretese giuridiche individuali con cui abbiamo a che fare nelle società moderne può essere intesa come un processo nel quale le qualità generali di una persona moralmente capace di intendere e di volere hanno assunto proporzioni sempre maggiori perché, «sotto la pressione di una lotta per il riconoscimento, hanno dovuto essere immaginati sempre nuovi presupposti della partecipazione alla formazione della volontà razionale»⁷⁵.

Il soggetto a cui è concessa la facoltà di prendere decisioni morali individuali può vedersi come una persona capace di prendere le proprie decisioni, e può quindi considerarsi un soggetto completo nel senso che a lui è affidata la capacità di agire in modo autonomo e responsabile. Metaforicamente, il soggetto così integrato può vedersi non solo come

⁷⁴ Ivi, pp. 138-139.

⁷⁵ Ivi, p. 139.

membro a pieno titolo della comunità ma come adulto completo. Honneth chiama questa forma di auto-relazione “rispetto di sé”.

Una caratteristica importante di questo modo di interpretare la legge moderna, tuttavia, questa volta in contrasto con Habermas, è che il riconoscimento giuridico, proprio come la relazione d’amore, non è solo dovuto all’individuo come questione di giustizia nel senso tradizionale del termine, ma più profondamente, come condizione dell’identità pratica, nel senso dell’integrità soggettiva. L’aspetto fondamentale del riconoscimento giuridico non è quello secondo cui sarebbe iniquo se esso ci venisse “sottratto” solo perché il soggetto ne è “creditore”, ma la questione fondamentale è che metterebbe a rischio la capacità del soggetto di agire e, quindi, potrebbe danneggiare una condizione che non gli permetterebbe di essere “libero”, nel pieno senso del termine. L’ingiustizia, nel caso di ingiustizia giuridica, non è fondamentalmente “quantitativa” (ricevere qualcosa che ci è dovuto), ma “qualitativa” (ricevere quello di cui abbiamo bisogno per essere soggetti completi):

Come nel caso dell’amore, il bambino attraverso l’esperienza consolidata della dedizione materna acquista la fiducia di poter manifestare libedramente i propri bisogni, allo stesso modo il soggetto adulto attraverso l’esperienza del riconoscimento giuridico consegue la possibilità di intendere il proprio agire come manifestazione rispettata da tutti gli altri, della propria autonomia. [...]. Mentre [l’amore] crea in ogni essere umano il fondamento psichico per confidare nei propri impulsi e bisogni, i diritti fanno sorgere in lui la consapevolezza di poter rispettare se stesso perché ha ottenuto il rispetto di tutti gli altri⁷⁶.

Il seguente passaggio riunisce molto bene i differenti elementi delineati finora:

⁷⁶ Ivi, p. 144.

Nell'esperienza del riconoscimento giuridico un soggetto può considerarsi come una persona che condivide con tutti gli altri membri della sua comunità le caratteristiche che lo mettono in grado di partecipare alla formazione discorsiva della volontà⁷⁷.

La concezione dei diritti che emerge dalla trattazione honnethiana si configura come un'implicazione reciproca di autonomia privata e autonomia pubblica: la prima corrispondente ai diritti liberali, assicura protezione individuale ai soggetti; la seconda riconosce gli spazi di legittimità della prima e contribuisce a determinarne i contenuti. Come nota Deranty, il riconoscimento giuridico non è solo un'istituzione politica o una realizzazione morale, ma una mediazione che opera nel cuore stesso dell'identità soggettiva.

Non si potrebbe dare un esempio migliore se non nell'attualizzazione dell'idea di Hegel secondo cui la vera singolarità è sempre una mediazione di particolarità e universalità e che, come incarnazione di tale unità, il diritto è "essenza (*Dasein*) di libertà"⁷⁸. Così scriveva Hegel nel § 30 della sua *Filosofia del diritto*:

Il diritto è qualcosa di sacro in genere, unicamente perché è l'esistenza del concetto assoluto, della libertà autocosciente. – Ma il *formalismo* del diritto (e di conseguenza del dovere) nasce dalla differenza dello svolgimento del concetto di libertà. Di fronte al diritto più formale, cioè più *astratto* e quindi più limitato, la cerchia e il grado dello spirito, nel quale questo ha portato in sé, a determinazione e a realtà, gli altri momenti contenuti nella sua idea, in sé più ricchi e veramente universali, hanno, appunto perciò, anche un più alto diritto⁷⁹.

⁷⁷ Ivi, p. 146.

⁷⁸ J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 298.

⁷⁹ G.F. Hegel, *Grundlinien der philosophie des rechts* [trad. it. Di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1978, p. 53-4].

Il punto cruciale che Honneth vuol sottolineare risiede sicuramente nella teoria della soggettività, in quanto l'eguaglianza giuridica, nel contesto moderno, è essenziale per la formazione dell'identità, essa diventa uno dei principi cardine. L'argomento è intuitivamente molto più convincente quando viene messo in negativo. Honneth mette in luce come il nesso tra l'universale e il particolare sia una conquista irrinunciabile della modernità che non può essere revocata senza provocare reazioni oppostive di ampia portata. Un tale nesso, con il suo carattere di universalità ideale, ha sollecitato le rivendicazioni dei diritti sociali, senza i quali l'autonomia privata e pubblica rischiano di rimanere garanzie unicamente formali.

A partire da questo scenario potremmo chiederci se ciò vuol dire che, in Honneth, i diritti di ripartizione sociale hanno un ruolo meramente funzionale al godimento delle altre classi di diritti. Stando alle formulazioni contenute nelle pagine di *Lotta per il riconoscimento*, sembrerebbe esser così. Gli esempi di numerosi movimenti sociali e le esperienze di disuguaglianza sociale da cui sono sorti dimostrano che la mancanza di rispetto giuridico, come riconoscimento di uguaglianza universale, tocca profondamente coloro che soffrono della mancanza di tale riconoscimento.

Tuttavia, se ricordiamo quanto affermato da Honneth, attraverso il ricorso a Moore, riguardo il carattere di misconoscimento che la deprivazione economica assume per i soggetti sociali, è evidente che egli attribuisce alla ripartizione sociale un valore sostanziale e non meramente strumentale⁸⁰. In *Lotta per il riconoscimento* la questione della distinzione tra le lotte concernenti interessi, potere e beni materiali da una parte, e le condizioni intersoggettive dell'identità dall'altra, sembra essere affrontata con più prudenza:

⁸⁰ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 115.

Il modello di conflitto basato su una teoria del riconoscimento, non può sostituire quel primo modello, di tipo utilitaristico, ma si limita a integrarlo⁸¹.

In *Redistribuzione o riconoscimento?*, invece, Honneth, nello scontro con Fraser, sembra spingere maggiormente l'acceleratore nel tentativo di interpretare le ingiustizie pertinenti sia all'ambito redistributivo sia a quello identitario entro un framework unificato rappresentato da una teoria del riconoscimento. Quindi, secondo Honneth, anche le lotte redistributive rientrerebbero, come tutte le altre lotte sociali, tra le lotte per il riconoscimento. Qui, a differenza di *Lotta per il riconoscimento*, Honneth rafforza categoricamente la concezione secondo cui l'economia non può essere disancorata dalla dimensione normativa, e resta fondamentalmente governata da valutazioni concernenti i contributi e le prestazioni dei soggetti sociali. Di conseguenza, come vedremo nel capitolo successivo, Honneth rifiuta l'impostazione di Fraser di applicare all'economia un principio di giustizia distinto concernente l'ambito specifico della redistribuzione.

Riprendendo il cuore del discorso, e cioè la struttura di riconoscimento nella seconda sfera, il soggetto che agisce all'interno delle relazioni giuridiche acquisisce la fondamentale modalità di autorelazione positiva del rispetto di sé: esso infatti, vedendosi attribuire gli stessi diritti degli altri individui appartenenti alla società, può autocomprendersi come un'autonoma persona morale il cui agire razionale viene universalmente rispettato.

Il tipo di misconoscimento consistente nella privazione dei diritti corrisponde alla perdita da parte del soggetto di determinati diritti all'interno di una società. La conseguenza che questo comporta è il fatto che al soggetto non gli sia accreditata una capacità morale di intendere e volere pari a quella degli altri membri della società. Infatti, scrive Honneth:

⁸¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 194.

L'elemento distintivo di queste forme di misconoscimento, che si esprimono per esempio nella privazione dei diritti o nella emarginazione sociale, non consiste nella restrizione violenta dell'autonomia personale ma nella sua connessione con il sentimento di non possedere, a pieno titolo e con uguali diritti, lo status di un partecipante all'interazione. [...] Ma questa forma di misconoscimento rappresenta una grandezza storicamente variabile perché ciò che si intende per persona moralmente capace di intendere e volere varia con lo sviluppo dei rapporti giuridici: perciò, l'esperienza della privazione dei diritti non si commisura mai soltanto con il grado di universalizzazione, ma anche alle dimensioni materiali dei diritti istituzionalmente garantiti⁸².

È importante notare, infine, come la sfera del diritto si differenzi dalle altre due sfere poiché essa non si limita a fornire l'autorelazione positiva solo nella sua sfera, ma esercita un'influenza anche sulle altre due sfere. Le condizioni intersoggettive che oggi rendono possibile l'integrità personale comprendono, ad esempio, «non soltanto l'esperienza dell'amore, ma anche la protezione giuridica dalle lesioni che ne possono derivare»⁸³.

Il principio di questa sfera, l'eguaglianza, ha un ruolo sovraordinato rispetto ai principi delle altre due sfere anche perché esso costituisce, in un certo senso, la base logica degli altri due, poiché stabilisce l'eguale diritto di ogni soggetto di essere riconosciuto nelle tre sfere; questo principio, dunque, va privilegiato qualora si determini un contrasto con principi normativi differenti⁸⁴.

Come abbiamo visto, dal punto di vista di Honneth l'eguaglianza implica che tutti i membri condividano determinati valori universali e che quindi dovrebbero essere garantiti uguali diritti con tutti gli altri membri

⁸² Ivi, pp. 160-161.

⁸³ Ivi, p. 207.

⁸⁴ A. Honneth, *Anerkennung und moralische Verpflichtung*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», LI (1997), n. 1, pp. 25-41; [trad. it. di *Riconoscimento e obbligo morale*, in «*Filosofia e questioni pubbliche*», IV (1998), n. 1, pp. 5-18].

della società⁸⁵. Di conseguenza, i soggetti acquisiscono diritti e sviluppano il rispetto di sé essendo riconosciuti come detentori degli stessi diritti e doveri morali come gli altri.

All'interno del riconoscimento giuridico, le qualità positive hanno una portata universale: essere un essere umano dà il diritto ai diritti umani. Il riconoscimento giuridico, che ora è slegato dalla stima sociale, unisce tutti gli individui sotto norme giuridiche, mentre la stima «riconosce i soggetti in base alle loro qualità concrete»⁸⁶. Questa distinzione vuol dire che uno può domandare riconoscimento giuridico come un essere che è uguale di fronte agli altri, ma non può chiedere di essere stimato perché la stima viene acquisita in base al contributo che il soggetto dà alla società, un contributo che deve essere in linea coi valori della società.

§ 6. *Eguaglianza, inclusione ed esclusione*

La distinzione tra l'universalizzazione dei diritti e il riconoscimento della stima è fondamentalmente corretta ma potrebbe essere molto più complessa del modello di Honneth. Potremmo, infatti, chiederci se alcune leggi e istituzioni giuridiche portino realmente tutti i soggetti sotto norme universali o se usino il riconoscimento giuridico per escludere alcuni gruppi. Alcune leggi, di fatto, favoriscono i più ricchi, determinati "generi", caste, ecc.

Il modello di Honneth del riconoscimento giuridico è "onesto" ma porta con sé una società ideale in cui tutti gli individui sono uniti dalle stesse norme. Sicuramente Honneth, ed è giusto, vuol difendere il suo pensiero indicando che i diritti universali sono un valore a cui ogni società dovrebbe aspirare. Questo è sicuramente un punto a suo favore, ma

⁸⁵ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 173.

⁸⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 147.

potremmo allo stesso modo chiederci se i diritti sono sempre un collante sociale, o se a volte sono basati sulla differenziazione degli individui, in maniera ingiusta.

Consideriamo, ad esempio, la “discriminazione alla rovescia”, quando cioè viene discriminato un soggetto e/o un gruppo di soggetti che normalmente è favorito nell’ambito del sistema giuridico di riferimento. Pensiamo a tutte quelle politiche che favorirebbero gli stranieri e tutte quelle etnie minoritarie (sotto forma ad esempio di interventi di prima accoglienza, sussidi ai rifugiati, definizioni di quote riservate alla minoranza) e che generano nel gruppo maggioritario, specie in situazioni di fase recessiva, la percezione di una “competizione”, che, più che a motivi di razzismo, è legata alle carenze di risorse.

Sicuramente l’idea che sta alla base di queste leggi è quella dei diritti universali e di uguali opportunità, ma la questione è che unificare i non oppressi con gli oppressi richiede dei periodi di differenziazione in cui questi ultimi vengano messi nelle condizioni di poter, in primo luogo, sentirsi utili, e in secondo luogo, essere utili alla società; diversamente i risultati generati da queste politiche di integrazione potrebbero provocare solamente senso di inadeguatezza, percezione di inutilità e di sfruttamento in chi riceve gli aiuti, e dall’altra parte si potrebbero verificare situazioni per cui chi fornisce “aiuto ai più deboli” in realtà si “ritrova” implicato a perseguire altri obiettivi.

Qui il pericolo da scampare è quello, come direbbe Honneth, di un riconoscimento ideologico. A tal proposito, alcuni potrebbero affermare che programmi del genere aiutano ad abbassare la povertà, mentre altri potrebbero discutere che tali programmi mascherano problemi sociali di discriminazione più gravi o sono gli stessi programmi a discriminare, favorendo alcuni gruppi, classi sociali, razze, al di là dei meriti individuali, creando speciali diritti per alcuni gruppi. Alla domanda se questi programmi siano aggreganti o meno bisogna forse rispondere che essi sono entrambi.

I principii e le pratiche di riconoscimento giuridico sono sì universali ma, a volte, lo sono solo per quelle persone già incluse di fatto. Per esempio, i diritti riguardanti il matrimonio includono coppie sposate e escludono altre nel riconoscimento di benefici, di diritti di proprietà, ecc. La lotta per il riconoscimento delle coppie omosessuali rivela la duplice natura del riconoscimento giuridico come inclusione ed esclusione. Potremmo legittimamente dire che il riconoscimento giuridico dei diritti di matrimonio dovrebbe essere universalizzato ed esteso a tutte le coppie e non ristretto a quelle eterosessuali.

§ 7. *La terza sfera del riconoscimento*

A fianco del riconoscimento affettivo della prima sfera e di quello universale e imparziale della seconda sfera, Honneth individua una terza modalità del riconoscimento, che occupa l'ambito del lavoro e della cooperazione sociale.

È così che il filosofo tedesco, in *Lotta per il riconoscimento*, si orienta e si avvia ad esplorare la terza sfera:

Sia Hegel che Mead hanno distinto dall'amore e dal rapporto giuridico una terza sfera di riconoscimento reciproco, che hanno descritto in due modi diversi pur concordando pienamente nel determinarne la funzione: per poter arrivare a un rapporto non frammentato con se stessi i soggetti umani hanno sempre bisogno, oltre che dell'investimento affettivo e del riconoscimento giuridico, anche di una stima sociale che consente loro di riferirsi positivamente alle proprie concrete qualità e capacità. Negli scritti jenesi di Hegel questo rapporto di riconoscimento consistente nell'apprezzamento reciproco è designato dal concetto di eticità; in Mead, invece, a questa stessa modalità di riconoscimento non corrisponde una concezione

puramente formale, ma solo il modello già istituzionalmente concretizzato della divisione cooperativa del lavoro⁸⁷.

La terza sfera del riconoscimento è quella dei rapporti sociali nei quali ogni individuo aspira ad essere riconosciuto positivamente come qualcuno che contribuisce alla realizzazione di fini collettivi. L'autorelazione positiva che si sviluppa grazie a questa forma di riconoscimento è l'autostima, cioè la consapevolezza del proprio valore sociale. Se le capacità e le qualità con cui i singoli soggetti o interi gruppi contribuiscono alla cooperazione sociale vengono misconosciute, essi subiscono una forma di disprezzo che Honneth denomina "umiliazione". Questa comporta «la conseguenza di non potersi riferire al proprio ideale di vita come a qualcosa che possiede un significato positivo all'interno della comunità»⁸⁸.

Come per il riconoscimento giuridico Honneth sottopone a disamina le caratteristiche di questa sfera attraverso il ricorso a una «fenomenologia empiricamente controllata»⁸⁹ delle trasformazioni storiche che essa ha attraversato a partire dalle società tradizionali strutturate in ceti.

L'emergere del principio di uguaglianza universale comporta, come condizione, la separazione del principio del riconoscimento giuridico da quello della stima sociale. Quest'ultimo, essendo stato dissociato dal rigido attaccamento allo status di gruppo, subisce una radicale trasformazione strutturale.

La posizione sociale degli individui non è più legata all'appartenenza a un determinato ceto sociale, o a basi trascendenti (ad esempio quelle di carattere religioso) che stabilivano quali fini dovevano essere collettivamente privilegiati, ma è rimessa al conflitto tra i gruppi sociali che oggi stanno mettendo sempre più in primo piano il principio di

⁸⁷ Ivi, p. 148.

⁸⁸ Ivi, pp. 116-117.

⁸⁹ Ivi, p. 148.

prestazione come fine privilegiato. In questo modo il soggetto entra, secondo Honneth, nel campo conteso della stima sociale come entità individuata in termini di una particolare storia di vita. Per la prima volta è messo in discussione il fatto che la stima sociale di una persona vada commisurata al valore precedentemente determinato delle qualità che vengono ritenute tipiche di interi gruppi. Il soggetto è da qui considerato come una grandezza biograficamente individuata nel campo conteso della stima sociale⁹⁰.

Questo nuovo modo di concepire la stima sociale, secondo cui «nessuno può essere privato, in ragione della nascita o dell'origine»⁹¹, della possibilità di avere eguali chance di partecipazione alle posizioni sociali desiderate, viene definito in base agli orizzonti di valori di volta in volta determinati attraverso il «conflitto».

Nella società tradizionale, l'onore era conferito agli individui che adempivano ai loro doveri e si comportavano nei modi che erano associati al gruppo a cui appartenevano: le modalità di attribuzione di status erano soprattutto basate su tratti ascrivibili (nascita, origine, ecc.). Con l'abbattimento di queste modalità di attribuzione di status, la posizione giuridica del soggetto viene universalizzata, o «democratizzata», sotto forma di riconoscimento giuridico universale. Questa universalizzazione del riconoscimento giuridico d'ora in poi può prendere in carico gran parte dello status sociale dell'individuo.

Il principio dell'onore che sino ad allora assicurava al singolo gran parte della stima sociale si riversa ora nel «nuovo rapporto giuridico, dove acquista validità universale con il concetto di 'dignità umana'»⁹². Tuttavia, l'universalizzazione del rispetto, che il soggetto esige dalla società, non è sufficiente per abbracciare l'intera gamma del significato normativo della nozione. Oltre alla pari dignità, gli individui moderni richiedono anche il riconoscimento del loro contributo individuale. Come detto

⁹⁰ Ivi, p. 151.

⁹¹ A. Honneth, *Paradossi del capitalismo*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 71.

⁹² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 151.

precedentemente questa è una conseguenza diretta della fine dei sistemi etici applicati collettivamente. Il rispetto sociale viene radicalmente individualizzato e collegato alla biografia individuale.

L'intero processo di trasformazione innescato dalla riorganizzazione normativa dello status giuridico e dal sistema di prestigio può, in questo modo, essere descritto come la divisione del concetto pre-moderno di onore in due prospettive:

Da una parte, l'onore assicurato dalla gerarchia viene, in un certo senso, democratizzato, concedendo a tutti i membri della società eguale rispetto per le loro dignità e autonomia come persone giuridiche; mentre l'altra parte viene, in un certo senso "meritocratizzata": ognuno deve godere della stima sociale a seconda della sua realizzazione in qualità di "cittadino produttivo"⁹³.

Già in *Lotta per il riconoscimento* e con maggior enfasi in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth mette in luce come «anche i conflitti economici fanno parte di questa forma di lotta per il riconoscimento»⁹⁴.

Questa nozione di onore "privatizzata", tuttavia, non è ciò che è inteso dalla valutazione sociale dell'individuo nella sua differenza dagli altri (in contrasto con la valutazione universalistica). La valutazione sociale (*Wertschätzung*) che i soggetti moderni richiedono come parte del rispetto che è loro dovuto è ciò che resta del valore individuale, tra la dignità universale e il senso privatizzato dell'onore personale. L'esatto senso dell'individualizzazione del rispetto sociale è quindi la nozione che l'individuo è lui stesso responsabile, attraverso i suoi risultati e la realizzazione delle sue capacità, per la sua condizione sociale. Da questa seconda prospettiva, il processo iniziale di democratizzazione è completato da un parallelo processo di "meritocratizzazione". Quel

⁹³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 171.

⁹⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 154.

secondo momento meritocratico nel cambiamento moderno è ciò che viene catturato nella nozione del “principio di realizzazione”, il *Leistungsprinzip*:

Il principio o la considerazione corrispondono soltanto al grado di riconoscimento sociale che il singolo ottiene per la sua forma di autorealizzazione, contribuendo con essa, in una certa misura, all'attuazione pratica dei fini della società determinati in astratto⁹⁵.

Secondo Honneth, quindi, nel nuovo ordine della società tutto viene a dipendere da come viene definito l'orizzonte universale dei valori che deve essere aperto alle nuove modalità di autorealizzazione e che d'altra parte deve anche poter servire da sistema generale di stima. Queste contrastanti esigenze non possono essere intese se non come un conflitto culturale continuativo:

Nelle società moderne i rapporti di stima sociale sottostanno a una lotta permanente nella quale i diversi gruppi cercano con i mezzi della violenza simbolica di accrescere in riferimento alle finalità generali il valore delle capacità connesse al loro modo di vita. D'altra parte, ciò che decide l'esito comunque provvisorio di queste lotte non è soltanto la specifica capacità dei gruppi di disporre dei mezzi della violenza simbolica, ma anche il clima difficilmente influenzabili delle attenzioni pubbliche: quanto più i movimenti sociali sono in grado di attirare l'interesse dell'opinione pubblica sull'importanza trascurata delle loro qualità e capacità rappresentate collettivamente, tanto maggiore è per loro l'opportunità di accrescere il valore o la considerazione dei loro membri nella società⁹⁶.

All'interno di un determinato mondo di valori collegati in modi specifici alla definizione distintiva di obiettivi sociali di base, un soggetto può ora considerarsi non solo come un eguale portatore di diritti, ma anche come

⁹⁵ Ivi, p. 153.

⁹⁶ Ivi, pp. 153-154.

un essere singolare il cui contributo alla società è valutato, precisamente come un contributo singolare. Quindi il soggetto non può solo costruire un senso di autostima in termini di rispetto che gli è dovuto come a tutti gli altri esseri umani. Egli può anche costruire un senso di “autostima”, nel senso di essere riconosciuto per le sue qualità e capacità specifiche, per i suoi specifici contributi alla vita sociale.

Questo, naturalmente, è solo uno scenario ideale poiché non esiste consenso sull'interpretazione normativa e simbolica di ciò che conta come un buon risultato, e i membri dei gruppi sociali non privilegiati sono costretti prima a tentare di conciliare il proprio valore con quello dei gruppi egemonici. Il concetto di *Leistung*, di realizzazione socialmente valida, ha un significato molto astratto. Ciò che conta come “realizzazione”, come contributo alla vita sociale, quali tipi di attività sono considerati contributi meritevoli, e quindi anche quali qualità e capacità necessarie per realizzare tali attività sono ritenute socialmente significative, tutto ciò è una questione di trasformazione storica, soggetta al conflitto strutturale delle interpretazioni.

In *Lotta per il riconoscimento*, le “qualità e abilità” per cui i soggetti richiedono riconoscimento, anche se riguardano la realizzazione di obiettivi sociali, sono meno chiaramente legati alla sfera lavorativa rispetto alla discussione con Fraser. Nel 1992, i risultati sociali sono definiti solo vagamente come la realizzazione di “obiettivi etici”. Al contrario, nel 2003 Honneth lega in modo esplicito il *Leistung* alla divisione del lavoro. Il libro del 1992 ci permetterebbe di costruire richieste per il riconoscimento dell'identità sociale, ad esempio, le lotte intorno al riconoscimento di particolari stili di vita (come nei movimenti gay e queer), nella “grammatica” della terza sfera, cioè come richieste per il riconoscimento delle identità culturali come preziose per la società in generale. Più avanti, al contrario, nel volume del 2003, la terza sfera sembra essere ampiamente interpretata come contributo alla divisione del lavoro. La politica dell'identità intesa in senso fortemente culturale

sembra essere esclusa da quella sfera. Le richieste di identità vengono ora affrontate attraverso la dialettica dell'universale e del particolare che struttura la seconda sfera del riconoscimento. Il riconoscimento delle identità è ora interpretato come una richiesta di estensione o approfondimento dei diritti esistenti.

Tuttavia, la natura sociale dei conflitti culturali rende plausibile, secondo Honneth, tale lettura di uno spostamento tra il 1992 e il 2003. Come è stato appena evidenziato, l'aspetto del riconoscimento dei conflitti culturali, in quanto appartiene alla terza sfera, è intimamente legato alla riproduzione e all'integrazione della società.

§ 8. *Il «surplus di validità» nelle tre sfere*

Da questa struttura emerge che in tutte e tre le sfere di riconoscimento i soggetti si muovono attraverso atti orientati a realizzare un diverso principio normativo. Nella prima sfera, quella delle relazioni primarie, i soggetti realizzano il principio normativo dell'amore; nella seconda sfera, quella delle relazioni giuridiche viene concretizzato il principio dell'eguaglianza; nella terza sfera, quella inerente la stima che ognuno può ottenere per il suo contributo alla cooperazione sociale, il principio normativo proposto da Honneth in *Lotta per il riconoscimento* è la solidarietà, mentre in *Redistribuzione o riconoscimento?* coincide con il merito o realizzazione.

I principi di amore, eguaglianza e realizzazione sono appresi dai soggetti nel corso del loro processo di socializzazione in maniera graduale e inconsapevole, quindi come una «seconda natura»⁹⁷ che è

⁹⁷ Scrive Honneth: La mia idea di "seconda natura" si colloca all'interno della riflessione sulle forme istituzionalizzate, forme storiche, forme di vita, di ciò che probabilmente può essere definito come "prima natura". [...]. Credo che dobbiamo intendere le realizzazioni storiche della "prima natura", poste in essere come "seconda natura", come altrettante tappe del progresso nella storia. Pertanto, la "seconda natura" dovrebbe essere intesa come un tentativo di realizzare il progresso nella storia; le differenti forme della seconda natura [...] debbono essere collocate lungo la linea del progresso per

sempre cognitivamente disponibile alla riflessione da parte del singolo. Laddove le aspettative dei singoli vengono deluse, essi intuitivamente possiedono già le caratteristiche per rilevare che i principi legittimi di riconoscimento a cui fanno appello non vengono applicati correttamente. A tal proposito, in *Redistribuzione o riconoscimento?*, Honneth scrive:

Quello che spinge individui o gruppi sociali a porre in questione il sistema sociale prevalente e a impegnarsi nella resistenza pratica, è la convinzione morale che, per quanto riguarda la loro situazione o le loro particolari caratteristiche, i principi di riconoscimento considerati legittimi sono applicati in modo scorretto o inadeguato⁹⁸.

È sulla base di questa consapevolezza che i gruppi minoritari sviluppano una «politica dell'identità»⁹⁹, cioè la tendenza a richiedere non solo l'eliminazione delle discriminazioni, attraverso l'esercizio dei diritti universali, ma anche forme di preferenza, riconoscimento o partecipazione, specifiche per gruppi. Scrive Honneth:

Solo con questa costruzione di un'identità culturale i soggetti che hanno sofferto discriminazione sociale sviluppano un'auto-comprensione che gli consente di vedere se stessi come qualcosa di simile a un fronte unico con gruppi etnici che lottano per il rispetto della propria indipendenza culturale. [...]. Così, molti gruppi etnici, i cui tratti comuni consistevano inizialmente solo nell'esperienza negativa della discriminazione sociale, sono stati recentemente sottoposti a tale processo di graduale ridefinizione per mezzo del quale la necessità dell'esclusione si è trasformata nella virtù della costruzione di una cultura indipendente¹⁰⁰.

trovare un senso a ciò che stiamo facendo oggi. Per esempio se voglio capire perché oggi rispettiamo gli omosessuali, e perché oggi accettiamo l'idea che l'omosessualità sia una possibile identità sessuale tra le altre, credo dobbiamo considerare il fatto che altri modi di trattare gli omosessuali sono stati superati nel corso della storia (S. Pierosara, *Intervista a Axel Honneth in Legami privati e relazioni pubbliche*, cit., pp. 146-147).

⁹⁸ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 191.

⁹⁹ Ivi, p. 196.

¹⁰⁰ Ivi, p. 197.

Honneth, a tal proposito, fa riferimento alle comunità gay, alle minoranze etniche, ai disabili, ecc.: «oggi tali gruppi caratterizzano maggiormente se stessi attraverso la nozione di comunità culturalmente integrate, caratterizzate da storia, linguaggio e sensibilità comuni»¹⁰¹. Pensiamo al riconoscimento di benefici sotto forma di aiuti economici, *oppure, pensiamo al movimento in crescita che, negli ultimi anni, si è sviluppato nel mondo dello sport. Ci riferiamo a tutti quelle associazioni che promuovono lo sport per i disabili.*

L'introduzione dei "giochi paralimpici" oltre a permettere, un ampliamento dei diritti a favore dei disabili, ha favorito l'accesso alla sfera pubblica da parte di queste minoranze. Infatti, i risultati ottenuti in ambito sportivo (pensiamo, ad esempio, alla campionessa paralimpica Beatrice Vivo, al pilota Alex Zanardi, alla conduttrice e atleta paralimpica Annalisa Minetti) sono anche un modo attraverso cui raggiungere la popolazione. Grazie ai mass media e ai nuovi mezzi di comunicazione, che annullano le distanze e azzerano i tempi di diffusione, questi atleti diventano modelli e fonti di ispirazione per milioni di persone, in condizioni di disabilità e non. Il riconoscimento dei diritti, in questo caso, sta andando di pari passo con l'ampliamento della terza sfera, quella della stima sociale (sia se parliamo di solidarietà sia se parliamo di realizzazione). Queste minoranze, infatti, hanno ricevuto, nel corso di questi anni, sempre più attenzione permettendo loro di acquisire sempre più rispetto di sé e autostima. In questo contesto, i canali di comunicazione hanno giocato un ruolo fondamentale, poiché è stata la testimonianza di coloro che "ce l'hanno fatta" che ha potenzialmente contribuito, e continua a farlo tutt'ora, all'espansione delle relazioni sociali di riconoscimento.

Le lotte per il riconoscimento non sono quindi da intendersi come conflitti basati unicamente sulla contrapposizione di forze, ma anche di argomentazioni ai quali gruppi e individui fanno riferimento per chiedere

¹⁰¹ Ivi, p. 196.

più adeguate forme di cura affettiva, una maggiore estensione o inclusività del sistema dei diritti, o una diversa considerazione di determinati contributi individuali alla cooperazione.

Attraverso l'amore, il principio di eguaglianza e il principio di realizzazione che, secondo Honneth, aprono la strada al sistema morale delle società capitalistiche, si sviluppano i principi distinti di riconoscimento, alla luce dei quali il soggetto, rivendicando le esperienze di disprezzo non meritato, può produrre le basi per un più ampio riconoscimento. A tal proposito Honneth sostiene che

nelle relazioni intime, questo conflitto interno produce, tipicamente, bisogni nuovi o precedentemente non considerati, appellandosi all'amore reciprocamente dichiarato, al fine di richiedere un differente o maggiore tipo di cura. Nella sfera del riconoscimento del diritto moderno, al contrario, questo conflitto, mostra, normalmente, come gruppi precedentemente esclusi meritino riconoscimento giuridico, oppure fatti precedentemente trascurati richiedano una diversificazione dei principi giuridici, appellandosi all'idea fondamentale di eguaglianza. E nella terza sfera del riconoscimento, gli individui o i gruppi sociali, generalmente, promuovono attività e capacità fin qui trascurate o non adeguatamente apprezzate, appellandosi al principio di realizzazione per richiedere maggiore stima sociale e al contempo una redistribuzione di risorse (materiali)¹⁰².

Secondo Honneth, infatti, le tre sfere di riconoscimento possiedono un «surplus di validità»¹⁰³ al quale i soggetti fanno riferimento per chiedere l'estensione dei principi di riconoscimento sia a esigenze normative esistenti sia a esigenze normative nuove che non si lasciano collocare in nessuna delle tre sfere già esistenti.

La nascita di nuove sfere, come lo spostamento dei confini di quelle preesistenti, è un'eventualità che può verificarsi e che rientra nella

¹⁰² Ivi, p. 176.

¹⁰³ Ivi, p. 182.

dinamica di differenziazione evolutiva da cui le tre sfere risultano¹⁰⁴. Secondo Honneth, infatti,

è nell'interesse delle classi sociali costantemente minacciate [...] scindere parte dello status sociale dal principio della realizzazione e renderlo, invece, un imperativo di riconoscimento giuridico. Possiamo parlare di progresso morale nei casi di spostamento di confine quando uno spostamento parziale verso un nuovo principio migliora stabilmente le condizioni sociali della formazione dell'identità per i membri di particolari gruppi o classi. [...]. Esempi di tali processi di legalizzazione innescati "dal basso" includono non soltanto le lotte per la realizzazione dei diritti sociali, ma anche i complessi dibattiti che avvengono sulla garanzia giuridici di eguale trattamento nel matrimonio e nella famiglia¹⁰⁵.

Possiamo notare come il principio di eguaglianza che Honneth pone al di sopra delle tre sfere rifletta la logica di simmetria e reciprocità secondo cui «la relazione di riconoscimento o è biunivoca o non è»¹⁰⁶: solo riconoscendo l'altro potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà, in quanto non avrebbe importanza la stima di chi non stimiamo.

Di qui si ci potrebbe riallacciare al problema dell'invisibilità sociale che, sintetizzandolo, è racchiuso nel «gesto dell'attraversare l'altro con lo sguardo»¹⁰⁷, oppure alle interazioni strategiche che utilizzano il riconoscimento esclusivamente come uno strumento per raggiungere altri scopi. In tutti e due i casi il riconoscimento è pura ideologia.

Il concetto di riconoscimento deve avere, invece, secondo Honneth, i caratteri della simmetria e della reciprocità, nonché dell'eguaglianza.

¹⁰⁴ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 120.

¹⁰⁵ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 228.

¹⁰⁶ L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», vol. VIII, 2008, p. 27.

¹⁰⁷ A. Honneth, *Invisibilità*, in *La libertà negli altri*, cit., p. 126.

Un problema che si pone relativamente alla terza sfera è quello di stabilire con precisione a quale ambito di interazione sociale essa corrisponde. Abbiamo visto che in *Lotta per il riconoscimento* la stima corrisponde al settore della cooperazione sociale e lavorativa. Nell'analizzare la forma di misconoscimento ad esso associato Honneth parla non solo dell'ingiusta svalutazione di contributi personali, ma anche di «svilimento di modi di vita individuali o collettivi» e della svalutazione di «modelli di autorealizzazione»¹⁰⁸. Honneth qui sembra riferirsi, più che alla svalutazione di un soggetto del suo contributo alla cooperazione, al misconoscimento delle identità di gruppi sociali.

Questa tensione viene esplicitamente messa in luce in *Redistribuzione o riconoscimento?* Nel paragrafo *Identità culturale e lotte per il riconoscimento* Honneth si chiede se per il riconoscimento delle identità di gruppi sociali e culturali sia necessaria concepire una quarta sfera di riconoscimento, o se, invece, vada considerato nell'ambito dell'eguaglianza della seconda sfera o in quello sociale dei contributi individuali caratteristico della terza sfera. A tal riguardo Honneth, afferma:

Sorge, pertanto, una domanda: la politicizzazione dell'identità culturale è solo un'altra modalità dei conflitti di identità prima accennati o, al contrario, si raggiunge una nuova fase nella storia del conflitto nelle società liberal-capitaliste? Se un tal modo di esporre le sfide connesse alla "politica dell'identità" è corretto, questo allora significa contemplare la possibilità che si presenti un nuovo, quarto principio di riconoscimento nell'infrastruttura normativa delle società capitaliste. Nella presente interazione tra orizzonti di valore trasformati e richieste sociali, stanno emergendo forse i contorni normativi di un principio di riconoscimento che non può essere facilmente ricondotto ai principi già stabiliti, dal momento che ciò richiede il riconoscimento sociale non del singolo soggetto bisognoso (amore), della persona giuridica e autonoma (diritto), o del membro

¹⁰⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 161.

cooperativo della società (stima), ma dei membri di un gruppo culturale? Oppure, può la richiesta di riconoscimento di identità collettive a livello pubblico essere soddisfatta nell'orizzonte normativo dell'esistente cultura del riconoscimento, nella misura in cui possono essere comprese o come applicazione del principio di eguaglianza o come reinterpretazione della realizzazione¹⁰⁹.

Presentiamo, di seguito, il modello tripartitico di Honneth formulato nel 1992, comprendente delle revisioni avvenute, nel corso degli anni, all'interno dei suoi lavori.

¹⁰⁹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 196.

La struttura dei rapporti di riconoscimento in Honneth¹¹⁰

MODALITÀ DEL RICONOSCIMENTO	AMORE: COINVOLGIMENTO EMOTIVO	DIRITTO: RISPETTO COGNITIVO	STIMA SOCIALE
DIMENSIONI DELLA PERSONALITÀ	Bisogni affettivi, naturali, e bisogni particolari	Responsabilità morale, uguaglianza	Lavoro autonomo, realizzazione, relazioni sociali con la società civile
FORME DI RICONOSCIMENTO	Relazioni primarie (amicizia, amore)	Relazioni giuridiche e politiche	Comunità etica, solidarietà (Honneth 1992). Lavoro: stima per le mie qualità professionali (Honneth 2003)
POTENZIALE EVOLUTIVO	Eliminazione dei clichés di ruolo e degli stereotipi	Uguaglianza e dignità umana	Individuazione (realizzazione) e Equalizzazione
AUTORELAZIONE PRATICA	Fiducia in sé (i miei bisogni e desideri sono insostituibili)	Rispetto di sé (La mia responsabilità morale e i miei diritti sono uguali agli altri)	Autostima (Le mie capacità sono di valore per la comunità)
FORME DI MISCONOSCIMENTO	Umiliazione fisica, psichica, maltrattamento e abbandono o incuria.	Negazione dei diritti, della dignità, ostracismo sociale.	Svalutazione del proprio valore sociale, o del proprio contributo sociale
COMPONENTI DELLA PERSONALITÀ MINACCIATA	Integrità psicofisica, bisogni individuali	Capacità morale e integrità sociale (perdita del rispetto di sé come membro della società)	Capacità produttiva e onore sociale (perdita delle stima sociale)

¹¹⁰ Ricordiamo che, a partire dal 2001, Honneth tratterà il suo modello tripartitico a partire dai *Lineamenti della filosofia* del diritto di Hegel (Famiglia, Stato, Società civile) e non più, pertanto, dalla tripartizione (amore, diritto ed eticità) dello Hegel jenese.

Scrive Honneth: Il fine di questo modo indiretto di procedere vuole essere quello di dimostrare l'attualità della *Filosofia del diritto* hegeliana, nel tentativo di presentarla come l'abbozzo di una teoria normativa di quelle sfere sociali del reciproco riconoscimento, il mantenimento delle quali è costitutivo per l'identità delle società moderne (A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 42).

§ 9. *Le distorsioni del riconoscimento nella sfera del mercato*

Uno dei problemi che sono stati messi in luce dai critici di Honneth, e a cui abbiamo già accennato nel primo capitolo (§ 12. *Sulla concezione positiva e negativa del riconoscimento*), è la possibilità di una mancata reazione del soggetto al riconoscimento. La mancata reazione del soggetto al misconoscimento sembra originarsi, infatti, su due fronti: da un lato la lesione provocata dal disrispetto potrebbe bloccare il soggetto da intraprendere ogni azione di rivalsa; dall'altro una mancata reazione potrebbe verificarsi poiché il soggetto non possiede la "consapevolezza" di quali siano i rapporti riconoscitivi ai quali può normativamente appellarsi. In tutti e due i casi, quindi, il misconoscimento blocca qualsiasi "progresso" all'interno delle sfere di riconoscimento.

A tal proposito, Lois McNay accusa la teoria del riconoscimento in quanto trascurerebbe il modo in cui le strutture sociali al di fuori delle interazioni intersoggettive condizionano l'esperienza umana. Analogamente, Danielle Petherbridge sostiene che Honneth tenta di trasformare la nozione di potere/lotta di Foucault in un concetto di riconoscimento/lotta, ma che questa mossa fallisce in gran parte perché non include un resoconto adeguato del potere nella sua teoria del riconoscimento.

Un problema nella concezione honnethiana del conflitto sta proprio nel suo mancato venire a patti con la triste verità che le vittime della sopraffazione sono spesso troppo traumatizzate per rispondere con la lotta¹¹¹. Di contro all'«ingenuo psicologismo»¹¹² di Honneth, McNay afferma infatti:

¹¹¹ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 143.

¹¹² L. McNay, *The trouble with recognition. Subjectivity, suffering, and agency*, in *Sociological theory*, XXVI (2008), n. 3, p. 276.

Se la violenza materiale e simbolica permea tutti i livelli dell'esperienza sociale, non si dà, d'altra parte, alcun continuum diretto tra la sofferenza sociale e la sua manifestazione in forme oppostive¹¹³.

Questo problema, difatti, viene notato da Honneth riguardo ai sentimenti di reazione negativa della vergogna:

La fragilità di questo sostegno pratico della morale all'interno della realtà sociale emerge dal fatto che in tali reazioni emotive è solo possibile ma nient'affatto necessario che giunga a consapevolezza il torto del misconoscimento: l'eventualità che il potenziale cognitivo intrinseco ai sentimenti della vergogna sociale e dell'essere offesi si trasformi in un convincimento pratico-morale dipende anzitutto dalle condizioni empiriche dell'ambiente politico culturale del soggetto colpito¹¹⁴.

Resta il fatto di comprendere come un soggetto che si trova in una posizione svantaggiata e non è nemmeno consapevole della sua posizione¹¹⁵ possa giungere a consapevolezza della propria condizione e rompere tutti i legami di dipendenza e di potere che lo tengono incatenato a queste forme di riconoscimento distorto.

La possibilità di una mancata reazione al misconoscimento per effetto del misconoscimento stesso (o di forme distorte di riconoscimento) è effettivamente un problema rilevante per una teoria che trova uno dei suoi punti cardine nell'idea che l'esperienza dell'oppressione sia il

¹¹³ Ivi, p. 281.

¹¹⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 166.

¹¹⁵ Questa tematica richiama il problema dello "schiavo felice", cioè di come possa attuarsi l'emancipazione di chi, oggetto di misconoscimento, non aspiri a rapporti maggiormente simmetrici. A tal proposito, scrive Honneth, «l'orgoglio provato dallo zio Tom di fronte alle lodi ricevute per le sue virtù di sottomissione lo rese un suddito compiacente di una società schiavista; il richiamo sedizioso una 'buona madre' e una 'buona casalinga', avanzato per secoli dalle chiese, dai parlamenti e dai mass media, ha rinchiuso le donne in una immagine di sé che si accordava perfettamente alle esigenze della divisione funzionale del lavoro per genere; e ancora, la pubblica stima di cui ha goduto il soldato eroico e coraggioso ha generato costantemente una classe sufficientemente ampia di uomini che, con l'idea di trovarvi fama e gloria, sono andati in guerra come volontari» (*Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento*, pp. 79-80).

presupposto, attraverso il conflitto normativo da essa risultante, per l'evoluzione morale della società¹¹⁶.

Tuttavia, questo problema non va enfatizzato, contro la stessa evidenza storica delle conquiste dell'emancipazione, fino a renderlo insuperabile. Non è detto, infatti, che eventuali forme di egemonia presuppongono condiscendenza.

È necessario, però, un costante confronto tra i valori che vengono propagandati e l'effettiva realtà sociale al fine di valutare se questi possano trovare applicazione nella società. Per tale ragione, l'invito di Honneth è di evitare una postura di dipendenza dalle condizioni esterne, da quelle "malate", che si sono sedimentate nella società.

Bisognerebbe, in altre parole, concepire il riconoscimento non come "il fine ultimo" dell'agire sociale, ma come uno "strumento" per mezzo del quale possiamo conseguire autonomia a livello personale e giustizia a livello pubblico.

Quando, infatti, le dinamiche del riconoscimento da mezzo diventano un fine, perdono il loro carattere emancipativo, poiché il loro obiettivo ultimo non è l'inclusione sociale, né la riduzione delle discriminazioni, ma piuttosto "l'approvazione pubblica" che, «al limite del narcisismo, oltrepassa la misura del legittimo desiderio di visibilità»¹¹⁷.

Il mercato del lavoro, a tal riguardo, sembra aver "approfittato" delle dinamiche distorte del riconoscimento legate all'esaltazione della creatività e dell'originalità. Il lavoratore non può più contare su strutture produttive, economiche e sociali che gli garantiscono un ruolo sociale nella società: oggi il successo sociale è dettato «dall'esibizione di un sé proteso all'autorealizzazione, non importa quanto rispondente alla realtà»¹¹⁸. In questo senso, creatività e originalità sono qualità da spendere in un sistema economico e produttivo che, spesso, utilizza in modo strumentale le deviazioni del riconoscimento: «Un soggetto

¹¹⁶ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit. p. 145.

¹¹⁷ S. Pierosara, *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, cit., p. 24.

¹¹⁸ Ivi, p. 32.

dipendente dall'approvazione altrui non è soltanto un lavoratore flessibile e disposto a tutto pur di ottenere visibilità, ma è anche una persona che sa utilizzare creatività e originalità per proporsi come soggetto volto all'autorealizzazione»¹¹⁹. A tal proposito, Honneth scrive che

i lavoratori non sono più considerati come dei dipendenti, ma piuttosto come dei creativi "imprenditori di se stessi". Ben presto si è così giunti a parlare di una soggettivazione normativa del lavoro e di una crescente valorizzazione delle prestazioni lavorative individuali, intendendo con ciò soprattutto il fatto che l'organizzazione dei processi di produzione e distribuzione si affida sempre più all'iniziativa intellettuale personale dei singoli lavoratori: l'adozione di una nuova concezione del management impostata sul livellamento delle gerarchie, l'autonomia dei team e l'autogestione avrebbe così permesso di venire incontro alla pretesa inerente al bisogno di autorealizzazione dei lavoratori quale emerge nel fatto che essi, svolgendo le loro attività, cercano di esprimere autonomamente le abilità acquisite¹²⁰.

Tematizzando sempre più il lavoro nei termini di una "vocazione", è divenuto possibile avanzare delle richieste ai lavoratori radicalmente differenti: la loro motivazione deve conformarsi intrinsecamente ed esclusivamente al profilo dell'attività richiesta; devono essere tacitamente disponibili a presentare qualsivoglia cambiamento del posto di lavoro come se fosse un frutto della propria iniziativa; il loro impegno deve, infine, essere fondamentalmente rivolto al bene dell'intera impresa.

La domanda che qui sorge spontanea è se, rispetto alla sfera del lavoro e della realizzazione, possiamo "realmente realizzarci", e se, in altri termini, possiamo concepire l'attuale sfera del mercato come un luogo dove possiamo guadagnare la libertà sociale perché il riconoscimento non è un prodotto "distorto".

¹¹⁹ Ivi, pp. 32-33.

¹²⁰ A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata, in Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 51.

A tal proposito, Timo Jütten nell'articolo *Is the market a sphere of social freedom?* esamina il punto di vista di Honneth (in *Il diritto delle libertà* 2011) rispetto al mercato delle moderne società capitalistiche. Jütten nota che, da una parte, Honneth riconosce che le società capitalistiche non creano delle spinte emancipative; dall'altra, invece, osserva che, il filosofo tedesco, insiste sul fatto che la sfera del mercato contiene una promessa "implicita" di libertà.

La conclusione di Jütten è che il mercato non contribuisce all'emancipazione sociale, anzi, spesso soffoca la nostra "libertà" di azione e non ci permette di essere persone autonome:

Market institutions, narrowly conceived, make no contribution to social freedom, but often undermine it¹²¹.

Secondo Jütten ci sono due ragioni per preferire la proposta secondo cui i meccanismi di mercato non hanno nessuna intrinseca connessione con la libertà sociale:

First, some defining principles of markets, such as competition and the determination of price through supply and demand, are in conflict with some moral and ethical preconditions of social freedom. Second, it may be argued that mechanism encourage market participants to develop motives for action that are incompatible with social freedom.

Con riferimento al secondo punto citiamo, ad esempio, G.A. Cohen che, in *Why not socialism?*, ha notato che in genere gli individui delle società capitalistiche sono tipicamente motivati a lavorare a causa di un mix di "avidità" e "paura", cioè, essi vedono gli altri partecipanti o come potenziale fonte di arricchimento o come minaccia per i loro successi¹²².

¹²¹ T. Jütten, *Is the market a sphere of social freedom?*, in «Critical Horizons. A Journal of philosophy and social theory», Routledge 2015, p. 195.

¹²² G.A. Cohen, *Why not socialism?*, Princeton University press 2009, p. 40.

È anche vero che ci sarebbero altri motivi per “lavorare”; ad esempio nelle associazioni di volontariato, ma il modello dominante nelle odierne società capitalistiche, purtroppo, non “premia” questi lavori perché in fondo queste attività né “fanno curriculum”, né offrono dei vantaggi economici.

Oggi, adattandosi ai modelli dominanti del mondo del lavoro, i “lavoratori” creano un individualismo conformistico che genera, a lungo andare, forme di sofferenza emotiva e un margine sempre più ampio tra il “volere” e il “potere”: se è vero che percepiamo la nostra vita come una «scoperta sperimentale» è anche vero che l’incremento delle attese diffuse e quotidiane concernenti l’autorealizzazione individuale sono state, nel corso dell’ultimo secolo e mezzo, talmente strumentalizzate, standardizzate e rese fittizie da essersi rovesciate in un sistema di richieste, emotivamente sempre più gelide, sotto la cui pressione i soggetti, ai nostri giorni, sembrano soffrirne piuttosto che prosperarne¹²³.

Forse è proprio su questo sfondo che Honneth, nello scritto del 2011, cerca una via di uscita da questi modelli di sofferenza. Infatti, secondo Honneth la libertà sociale nella sfera del lavoro prevede due condizioni:

[In primo luogo], l’affermarsi della libertà sociale in questa sfera, richiede di dotarla istituzionalmente di meccanismi discorsivi che consentono ai soggetti interessati di influire reciprocamente sulla determinazione dei rispettivi interessi e quindi di dare progressivamente forma agli obiettivi complessivi della cooperazione; da entrambe le parti quella dei lavoratori salariati e quella degli imprenditori, devono agire regole che portino ad ancorare il significato sociale e cooperativo delle attività economiche nella coscienza dei soggetti interessati¹²⁴. [In secondo luogo], l’idea di un’umanizzazione del lavoro [...], di un lavoro sensato [...], che vuole sostanzialmente

¹²³ A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata*, in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 52.

¹²⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, cit., p. 323.

dire, in negativo, di evitare esecuzioni puramente eteronome e ripetitive¹²⁵.

Secondo Honneth, infatti, bisognerebbe garantire un minimo salariale e una forma di attività che possa essere riconosciuta come un contributo al bene comune.

È chiara qui l'intenzione di Honneth di mostrare che l'economia di mercato può anche fondarsi su basi morali ed etiche e mirare alla cooperazione sociale e alla solidarietà. Nel *diritto delle libertà*, quindi, il lavoro non viene più associato al principio del "merito" e della "realizzazione", bensì a quello della cooperazione solidale tra soggetti: una sorta di approfondita riproposizione del principio di solidarietà che troviamo nel più "vecchio" volume del 1992, *Lotta per il riconoscimento*.

L'abbandono del principio del merito a causa del carattere ideologico da esso assunto viene da Honneth esplicitato in un suo recente scritto dal titolo *Verwilderungen des sozialen Konflikts*: «Il principio di prestazione [...] è stato, per mezzo dell'usurpazione da parte dei ceti giunti rapidamente al successo nel sistema di mercato capitalistico, distorto ideologicamente fino all'irriconecibilità»¹²⁶. A causa del diffondersi di una mentalità individualistica, infatti, negli ultimi anni la concezione comune della responsabilità del singolo soggetto nella sfera del lavoro è cambiata: nel mercato capitalistico ognuno persegue i propri fini sia se sono economici sia se sono associativi.

¹²⁵ Ivi, p. 333.

¹²⁶ A. Honneth, *Verwilderungen des sozialen Konflikts: anerkennungskämpfe zu beginn des 21. Jahrhunderts*, in Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, 2011, n. 4, p. 11.

CAPITOLO VII

Redistribuzione o riconoscimento?

§ 1. *Premessa*

Redistribuzione o riconoscimento? di Nancy Fraser e Axel Honneth è forse uno dei libri più importanti di filosofia politica editi nel corso dell'ultimo decennio. In una serie di dibattiti e repliche i due autori si obbligano reciprocamente a chiarire e ad approfondire le loro rispettive posizioni su fondamentali questioni di teoria morale, sociale e politica, offrendo al lettore una ricca e profonda analisi di due diverse posizioni di pensiero.

La questione centrale verte sul posto da accordare al concetto di riconoscimento nell'analisi e nella critica della società contemporanea e sul modo in cui tale concetto si rapporta a una teoria della giustizia. Fraser e Honneth concordano nell'affermare che la questione del riconoscimento è ormai al centro delle attuali preoccupazioni sia sociali sia teoretiche e, dunque, che lo stesso concetto è di primaria importanza per comprendere le nostre società. Tuttavia, è a proposito di quest'articolazione, cioè dello spazio da accordare al riconoscimento entro una teoria della giustizia, che i due filosofi divergono.

Come vedremo nei prossimi paragrafi, Fraser propone una concezione bidimensionale della giustizia, dove redistribuzione e riconoscimento sono categorie separate, per quanto nei casi concreti essi siano sempre interrelati; Honneth, invece, rifiuta di separare la questione

e ritiene che anche i conflitti che tradizionalmente sono teorizzati sulla base di lotte per la redistribuzione hanno profonde basi motivazionali da ricercare nelle aspirazioni dei soggetti stessi che nutrono nei confronti della società, e che il suo modello tripartitico sia uno strumento adeguato per rendere conto anche delle ingiustizie distributive.

Se Fraser propone un approccio incentrato sul dualismo di prospettiva tra redistribuzione e riconoscimento, Honneth propone un “monismo teorico-morale del riconoscimento”: analizzando il riconoscimento come una categoria che racchiude tanto il riconoscimento dei diritti, quanto l’apprezzamento culturale, come pure le istanze dell’amore, egli tenta di sussumere al suo interno la problematica della redistribuzione¹.

In quest’opera, pertanto, i due autori esaminano e mettono a confronto le rispettive posizioni in capitoli alternati, occupandosi prioritariamente di ciò che è giusto o ingiusto e del rapporto tra cultura ed economia nelle nostre società capitaliste.

Il volume si apre con un capitolo scritto da Nancy Fraser che racchiude istanze di entrambi i tipi senza ridurre l’una all’altra. Per la filosofa, (mal-)distribuzione e (mis-)riconoscimento sono due assi separati dell’(in-)giustizia, il primo perché esprime la subordinazione (potenziale) economica, il secondo la subordinazione (potenziale) culturale².

Nel secondo capitolo viene presentata la prospettiva di Honneth secondo la quale una teoria del riconoscimento sufficientemente diversificata è in grado di cogliere tutto ciò che pertiene alla giustizia sociale, comprese le questioni di matrice distributiva.

I restanti due capitoli mettono ulteriormente a fuoco la discussione.

A partire da questa struttura, i due autori, attraverso un “acceso” scambio di opinioni, discutono della priorità del “giusto” e del “bene” in riferimento al principio del merito, del rapporto tra economia e cultura

¹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. p. 12.

² M. Ohlström, *Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento*, in «Iride», a. XXIII, n. 60, maggio-agosto 2010, p. 444.

nelle nostre società e del rapporto tra eguaglianza e differenza, tra lotte economiche e politica dell'identità, ecc. A tal riguardo essi scrivono:

Su ciascuno di questi livelli la posta in gioco aumenta gradualmente man mano che ognuno di noi è forzato ad approfondire le sue riflessioni in risposta agli argomenti dell'altro.

Se un risultato del nostro scambio è l'approfondimento di alcune delle differenze che ci dividono, un altro è la consapevolezza di ciò che condividiamo, soprattutto l'ambizione di collegare i livelli solitamente separati della filosofia morale, della teoria sociale e dell'analisi politica all'interno di una teoria critica della società capitalistica. Sotto questo profilo ci distinguiamo da molti dei nostri amici e colleghi che egualmente s'identificano con la tradizione della teoria critica³.

§ 2. *Fraser e Honneth a confronto: il modello di status vs il monismo del riconoscimento*

Al fine di vagliare i vantaggi e gli svantaggi dell'approccio sostantivo proposto da Honneth, in questa sede cercheremo di mettere a confronto quest'ultimo con la teoria esposta da Nancy Fraser in *Redistribuzione o riconoscimento?*, ossia con una teoria che, pur facendo del riconoscimento uno dei suoi punti cardini, rifiuta di basarsi su affermazioni di carattere antropologico, oppure di far riferimento a una concezione di riuscita identità personale. Come afferma Fraser:

[Per Honneth] il riconoscimento è, solitamente, considerato una questione di autorealizzazione [secondo cui] noi dobbiamo la nostra integrità personale all'approvazione e al riconoscimento degli altri. Negare il riconoscimento è lesivo in quanto pregiudica l'atteggiamento positivo che un soggetto assume nei confronti di se stesso. [Honneth concepisce] il misconoscimento in termini di

³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. pp. 12-13.

soggettività compromessa e di auto-identità lesa. [Egli intende] il danno in termini etici, come qualcosa che compromette la capacità del soggetto di conseguire una “vita buona”.

Contrariamente a [...] Honneth, io propongo di concepire il riconoscimento in termini di giustizia. Così non si dovrebbe rispondere alla domanda “cosa c’è di sbagliato nel misconoscimento?”, sostenendo che compromette l’auto-realizzazione in quanto falsa “il rapporto giuridico” che egli ha con se stesso. Piuttosto si dovrebbe sostenere che non è giusto negare ad alcuni individui e gruppi lo status di partner sociali a pieno titolo soltanto perché i modelli di valore culturale istituzionalizzati, alla cui formazione essi non hanno partecipato equamente, sviluppano le loro caratteristiche distintive o quelle che gli sono state assegnate.

Mi spiego. Considerare il riconoscimento una questione di giustizia vuol dire trattarlo come un problema di status sociale⁴.

Secondo il “modello di status del riconoscimento” che Fraser impiega nella sua teoria, il fenomeno del misconoscimento è presente là dove le strutture istituzionali, culturali e sociali negano a soggetti e a gruppi, sulla base di ascrizioni svalutanti, la parità partecipativa. A questo proposito Fraser parla di «misconoscimento e di status di subordinazione»⁵.

È evidente come, dal punto di vista del modello di Fraser, il misconoscimento non intacca, come in Honneth, l’autorelazione pratica, non significa «rimanere legati, a causa del disprezzo altrui, a un’identità distorta di sé»⁶, ma vuol dire, piuttosto, essere giudicati da parte dei modelli istituzionalizzati distorti e denigratori che escludono gli individui da una paritaria partecipazione alla vita sociale. A tal proposito, Ch. Zurn afferma, «il modello di status tratta il riconoscimento dalla prospettiva esterna di un’osservazione sociologica, piuttosto che da quella interna degli individui impegnati in relazioni intersoggettive di riconoscimento e

⁴ Ivi, pp. 42-43.

⁵ Ivi, p. 43.

⁶ *Ibidem*.

formazione dell'identità»⁷. Questo significa appunto che Fraser si discosta da ogni considerazione di carattere psicologico-morale e da ogni concezione di "vita buona" e si concentra unicamente sugli effetti che valutazioni culturali distorte, esercitano sulle istituzioni politiche e sociali, e sui modelli culturali. Per citare alcuni esempi pensiamo

alle leggi sul matrimonio che escludono l'unione tra partner dello stesso sesso, ritenendola illegittima e perversa; alle politiche di aiuto sociale che accusano le ragazze madri di essere delle parassite sessualmente irresponsabili; oppure a certe pratiche politiche come il "profilo razziale", che associa la provenienza razziale al tipo di criminalità. In ognuno di questi casi, l'integrazione è regolata sulla base di un modello di valore culturale istituzionalizzato, che considera alcune categorie di attori sociali come normali e altre come inferiori e mancanti: eterosessuale è normale, gay è perverso; le famiglie capeggiate dall'uomo sono giuste, le famiglie capeggiate dalle donne no; [e così via]. In ognuno di questi casi, la conseguenza è la creazione di una classe di persone disprezzate alle quali non è permesso di partecipare alla vita sociale in modo eguale agli altri.⁸

Fraser, infatti, sostiene che la causa fondamentale del problema di Honneth sia dovuta al fatto che egli formula le sue richieste in termini di autorealizzazione e formazione identitaria, ovvero come giudizi etici fondati su una teoria del bene, piuttosto che come giudizi deontologici del diritto⁹. Ciò obbliga Honneth, così sostiene sempre Fraser, a svuotare la sua posizione di ogni contenuto sostanziale: poiché in un mondo pluralistico gli orizzonti di valori etici s'intersecano, gli approcci etici possono evitare il rischio di "settarismo" soltanto formalizzando le richieste fino al punto in cui non vi siano margini per controversie o contestazioni di sostanza.

⁷ Ch. F. Zurn, *Identity or status? Struggle over «recognition» in Fraser, Honneth, and Taylor*, in «Costellations», X (2003) n. 4, p. 522.

⁸ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. pp. 43-44.

⁹ M. Ohlström, *Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento*, cit., p. 446.

Secondo Fraser, infatti,

per evitare il settarismo Honneth è costretto a negare che la sua concezione dello sviluppo umano abbia un contenuto sostanziale. Infatti, se riempisse di contenuto tale nozione, questa diventerebbe un ideale etico concreto tra gli altri. In questo caso, la sua teoria della giustizia non sarebbe in grado di giustificare gli obblighi vincolanti nei confronti di coloro che accolgono ideali etici alternativi, in quanto agire in questo modo violerebbe la loro autonomia. Critiche analoghe contro la sostanza possono essere rivolte a tutte le fondamentali categorie normative cui fa riferimento Honneth, comprese quelle del riconoscimento, della completezza, dell'identità, della cura, della stima e del rispetto. Siccome tutte queste nozioni sono concepite come componenti dello sviluppo umano, devono essere anch'esse private di contenuto. Infatti, se solo una di queste fosse dotata di sostanza concreta, l'intera struttura concettuale finirebbe per collassare in una visione settaria della vita buona. In questo caso la teoria della giustizia di Honneth sarebbe fatalmente compromessa e non sarebbe in grado di mediare, in modo imparziale, i conflitti tra diversi orizzonti di valore¹⁰.

Dal punto di vista di Fraser se ci soffermiamo sulle lotte distributive concettualizzate come lotte concernenti l'adeguata interpretazione del principio della prestazione possiamo notare che quando coloro che partecipano a queste lotte sono in disaccordo, non potrà essere chiamata in gioco alcuna interpretazione sostanziale della "prestazione" al fine di distinguere tra rivendicazioni fondate e infondate, né per chiarire quale prestazione dovrebbe esser presa in considerazione, poiché non si può dir nulla su quale dovrebbe essere il valore della prestazione¹¹. La concezione delle lotte distributive, come il principio della cura e dell'eguale rispetto, dal punto di vista di Fraser, soffrono d'indeterminatezza:

¹⁰ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. pp. 266-267.

¹¹ Ivi, pp. 267 sg.

Dunque, nessuno dei tre principi di Honneth soddisfa simultaneamente i requisiti d'imparzialità e determinatezza¹².

È indubbio che Honneth inciampi in alcune difficoltà riguardo a quest'argomento, ma la domanda che ci potremmo porre è quella di comprendere il motivo per cui Fraser astrae da ogni considerazione sulla formazione dell'identità e sulla vita buona.

Potremmo accogliere la questione replicando che evitando il riferimento a una concezione di vita buona e rifuggendo da affermazioni sostantive su ciò che è bene per gli esseri umani, la validità del modello di Fraser non risulta rimessa a considerazioni etiche controverse.

Esso, infatti, diversamente dal modello honnethiano, si configura come maggiormente rispettoso del pluralismo dei valori vigenti nella società contemporanea¹³. Inoltre, la concezione di Fraser non deve basare la sua forza su teorie antropologiche o psicologiche che potrebbero in futuro dimostrarsi inesatte, né riferirsi per il rilevamento delle ingiustizie sociali a esperienze soggettive «notoriamente inattendibili»¹⁴.

L'indeterminatezza delle richieste di giustizia ci porta così a pensare che la denuncia formulata da un individuo, o addirittura da un intero gruppo d'individui, potrebbero non rispondere a realtà.

Per Honneth, infatti, le lotte sociali sono lotte tra gruppi sociali esistenti e ciò che è in gioco sono gli interessi attuali, gli orizzonti di valore, le identità o i modi di vita di questi gruppi, così come vengono esperiti dai soggetti stessi.

Non tutti gli interessi sono però legittimi e, dunque, non a tutti gli interessati dovrebbe esser permesso di rientrare nelle lotte sociali prendendoli per buoni. Potrebbe darsi che essi siano in errore, che le loro

¹² Ivi, p. 269.

¹³ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 186.

¹⁴ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 242.

rivendicazioni siano infondate, e che non dovrebbe esser loro permesso di portare sul tavolo delle trattative in modo non meditato i loro interessi egocentrici. O potrebbe darsi che essi siano in errore perché le loro richieste sono ingiustificate e che ad essi dovrebbe essere richiesto di avanzare delle richieste più ragionevoli prima di entrare a far parte delle lotte sociali¹⁵.

La domanda che i teorici della distribuzione si pongono è quella, quindi, di mettere in discussione la validità delle pretese dei soggetti o dei gruppi.

Oltre al problema d'indeterminatezza denunciato da Fraser, un modello incentrato sullo sviluppo morale del soggetto, quale quello di Honneth, potrebbe non produrre affatto reazioni a causa delle conseguenze traumatizzanti che il misconoscimento genere sulle vittime. Al contrario, in un modello basato unicamente sulla considerazione delle subordinazioni di status rilevabili dall'analisi sociale, l'ingiustizia risulterebbe oggettivamente ravvisabile e moralmente indifendibile indipendentemente dagli effetti che potrebbe avere sui soggetti misconosciuti. Scrive Fraser:

Il modello che propongo, trattando il riconoscimento come una questione di status, evita di collegare rivendicazioni normative a questioni psicologiche. Si potrebbe dimostrare che una società, le cui norme impediscono la parità partecipativa, è moralmente indifendibile sia nel caso in cui distorce la soggettività dell'oppresso sia nel caso in cui non lo faccia¹⁶.

Per quanto le preoccupazioni in merito al rispetto del pluralismo e all'indipendenza della teoria da assunzioni controverse sia condivisibile, la soluzione dell'autrice, tuttavia, nel definire la giustizia sociale, sembra smarrire completamente un'altra questione centrale, ossia quali

¹⁵ M. Ohlström, *Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento*, cit., p. 446.

¹⁶ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 46-47.

conseguenze comporti l'esclusione sociale, la marginalizzazione e la discriminazione sulle capacità degli individui di maturare delle qualità ascritte, quale ruolo abbiano, in altre parole, la "classe" e lo "status" sulla formazione di un sé stabile? Fraser, infatti, non tematizza la discriminazione sociale o il disprezzo in modo che

l'esperienza sociale del misconoscimento risulti uno svilimento del carattere collettivo dello status dei soggetti, ma lo colloca al di fuori dei soggetti. Piuttosto che cercare di comprendere l'esperienza del misconoscimento nell'ambito della più profonda interiorità dei soggetti, colloca questa esperienza nella vita quotidiana, nella spirale di una svalutazione incombente¹⁷.

Anche Zurn, in *Identity or status?*, mette in dubbio il fatto che una parità partecipativa possa essere trattata in termini di status evitando questioni riguardanti il bene e la vita buona: «Non sono così sicuro [...] che i problemi riguardanti le scuole in cui viga la separazione tra i sessi, i doveri rispetto alle future generazioni rispetto all'ambiente, o anche la stessa decisione riguardo a cosa sia una giusta distribuzione, possano essere trattati astraendo completamente da specifici ideali di vita buona»¹⁸.

Questi aspetti portano la teoria di Fraser a ridimensionarsi radicalmente. Una delle caratteristiche del modello honnethiano è, al contrario, la sua capacità di servirsi del riconoscimento come un mezzo per individuare e portare alla luce forme di conflitto ancora non del tutto manifeste o di difficile interpretazione. È proprio grazie alla teoria del riconoscimento e al suo ricondursi a elementi di psicologia morale, che segna uno dei punti di forza rispetto ad altre teorie della giustizia, prevalentemente concentrate su rivendicazioni apertamente espresse da individui e gruppi sociali.

¹⁷ G. Wagner, *Die zwei seiten der anerkennung*, in A. Guttman, *Multikulturalismus und die politik der anerkennung*, Freiburg 2005, p. 139.

¹⁸ Ch. Zurn, *Identity or Status*, cit., p. 529.

Eliminare, come ha fatto Fraser, il riferimento alla dimensione soggettiva, qualitativa (il misconoscimento è soprattutto un problema qualitativo) e sostantiva, non è proficuo per descrivere i fenomeni sociali e per intervenire normativamente su di essi.

Anche se non è del tutto chiaro come l'approccio teoretico puramente riconoscitivo di Honneth possa rispondere adeguatamente a come le rivendicazioni contrastanti possano essere valutate, egli ha il "merito" di non ridurre il suo modello alla sola economia o alla cultura. Honneth, infatti – e a differenza di come la pensava Fraser, che in questo senso, e come abbiamo visto in precedenza, è caduta in equivoco nella lettura del modello di Honneth – «non appiattisce il riconoscimento sociale delle persone sul solo aspetto del riconoscimento culturale, riducendolo all'accettazione delle loro forme di vita dell'identità¹⁹. Non tutto, infatti, può essere forgiato su interpretazioni di interesse culturale, poiché vi sono verità e falsità che vanno al di là della mera cultura.

Tuttavia – e qui Fraser ha ragione – la teoria della giustizia di Honneth viene a mancare della determinatezza necessaria per poter decidere tra rivendicazioni in contrasto. Honneth, difatti, «non ci dice come possiamo sapere quando e se una valutazione è giusta»²⁰. Egli stesso, nelle pagine finali del volume afferma:

Fraser ha ovviamente ragione: i problemi normativi non sono risolti, ma sono solo iniziati. Perciò si deve dimostrare come una tale concezione pluralista della giustizia possa formulare criteri attraverso i quali è possibile cercare di giudicare le lotte sociali del presente. Per me la chiave della risoluzione di questo problema risiede nell'idea di "surplus di validità" delle norme e dei principi morali²¹.

Ora, questo problema si evidenzia proprio rispetto al principio del merito, in quanto, nelle nostre attuali società capitalistiche, la "realizzazione" non

¹⁹ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 115.

²⁰ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 268.

²¹ Ivi, p. 310.

può essere fissata in riferimento a nessun orizzonte valoriale. Risulta, così, quasi impossibile determinare nella realtà quando e se un contributo lavorativo riceve la giusta stima sociale. Questa difficoltà si fa ancora più acuta quando si deve decidere quali tra due principi contrastanti ma, da prospettive diverse, ugualmente plausibili, andrebbe applicato, come accade quando l'attribuzione di diritti sociali che si fonda sul principio di eguaglianza viene contestata facendo riferimento a quello del merito²².

Honneth risponde a queste questioni riguardanti l'indeterminatezza che, ad esempio, in riferimento al principio del merito, il "surplus di validità" può essere determinato procedendo in negativo:

A me sembra possibile se, al posto di un processo positivo di apprendimento (espansione), assumiamo un processo negativo di superamento dei vincoli posti dagli stretti orizzonti d'interpretazione²³.

Questo significa appunto mettere in discussione interpretazioni chiuse e distorte dal pregiudizio e trovare modalità alternative di considerare i diversi apporti alla cooperazione. In altri termini, spiegare perché «certe attività, finora ignorate, dovrebbero essere valutate come lavoro e di conseguenza, si dovrebbe loro attribuire riconoscimento sociale»²⁴.

Una questione che, a questo punto, possiamo introdurre è quella di chiederci come e se si potrebbero rivalutare i lavori manuali quali per esempio, il "lavoro della terra". Domandarci, in altri termini, se sia plausibile nel mondo di oggi una rivalutazione della figura del contadino e della realtà rurale che esso rappresenta. È chiaro che questo significherebbe rivalutare un ruolo che rivendichi la distanza da una visione dell'agricoltura come industria. Significherebbe una ricerca sul biologico, insistere sulla filiera a chilometri zero, rispettare l'ambiente e garantire qualità dei prodotti.

²² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 191.

²³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 311.

²⁴ Ivi, p. 312.

Il lavoro del contadino potrebbe essere rivalutato, in questo senso, concependolo come un lavoro che non chiede ricchezza, ma come un'attività che, in primis, rappresenta uno stile di vita, una scelta, quindi come una condizione di una "buona vita". Forse ci dovremmo chiedere se sia possibile rivalutare il lavoro sotto questa nuova "visione". Rivalutare un lavoro che non sarà più scelto per necessità. Un lavoro dove si riscopre la manualità, e si vede realizzato il proprio sforzo. Si tratterebbe, inoltre, di associare la parola contadino alla parola "istruzione", ma anche "responsabilità". Perché il contadino non deve essere solo un contadino, ma una persona istruita, professionale, innovativa, e allo stesso tempo sensibile alle richieste dell'ambiente.

Da questo punto di vista sembra ci si possa iniziare a muovere accogliendo e dando voce a tutte quelle richieste (individuali o collettive) dei soggetti che chiedono più giustizia per la salvaguardia dei valori che provengono dall'ambiente.

Sono, infatti, in aumento le richieste per un recupero della "cultura del cibo", quindi della salute, aumentano le richieste per la protezione della terra (e in egual misura degli oceani²⁵).

Partendo da queste esigenze si potrebbero far emergere le "potenzialità" di un lavoro, come quello del "contadino", apparentemente destinato all'estinzione. Tuttavia, per far ciò, è necessario che questo mestiere diventi un mestiere "di valore", al pari del medico, dell'avvocato, del professore, e così via, e il cui contributo sia, pertanto, riconosciuto dalla società.

²⁵ Pensiamo, ad esempio, a "*Sea Shepherd*", il movimento internazionale, costituito nel 1977, senza fini di lucro la cui missione è quella di fermare la distruzione dell'habitat naturale e il massacro delle specie selvatiche negli oceani del mondo.

Quella di *Sea Shepherd* è, in effetti, una "lotta per il riconoscimento". Questo è il loro grido di battaglia: «abbiamo bisogno di persone che sentano dentro di sé la rabbia contro le ingiustizie perpetrate su balene, uccelli marini, pesci, e ogni essere vivente negli oceani del mondo» (www.seashepherd.it). Questi "paladini" dell'oceano utilizzano la tattica dell'azione diretta per investigare, documentare e agire quando è necessario impedendo le attività illegali in alto mare.

§ 3. Honneth: redistribuzione come riconoscimento

Ritornando alla diatriba tra i due filosofi, secondo Honneth, quindi, anche le ingiustizie distributive devono essere interpretate come relazioni ingiustificate di riconoscimento. Se questo «può essere dimostrato, e la dicotomia di Fraser tra 'riconoscimento' e 'redistribuzione' risulta, così, discutibile, allora la questione della giustificazione normativa delle richieste di riconoscimento rimane un problema decisivo»²⁶.

Dal punto di vista di Honneth, la critica che Fraser rivolge al riconoscimento poggia su un grave malinteso dovuto al fatto secondo cui oggi avremmo a che fare quasi esclusivamente con lotte per il riconoscimento di differenze culturali. Questo, secondo Honneth, sottintende implicitamente una certa immagine dei movimenti sociali tradizionali: come se la scelta di mettere in risalto il momento dell'eguaglianza giuridica avesse reso loro completamente estranei obiettivi come il bisogno di riconoscimento sociale degli orientamenti valoriali che quelle lotte implicavano.

Dal punto di vista di Honneth questa ricostruzione è totalmente fuorviante perché la politica dell'identità non è un fenomeno nuovo. Ad esempio, il movimento di emancipazione femminile vanta almeno duecento anni di storia. È impossibile, pertanto, ridurre gli odierni movimenti ispirati da politiche dell'identità a obiettivi puramente culturali e altrettanto erroneo sarebbe appiattare i movimenti di resistenza del tardo Ottocento e primo Novecento su rivendicazioni di tipo meramente materiale o giuridico. Nancy Fraser, pertanto, prendendo le mosse da questi presupposti erronei finisce per fare della lotta per il riconoscimento un'esigenza definitasi come istanza morale in tempi molto recenti, appiattendola sull'aspetto parziale del riconoscimento culturale a scapito di tutte le altre dimensioni²⁷.

²⁶ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 140.

²⁷ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 116-117.

La teoria di Honneth, pertanto, secondo Fraser, non dedicherebbe alcuna considerazione alle logiche del mercato e del profitto: attraverso l'idea che appellandosi al principio del merito, i soggetti possono mutare l'ordine distributivo della società richiedendo una giusta valutazione del loro contributo alla cooperazione, egli ridurrebbe l'economia, con le sue logiche sistemiche, alla cultura²⁸.

Dal punto di vista di Honneth, Fraser non è interamente «libera da legami irriflessi nei contingenti dei movimenti sociali»²⁹. La politica contemporanea che Fraser sviluppa s'incentra sugli studi sul femminismo e sul suo impatto sulla vita sociale negli ultimi trenta anni. Secondo Honneth è vero che la lotta mira a cambiare la cultura della maggioranza di un paese, a superare gli stereotipi, in modo che alla fine sia possibile guadagnare anche il riconoscimento sociale per le proprie tradizioni e mondi di vita, ma è anche vero che «elevando questo tipo di movimento sociale possono sorgere dubbi sul fatto che Fraser non implichi già un'eccessiva generalizzazione dell'esperienza americana»³⁰.

Da un certo punto di vista, con la sua critica al capitalismo androcentrico e organizzato dallo Stato, il femminismo statunitense di Fraser avrebbe ceduto alle lusinghe del nuovo spirito capitalista. Infatti, secondo il filosofo tedesco, dobbiamo prestare attenzione ai movimenti sociali marginalizzati che (ancora) avanzano movimenti di giustizia distributiva solo in un secondo momento. Per Honneth, infatti, Fraser accogliendo le richieste dei gruppi pacifici delle femministe ottiene il risultato di escludere molti dei movimenti sociali che avvengono all'ombra della sfera politica pubblica³¹. Secondo il filosofo, infatti,

l'intera idea di una politica dell'identità è un artefatto sociologico: in primo luogo, tra la moltitudine dei conflitti sociali, sono selezionati solo quelli che hanno attirato l'attenzione della sfera politica pubblica

²⁸ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 209.

²⁹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 143.

³⁰ Ivi, p. 144.

³¹ Ivi, pp. 147-149.

in quanto movimenti sociali (negli USA) sotto il titolo ufficiale di politica dell'identità. [In questo modo] l'intero spettro del malcontento e della sofferenza sociale si riduce a quella piccola parte che ottiene il riconoscimento nella sfera politica pubblica. [...]. Oggi, tale complicità, sicuramente involontaria, può essere fermata solo introducendo una terminologia normativa per identificare il malcontento sociale indipendentemente dal riconoscimento pubblico. Ovviamente questo richiede proprio quelle considerazioni di psicologia morale che Fraser intende evitare³².

Dal punto di vista di Honneth rimane completamente oscura la ragione per cui il sistema capitalistico debba essere analizzato a partire da prospettive economiche e culturali, quando sembra egualmente possibile analizzare tale campo d'indagine attraverso altre prospettive, quali la moralità e il diritto. Infatti, quello che spinge individui o gruppi sociali a porre in questione il sistema sociale prevalente e a impegnarsi nella resistenza pratica, è la convinzione morale che, per quanto riguarda la loro situazione, i principi di riconoscimento sono applicati in modo scorretto³³.

L'assunto fondamentale di Honneth è, quindi, che anche i conflitti che sembrano aver luogo unicamente in relazione alla distribuzione di beni materiali, siano in realtà, delle lotte per il riconoscimento. Questa convinzione era già presente, a livello d'intuizione, nei primi scritti giovanili: *Coscienza morale e dominio di classe*, *Lavoro e azione strumentale*, *Consenso morale e senso d'ingiustizia* e nel 1992 viene esplicitata in *Lotta per il riconoscimento*.

In *Redistribuzione o riconoscimento?* il problema della redistribuzione viene trattato sia in relazione al principio dell'eguaglianza (nella seconda sfera) sia al principio del merito (della terza sfera). L'instaurazione e la graduale espansione dei diritti sociali può fornire un esempio del primo tipo di lotta. La distribuzione materiale è stata in una

³² Ivi, p. 153.

³³ Ivi, p. 191.

certa misura separata dal principio del merito e associata ai diritti sociali, cioè al principio di eguaglianza. Oltre ad assicurare determinati diritti sociali a tutti, il riconoscimento giuridico, consente anche la regolamentazione, attraverso norme legali, dell'ambito produttivo e lavorativo. Tale processo, secondo Honneth, dovrebbe essere inteso come una penetrazione del principio di eguaglianza nella sfera precedentemente governata dal solo principio di prestazione.

Motivati da sentimenti di disrispetto, i gruppi subordinati si sono richiamati al principio di eguaglianza per richiedere, indipendentemente dalla prestazione, un reddito minimo sociale, avanzando «l'affermazione difficilmente discutibile, che i membri della società possono usufruire realmente della loro autonomia giuridicamente garantita solo se viene loro assicurato un livello minimo di risorse economiche, a prescindere dal reddito»³⁴. Oppure possiamo richiamare le lotte contemporanee per l'eguaglianza di genere per vedere come le rivendicazioni redistributive possano essere concettualizzate come lotte concernenti l'adeguata interpretazione del principio di prestazione³⁵. In alcuni paesi europei, ad esempio, le infermiere hanno richiesto salari più alti, rivendicando il fatto che i loro contributi erano stati precedentemente sottostimati e dovevano essere rivalutati³⁶. Ricordiamo che, secondo Honneth,

lo scarso apprezzamento delle professioni prevalentemente femminili non è dovuto al contenuto reale del lavoro. È vero piuttosto il contrario: ogni attività professionalizzata perde automaticamente status sociale nella gerarchia non appena viene svolta prevalentemente da donne, mentre c'è un avanzamento nello status se svolta dal sesso opposto. [...]. Il genere funziona nell'organizzazione della divisione sociale del lavoro come una

³⁴ Ivi, p. 182.

³⁵ Ivi, p. 185-187.

³⁶ M. Ohlström, *Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento*, cit., p. 445.

misura culturale che determina la stima sociale dovuta a una particolare attività³⁷.

Questo meccanismo può spiegare perché nella società borghese capitalista le attività delle donne riguardanti i lavori domestici e la cura dei bambini non siano concepiti come lavori. All'inverso, lo stesso meccanismo, secondo Honneth, deve essere richiamato per spiegare il motivo per cui c'è sempre una perdita di status quando una professione si sposta dal genere maschile a quello femminile.

In questo senso Honneth concorda con Marx quando mostra che la prospettiva dell'economia che si focalizza su questioni distributive non dipende da una sfera autonoma ma da meccanismi politici, sociali e culturali che la oltrepassano.

Come Marx, che non riteneva di poter considerare la distribuzione come un parametro ultimo, anche io, sostiene Honneth,

sono dell'avviso che le considerazioni di redistribuzione materiale non possono servire da punto di riferimento analitico supremo. Occorre allora domandarsi come spiegarsi l'origine di queste regole di distribuzione, se è vero che vanno considerate come un problema secondario e derivato³⁸.

Secondo Honneth, Marx si approccia alle questioni distributive non come a delle questioni economiche, ma in quanto esse dipendono da principi di distribuzione ancorati ai rapporti sociali di produzione. Per Marx, infatti, il livello della remunerazione economica al quale un gruppo sociale può pretendere è commisurato alla posizione che questo gruppo occupa entro il processo di produzione. È differente se i membri di questo gruppo

³⁷ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 186.

³⁸ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 118.

eseguono un lavoro salariato, svolgono funzioni direttive o se si tratta invece del gruppo che detiene i mezzi di produzione³⁹.

Il riavvicinamento a Marx termina tuttavia qui perché i principii in base ai quali viene conferito valore muovono da premesse dubbie. Inoltre, Marx ignora che, ad esempio, «anche la cura dei figli, il lavoro domestico e altre attività configurano un contributo sociale indispensabile alla riproduzione quotidiana della società capitalista»⁴⁰. In tal modo Honneth adotta, sull'esempio del marxismo, una "prospettiva monista", rifiutando però completamente, a differenza di quest'ultimo, di attribuire alla categoria del lavoro il ruolo principale che esso assume in Marx. A suo avviso, questa categoria è fondata su un'antropologia problematica: Marx ha fatto del lavoro un fondamento essenziale dell'agire e una condizione dell'umanizzazione, escludendo così dal suo orizzonte una serie di attività sociali considerate come "non produttive". Al contrario Honneth mira a riportare queste "attività" entro le sue analisi grazie al concetto di riconoscimento⁴¹.

Per lui, infatti, delle regole di redistribuzione non possono essere ricondotte solamente ai rapporti di produzione ma devono essere intese «come l'espressione istituzionale di un dispositivo socioculturale che determina il grado di stima del quale certe attività godono in un dato momento della storia»⁴². Le regole di redistribuzione devono "limitarsi" a inserirsi in una corretta applicazione di regole istituzionalizzate. Diversamente esse «rimangono delle lotte simboliche il cui vero oggetto è la legittimità del dispositivo socioculturale che determina il valore specifico di attività, attributi e contributi»⁴³. A tal proposito Honneth afferma che

³⁹ O. Voirol, *I conflitti redistributivi sono delle lotte per il riconoscimento*, in «Iride», a. XXIII, n. 60, maggio-agosto 2010, p. 456.

⁴⁰ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 118.

⁴¹ O. Voirol, *I conflitti redistributivi sono delle lotte per il riconoscimento*, cit., p. 456.

⁴² A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 118.

⁴³ Ivi, pp. 118-119.

contrariamente a quanto crede Nancy Fraser, anche le lotte per la distribuzione sono implicate in una lotta per il riconoscimento. Dove quest'ultima rappresenta un conflitto intorno alla gerarchia valoriale istituzionalizzata che stabilisce quali gruppi sociali abbiano il diritto di esigere un certo specifico volume di beni materiali sulla base del loro status e della stima di cui godono⁴⁴.

Non appena però si prende coscienza di questo risvolto della lotta per il riconoscimento sorge, secondo Honneth, un'inevitabile questione: a causa della disoccupazione, divenuta strutturale, sempre più persone perdono l'opportunità di accedere alla stima sociale. Ne consegue che «senza un ampliamento dello spettro semantico del concetto di lavoro sarà difficile comporre la lotta che si profila all'orizzonte»⁴⁵.

§ 4. *Il monismo morale di Honneth*

Una delle principali obiezioni che Fraser rivolge a Honneth è quella secondo cui la concezione honnethiana del rapporto tra riconoscimento e redistribuzione rappresenta una visione riduttiva, culturalista della distribuzione. La filosofa statunitense, in merito alle teorie del riconoscimento, si chiede se esse possano adeguatamente sussumere problemi di distribuzione. A tal proposito Fraser, infatti, sostiene:

Ritengo che la risposta sia negativa. A dire il vero alcuni teorici del riconoscimento apprezzano l'importanza dell'eguaglianza economica e cercano di adattarla alle loro teorie. Ma, ancora una volta, i risultati non sono pienamente soddisfacenti. Axel Honneth, per esempio, assume una visione riduttiva, culturalista della distribuzione. Supponendo che tutte le diseguaglianze economiche siano radicate in un ordine culturale che privilegia alcune forme di lavoro su altre,

⁴⁴ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 119.

⁴⁵ *Ibidem*.

egli crede che il mutamento di quell'ordine culturale sia sufficiente a precludere la maldistribuzione. Ma come abbiamo visto la maldistribuzione non è sempre un sottoprodotto del misconoscimento. Lo testimonia il caso di un abile lavoratore bianco che si ritrova disoccupato a causa della chiusura dell'industria, in seguito a una fusione speculativa. In questo caso l'ingiustizia causata dalla maldistribuzione ha poco a che fare con il misconoscimento⁴⁶.

Secondo Fraser, infatti, Honneth, nel ridurre l'economia alla cultura (e abbiamo visto che questo è un malinteso di Fraser, in quanto Honneth non si focalizza solo sulla "cultura") perde di vista «gli imperativi intrinseci di un ordine di relazioni economiche specializzate, la cui *raison d'être* è l'accumulo di guadagno»⁴⁷. Quindi, in generale, «né i teorici della distribuzione né quelli del riconoscimento sono riusciti ad accogliere gli uni le preoccupazioni degli altri»⁴⁸.

La soluzione di Fraser ai problemi delle teorie della distribuzione e a quelle del riconoscimento la troviamo esposta nel § 3.1. di *Redistribuzione o riconoscimento?: Oltre il culturalismo e l'economicismo*.

Qui viene messo in luce che, una teoria adeguata alle società complesse deve comprendere almeno due forme distinte di ordine sociale: «Una forma economica, in cui l'interazione è regolata dall'intreccio funzionale d'imperativi strategici, e una forma culturale, in cui l'interazione è regolata dai modelli di valore culturale istituzionalizzati»⁴⁹. Mentre la prima si basa sul principio del profitto e sull'azione strategica, ed è prevalentemente istituzionalizzata nei mercati, la seconda dà precedenza all'integrazione regolata sul valore. Scrive Fraser:

Nella società completamente governata dai legami familiari, si può dedurre la dimensione economica di subordinazione direttamente da

⁴⁶ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 49-50.

⁴⁷ Ivi, p. 50.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 70.

quella culturale; si può dedurre la classe direttamente dallo status e la maldistribuzione direttamente dal misconoscimento. Al contrario, nella società completamente regolata dal mercato si può dedurre la dimensione culturale di subordinazione direttamente da quella economica; si può dedurre lo status direttamente dalla classe e il misconoscimento direttamente dalla maldistribuzione. Quindi, la teoria sociale più appropriata per capire le forme di subordinazione di una società governata completamente dall'istituzione dei legami familiari è il culturalismo. Se invece si sta cercando di spiegare la società completamente regolata dal mercato, sarà difficile migliorare l'economismo⁵⁰.

Data questa separazione, l'approccio culturalista che, secondo Fraser, Honneth impiega, è adeguato per comprendere le forme di subordinazione presenti in un'immaginaria società pre-statuale in cui i legami familiari (e quindi l'ambito culturale) regolano ogni aspetto, compreso lo svolgimento del lavoro, la produzione e la distribuzione dei beni, ma non le complesse società capitalistiche in cui viviamo, dove sono presenti «istituzioni economiche relativamente autonome che impediscono alle ingiustizie di status di trasformarsi in ingiustizie distributive»⁵¹. Infatti, il misconoscimento non comporta automaticamente un'ingiustizia distributiva.

Secondo la filosofa statunitense le ingiustizie distributive possono essere comprese solo attraverso un approccio bidimensionale che tiene conto della differenziazione tra economia e cultura, ma, allo stesso tempo, delle relazioni che intercorrono tra di esse. La teoria di Honneth, in questo senso, non dedicherebbe alcuna attenzione alle logiche del mercato e del profitto e ridurrebbe l'economia alla cultura.

Quest'obiezione sarebbe, forse, giustificata se Honneth dedicasse i suoi interessi, relativi alla distribuzione, solo al principio del merito. Quello secondo cui Honneth vorrebbe trattare i problemi distributivi solo facendo

⁵⁰ Ivi, p. 72.

⁵¹ Ivi, p. 73.

ricorso al principio del merito e alla terza sfera è, quindi, insieme all'“accusa di culturalismo”, il principale malinteso nella ricezione della sua teoria⁵². Ed è lo stesso Honneth, nella replica a Fraser, a precisare duramente questo punto:

Non penso di essere un rappresentante della svolta culturalista nelle scienze sociali; né mi voglio pronunciare sulle cause determinanti dei processi del mercato; e certamente non mi sembra che un'analisi del capitalismo globale che trascuri le prospettive del reddito d'impresa e del ritorno sull'investimento possa essere adeguata. In generale tutta la replica di Fraser è percorsa dall'immagine di un collega molto ingenuo, che ignora completamente gli imperativi economici – un'immagine nella quale non vorrei riconoscermi. Ma è proprio questa esagerazione eccessiva a darmi l'impressione che, a questo punto, la nostra discussione soffre non di particolari problemi di comprensione facilmente rimediabili, ma piuttosto di un particolare fraintendimento: sembra che abbiamo visioni molto differenti del compito di sviluppare riflessioni sociali e teoriche nel presente contesto⁵³.

Abbiamo visto che Honneth, nel summenzionato paragrafo, smentisce apertamente, e anche con molto sconcerto, le accuse rivoltegli contro. Sembra quasi che l'accusa a Honneth venga utilizzata dalla Fraser esclusivamente per trovare un punto di partenza per la sua teoria bidimensionale del riconoscimento. Nella sua replica a Fraser Honneth, infatti, spiega:

Il mio tentativo di ricostruire il sistema di riconoscimento delle moderne società capitaliste non aveva finalità esplicative; non riguardava l'elaborazione di un quadro categoriale fondamentale per spiegare adeguatamente i processi di sviluppo nella società. Il mio scopo era molto più “modesto”: ho cercato solo di rivelare i “vincoli” morali alla base dell'interazione sociale su diversi modelli in questa

⁵² E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 209.

⁵³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 293-294.

forma di società. In quel caso mi sono lasciato guidare dall'idea generale che l'inclusione dei membri della società avvenga attraverso il meccanismo del riconoscimento reciproco⁵⁴.

È chiaro che sebbene Honneth non si focalizzi spesso sul tema della distribuzione, esso è sempre presente e incluso nel suo modello riconoscitivo, anche in forma implicita.

Riguardo al problema della maldistribuzione, nel saggio "*The fabric of justice*"⁵⁵, ad esempio, Honneth osserva che la parola giustizia non allude alla distribuzione di beni essenziali. Al contrario, essa è una faccenda che riguarda le relazioni intersoggettive e l'autonomia. Questo argomento possiamo riassumerlo come segue:

What we call social justice is measured in terms of individual autonomy, but the distribution of goods cannot on their own enable individuals to achieve autonomy⁵⁶.

Secondo Honneth questo accade quando prendiamo coscienza che non dobbiamo considerare il significato dei beni materiali in sé, come risorse finanziarie attraverso cui raggiungiamo la nostra libertà, ma possiamo diventare persone autonome solo considerando la relazione che intratteniamo con loro. In altri termini, per essere in grado di percepire la relazione che i beni materiali hanno con le risorse finanziarie, i soggetti devono già avere una concezione di quali siano gli obiettivi di vita, degni da essere perseguiti e realizzati attraverso le risorse finanziarie. Le concezioni degli obiettivi di vita, dunque, non sono "cose" che possono essere distribuite come beni materiali – i soggetti s'impossessano di loro attraverso gli sforzi nelle relazioni interpersonali:

⁵⁴ Ivi, p. 294.

⁵⁵ A. Honneth, *The I in We*, cit., pp. 35-50.

⁵⁶ Ivi, p. 37.

Financial resources provide us with multiple options in life, and a broad palette of career offers allows us the purposeful realization of our capacities. But these formulations contain a subtle presupposition that cannot be so easily assimilated to the schema of distributive goods. In order to perceive the possession of money as a chance for liberty, subjects must have already formed a conception of which aims they deem worthy of pursuing. In order to regard career offers as paths for realizing their capacities, subjects must already grasp some of their dispositions and talents as valuable and worthy of realization. None of these preconditions has the character of a determinate good, for unlike 'things', they cannot be 'possessed', but must be acquired with great effort within, and through, interpersonal relationships⁵⁷.

Secondo Honneth, infatti, invece di parlare in senso stretto della "distribuzione di beni materiali", dovremmo parlare di relazioni di riconoscimento e modelli di giustizia. Egli considera il tessuto della giustizia come una classe speciale di relazioni intersoggettive in cui i cittadini concedono gli uni agli altri valore normativo:

The material of justice must now be regarded as a special class of intersubjective relations in which citizens accord to each other normative worth⁵⁸.

La reciproca concessione di valore normativo è un tipo di riconoscimento reciproco, la concezione della giustizia di Honneth è che esso è il prodotto delle relazioni intersoggettive di reciproco riconoscimento. L'importanza del riconoscimento per il benessere di un individuo significa che il riconoscimento è un'"istanza morale": la presenza del reciproco riconoscimento è giustizia, e la sua assenza è ingiustizia.

⁵⁷ Ivi, p. 40.

⁵⁸ Ivi, p. 46.

Ritornando al volume *Redistribuzione o riconoscimento?*, per Honneth, dunque, l'articolazione del riconoscimento in tre sfere è unicamente «un tentativo di analisi del sistema morale della società»⁵⁹.

La concezione honnethiana non nega le logiche di carattere strumentale, ma propone di approcciarsi alla sfera dell'economia nei termini del concetto di riconoscimento. In altre parole, per Honneth, l'economia non è una sfera funzionale a sé, determinata da modalità d'azione e di scambio funzionali separate da ogni aspetto normativo⁶⁰. In questo senso, Honneth, può affermare che «non è auspicabile, per quanto riguarda il sistema economico capitalista, separare teoricamente fattori puramente economici da elementi culturali»⁶¹. Di qui non si giunge a negare l'esistenza d'imperativi economici e di logiche d'azione quasi autonome: significa piuttosto intendere tali logiche come regolate da vincoli morali di carattere giuridico, da limitazioni imposte dal punto di vista dell'integrazione sociale, e da attribuzioni sociali, quindi di accettare tali logiche in base a considerazioni normative e non solo di efficienza. Questo è il primato dell'integrazione sociale affermato da Honneth.

A tal riguardo, Deranty sostiene che, con Honneth, possiamo rappresentarci un'immagine della società che riconosca l'apparenza sistemica di essa, in virtù della sua complessità, ma che si rifiuti di separare radicalmente i diversi ambiti di azione, e perciò ravvisi una componente normativa in ognuna di essi:

Rather, with Honneth, an alternative image of society can be presented, one that acknowledges its system-like appearance, on account of its complexity, but refuses to radically separate domains of action, and therefore finds a normative component in all of them⁶².

⁵⁹ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 210.

⁶⁰ O. Voirol, *I conflitti redistributivi sono delle lotte per il riconoscimento*, in «Iride» cit., p. 455.

⁶¹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 189.

⁶² J.P. Deranty, *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, cit., p. 422.

Quello di Honneth può dunque essere descritto come un monismo morale del riconoscimento. Esso ammette l'esistenza di imperativi economici e logiche di profitto, ma anche la possibilità normativa, per i soggetti sociali, di vincolare tali logiche, sempre intrecciate a quelle della comunicazione e del riconoscimento.

Diversamente, pur premettendo che il dualismo di prospettiva è da intendersi sul piano analitico, e che le due dimensioni dell'economia e della cultura sono, a livello teorico-sociale, reciprocamente intrecciate, Fraser finisce per parlare in maniera essenzialistica dell'integrazione di sistema e dell'integrazione sociale come domini separati della realtà:

Nonostante la dichiarata intensione nel limitarsi a un dualismo di prospettiva, ogni tanto Fraser soccombe alla tentazione di parlare d'integrazione sociale e integrazione di sistema in un senso essenzialista. Per esempio, sostiene che nella realtà sociale "meccanismi impersonali di sistema" si combinano a "schemi culturali" di valutazione, anche se questo significherebbe che il medesimo processo, in un certo senso, potrebbe essere descritto da entrambe le prospettive analitiche. Fraser rivede la sua originaria intenzione probabilmente perché vuole insistere, contro il mio argomento, sul peso empirico dei meccanismi economici trascurati secondo lei dal mio approccio. Presa da questa finalità critica, Fraser traccia un'immagine di due modi differenti di coordinare l'azione sociale – integrazione di sistema e integrazione attraverso i valori – che possono sicuramente influenzarsi reciprocamente, ma che nondimeno rappresentano domini separati della realtà⁶³.

In particolare, nel suo secondo intervento Fraser sostiene che la caratteristica distintiva della società capitalistica «è la creazione di un sistema di mercato quasi-oggettivo, anonimo e impersonale, che segue una propria logica. Questo sistema di mercato è culturalmente integrato,

⁶³ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 299.

ma non è governato da schemi culturali di valutazione»⁶⁴. Inoltre, secondo la filosofa, le ideologie che secondo Honneth distorcono la valutazione dei contributi non sono affatto rilevanti. Infatti,

i fattori economico-politici, come la domanda e l'offerta di diversi tipi di lavoro, l'equilibrio di potere tra lavoro e capitale, il rigore delle norme sociali come salario minimo, la disponibilità e il costo della produttività che promuovono la tecnologia, la facilità con cui le imprese possono spostare le loro attività verso siti in cui i salari sono più bassi, il costo del credito, le regole del commercio e le tariffe di scambio della moneta internazionale sono fattori egualmente importanti. Paragonate a questo insieme di fattori, le ideologie sulla realizzazione non sembrano affatto rilevanti. [...] Il monismo del riconoscimento, però, è cieco a questi meccanismi del sistema che non possono essere ridotti a schemi culturali di valutazione⁶⁵.

Al contrario, secondo Honneth, senza essere legati a norme generali, a modelli di azione abituale e a reti sociali, sarebbe impossibile garantire il grado di cooperazione, sicurezza e innovazione che un'effettiva allocazione di risorse richiede. Infatti, secondo il filosofo tedesco ha poco senso ricorrere solamente all'importanza degli imperativi capitalisti, senza considerare come «i cambiamenti nelle aspettative normative e nella routine delle azioni abbiano aperto la strada circa l'ambito di applicazione di questi imperativi»⁶⁶.

Ricapitolando: Abbiamo visto che Honneth non fa ricadere le ingiustizie distributive solo nella terza sfera. Infatti, se il riconoscimento si interessasse solo della giusta valutazione alla cooperazione, è innegabile che tanto il caso del lavoratore specializzato bianco (portato da Fraser) quanto le dinamiche del capitalismo globale richiamato dai due autori ricadrebbero fuori dal concetto di riconoscimento. Honneth, al contrario,

⁶⁴ Ivi, p. 253.

⁶⁵ Ivi, p. 254.

⁶⁶ Ivi, p. 302.

ha una visione molto più ampia di cosa significhi riconoscimento. Ogni processo economico, anche quello in apparenza più lontano dalla tradizionale categoria del riconoscimento, ha un effetto sull'identità dei soggetti, sul modo in cui percepiscono se stessi in rapporto al resto della società; sulla sicurezza con cui sentono il loro contributo apprezzato e considerato, la loro esistenza tenuta in conto, le loro aspettative rispettate. Il legame di reciproca dipendenza e cooperazione nel quale i soggetti si trovano gli uni rispetto agli altri è, per essi, all'origine di aspettative di riconoscimento nei confronti della società⁶⁷.

Il nucleo della concezione riconoscitiva di Honneth è espresso in modo incisivo da Deranty:

Cosa c'è esattamente d'ingiusto nell'ingiustizia economica? Consideriamo ad esempio il caso del lavoratore specializzato bianco che si ritrova disoccupato a causa della chiusura dell'industria in seguito a una fusione speculativa. Cosa c'è d'ingiusto nella sua situazione, dov'è l'ingiustizia? Se adottiamo un approccio di spiegazione attraverso le cause, possiamo, forse, spiegare il processo attraverso cui la fabbrica è stata chiusa, e in che modo il lavoratore ha perso il suo impiego. Ma non avremo detto nulla che possa chiarire perché questo è ingiusto. Per rendere conto degli aspetti normativi connessi ai fatti economici, bisogna rovesciare la prospettiva e considerarla in termini di perdere il proprio lavoro per effetto di speculazioni finanziarie. E se ci si chiede, da questa prospettiva, cosa costituisce precisamente l'ingiustizia, probabilmente ci si risponderà qualcosa di questo genere: che il contributo del lavoratore, il suo investimento in questo lavoro, è stato semplicemente ignorato, considerato un niente, non è stato riconosciuto di fronte al potere scatenato dagli interessi finanziari. Il suo investimento soggettivo, la sua persona, non significa niente per gli operatori finanziari⁶⁸.

⁶⁷ E. piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 216.

⁶⁸ J.P. Deranty, *Critique of political economy and contemporary critical theory: a defence of Honneth's theory of recognition*, in *The Philosophy of recognition. Historical and contemporary perspective*, a cura di H.Ch. Schmidt am Busch, Ch. Zurn, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 285-318.

Le misure che per Fraser ricadrebbero nella semplice redistribuzione economica, come ad esempio le stesse politiche redistributive che lo Stato può adottare in determinate occasioni, sono teorizzate da Honneth in termini di protezioni normative, quindi di riconoscimento:

Il semplice fatto che nelle società occidentali persone, di solito, percepiscano la deregolamentazione del lavoro come una perdita di diritti, premendo così per correzioni interne, spiega fino a che punto processi economici apparentemente anonimi sono determinati da regole normative. Infatti, il termine stesso deregolamentazione è un chiaro indice del fatto che il mercato del lavoro è organizzato da norme legali; e tali norme esprimono l'interesse morale di quanti sono coinvolti in tale processo. È per questa ragione che ho sostenuto la necessità di essere guidati non da un monismo culturale, ma da un monismo morale⁶⁹.

Emerge così che il riconoscimento è intimamente legato alla redistribuzione non solo attraverso la considerazione di modelli di valutazione e le attribuzioni di stima sociale vigenti nella società, ma anche, attraverso gli effetti che l'ingiustizia distributiva ha sull'identità dei soggetti e sulle loro aspettative di vivere una vita buona⁷⁰.

Dal punto di vista di Honneth, infatti, la società capitalista occidentale deve essere intesa come un ordine sociale altamente dinamico la cui capacità di autotrasformazione non deriva solo dagli imperativi posti dall'ininterrotta valorizzazione del capitale, ma anche dal "surplus di validità" (*Geltungsüberhang*) istituzionalizzato correlato alle nuove sfere emergenti di riconoscimento. Richiamandosi agli ideali morali che ne costituiscono di volta in volta il fondamento, i membri della società

⁶⁹ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 300-301.

⁷⁰ E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., p. 218.

avanzano e rivendicano di continuo pretese di legittimità che oltrepassano i confini dell'ordine sociale stabilito.

Sulla scia di *Redistribuzione o riconoscimento?*, in *Paradoxien des Kapitalismus* del 2004 (trad. italiana: *Paradossi del capitalismo*) viene, infatti, riaffermato il modello sui vincoli normativi. Il testo comprende, al suo interno, sia i presupposti di legittimità ai quali il sistema capitalistico deve sottostare, garantiti dove necessario attraverso regolazioni giuridiche, sia la considerazione della specificità degli imperativi economici, sia infine di tenere in conto dinamiche d'ideologia e di potere alla base dell'imposizione di scelte sistemiche, e quindi di intervenire normativamente su di esse⁷¹. Ciò significa, secondo Honneth che i soggetti:

1. Possono far valere la promessa insita nell'individualismo istituzionalizzato richiamandosi sperimentalmente a quegli aspetti della loro autonomia o alle sfaccettature della loro autenticità che fino ad allora non hanno trovato adeguato riconoscimento nella cultura sociale data.
2. Possono rivendicare l'idea di eguaglianza insita nell'ordinamento giuridico moderno richiamandosi al loro status di cittadini o agli aspetti strutturali delle loro condizioni di vita al fine di essere trattati come pari tra pari.
3. Possono far valere le implicazioni normative del principio moderno di prestazione rinviando al valore effettivo apportato dalle loro attività lavorative alla riproduzione sociale al fine di ottenere una stima sociale e quindi una compensazione materiale più alta.
4. Possono infine rivendicare la promessa morale dell'idea romantica dell'amore richiamando l'attenzione su quei bisogni o desideri per i quali fino ad allora, nella prassi istituzionalizzata delle relazioni intime, non vi è stata una sensibilità adeguata e una conseguente responsabilità⁷².

⁷¹ Ivi, p. 229.

⁷² A. Honneth, *Paradossi del capitalismo* in *Capitalismo e riconoscimento*, cit., p. 57.

§ 5. *Il riconoscimento affettivo come redistribuzione: il diritto di “essere a casa”*

Abbiamo visto come Honneth tratti il problema della redistribuzione sia in rapporto alla seconda sfera sia in rapporto alla terza sfera.

Sembra invece che la prima sfera, quella dell'amore, almeno in *Lotta per il riconoscimento* e in *Redistribuzione o riconoscimento?* sia svincolata dal problema della redistribuzione. Secondo Honneth, infatti,

Le relazioni intime si svincolano dalle ultime forme d'imposizione esterne di matrice [...] economica [in quanto] i soggetti poterono ricercare un partner esclusivamente sulla base dei propri sentimenti. Una volta stabilite queste relazioni pure, non soltanto aumentò il dinamismo sociale dei matrimoni, ma soprattutto si accentuò il processo di deistituzionalizzazione della famiglia nucleare. Le relazioni intime erano venute a ruotare non più su una sicurezza duratura o sulla prole, ma sul loro valore sentimentale⁷³.

In *Redistribuzione o riconoscimento?* Fraser aveva criticato Honneth per il suo modo di concepire il lavoro delle donne come “cura” della famiglia. Dal suo punto di vista quello che Honneth chiama “cura affettiva” dei bambini si fonda sul lavoro delle donne. Honneth costruisce la sfera della famiglia come un luogo privato del legame matrimoniale e dello sviluppo dei bambini. Questo ha l'effetto collaterale di nascondere il lavoro delle donne nella famiglia. Scrive Fraser:

La responsabilità totale per il lavoro casalingo, che impedisce loro di procurarsi un lavoro salariato e di partecipare alla politica negli stessi termini degli uomini, meno diritti all'assistenza sociale, diritti ridotti di asilo e naturalizzazione e molte altre ingiustizie legalizzate. Contra Honneth queste ingiustizie non sono comprese meglio se vengono

⁷³ Ivi, pp. 59-60.

considerate, dal punto di vista psicologico, come violazione dell'identità personale causate dalla mancata sensibilità nei confronti dei bisogni individuali nella sfera dell'intimità governati dal principio della cura. [...]. Ciò che Honneth chiama cura amorosa, in realtà, è il lavoro delle donne, mistificato ideologicamente e reso invisibile. La subordinazione di status delle mogli nel matrimonio, di conseguenza, non può essere corretta da un'altra cura individualizzante. Piuttosto ciò che serve è la deistituzionalizzazione, nelle società, dei modelli androcentrici di valore in favore di alternative che promuovono la parità di genere. La parità partecipativa, non la cura, è la chiave per riformare l'istituzione del matrimonio⁷⁴.

Ora, a quest'affermazione di Fraser possiamo controbattere facendo riferimento al recente testo di Honneth, *Il diritto della libertà* del 2011, in cui viene compiuta una trattazione dettagliata (e ampliata) della prima sfera. Qui, Honneth scrive che

nel diciannovesimo secolo, le donne non solo insorgono contro la morale relazionale dominata dai maschi, ma cominciano anche a mettere in discussione i rapporti oppressivi nella famiglia borghese: il diritto del marito di essere il solo a disporre del reddito familiare, la divisione del lavoro palesemente squilibrata nella gestione della vita familiare che addossava alle madri tutto il peso delle cure affettive e del lavoro domestico quotidiano, erano tutte discriminazioni che si facevano sentire all'interno della vita familiare, contro le quali già allora si levavano le prime voci del disagio o della protesta⁷⁵.

Di qui emerge, innanzitutto, che secondo Honneth la famiglia dovrebbe essere intesa, in base alla sua struttura intersoggettiva, come una relazione a tre. Non è più una discriminante che i genitori siano una coppia eterosessuale sposata o che i figli siano tali anche sotto il profilo biologico, ma solo che la relazione tra due adulti affettivamente legati

⁷⁴ N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 260.

⁷⁵ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, cit., p. 206.

l'uno all'altro sia mediata dalla relazione aggiuntiva con un terzo, cioè con il figlio o i figli. Per la libertà sociale questa condizione costitutiva di triangolarità è determinante⁷⁶.

Secondo Honneth, infatti, l'immagine istituzionalizzata della buona madre scompare e iniziano a comparire i primi contorni incerti delle nuove figure di padre collaborativo e madre lavoratrice⁷⁷. La madre fino a quel momento responsabile solo delle attività domestiche, ora, grazie al fatto di svolgere un lavoro retribuito, può non solo rivendicare uguale diritto di parola, ma anche esigere con buone ragioni una partecipazione del coniuge a tutte le incombenze domestiche⁷⁸.

Il passaggio dal patriarcato alla partnership mostra che Honneth, se nei suoi scritti precedenti fa riferimento solo alla "buona madre" ora, non nega che il successo nella prima sfera non è esclusivamente dovuto a una figura femminile. Infatti, secondo il filosofo tedesco,

la triangolarità costitutiva della famiglia moderna è diventata da un "in sé" un "per sé", in quanto il suo terzo membro, finora muto, viene incluso in essa come un essere autonomo – non sono più il padre e la madre a discutere del figlio, ma sono loro due a discutere, per quanto possibile, con quest'ultimo, che perciò ha ottenuto una voce propria nell'interazione familiare⁷⁹.

Ora, naturalmente, tutte le pratiche normative che oggi, nelle famiglie moderne non lacerate da conflitti, cominciano a delinearsi con la parificazione e l'estensione temporale delle loro relazioni interne possono prendere piede e svilupparsi solo se nell'ambito socio economico sussistono i corrispondenti presupposti: senonché, nelle società occidentali, né le politiche familiari, né quelle sociali e del lavoro sono attualmente impostate come occorrerebbe per garantire il tipo particolare

⁷⁶ Ivi, p. 203.

⁷⁷ Ivi, p. 210.

⁷⁸ Ivi, p. 219.

⁷⁹ Ivi, p. 209.

della libertà sociale nelle famiglie del nostro tempo. Queste famiglie dovrebbero poter disporre al massimo grado soprattutto di un tempo adeguato da dedicare all'interazione con i figli, sufficienti opportunità di riparare in modo egualitario le incombenze per tutta la durata della vita familiare e, infine, prospettive affidabili di condizioni occupazionali stabili e rassicuranti per i membri adulti della famiglia. Tuttavia oggi siamo lontani dalle condizioni socio-economiche in grado di consentire una piena realizzazione di questi presupposti⁸⁰.

Da questo punto di vista le aspettative di sicurezza, ad esempio in caso di malattia, divorzio, disoccupazione o pensionamento sono per lo più affidate alle nostre possibilità economiche. Secondo Honneth, infatti, «sarebbe necessaria una riforma radicale dei nostri sistemi di protezione sociale, che danno sostegno a coloro che hanno sacrificato una parte del loro lavoro retribuito all'educazione e all'assistenza dei loro figli o nipoti»⁸¹; nel computo delle voci che danno diritto a prestazioni previdenziali dovrebbe essere considerato, indipendentemente dallo status coniugale, tutto il tempo dedicato alla generazione che cresce.

Oppure pensiamo alle nuove politiche sull'abitazione a favore degli anziani, dei padri separati, degli studenti fuori sede quale è, ad esempio, l'“housing sociale”.

Queste forme potrebbero essere viste, non primariamente in termini di aiuti economici, ma, soprattutto come un aiuto ai soggetti che richiedono nuove forme di cure affettive. Quindi una forma di coabitazione che pensa alla casa come a una relazione, dove i soggetti coinvolti possono ritrovare quell'ambiente familiare di cura ecc., che rappresenta per i soggetti un sostegno a livello affettivo.

In questa ottica la casa non è pensata in termini di economia, ma la dimensione del sociale diviene qui di primaria importanza. La casa qui è

⁸⁰ Ivi, p. 229.

⁸¹ Ivi, p. 230.

pensata non come un oggetto, ma come una relazione, un luogo di sicurezza, del ristoro e del relax.

Abitare la casa è una complessa relazione di costruzioni e affermazione sia individuale sia di gruppo. Potremmo dire che essa non solo ha identità ma dà identità, crea fiducia e costruisce nuovi legami. Secondo Honneth, infatti,

per conservare in essere la propria fiducia in sé stesso (e se possibile consolidarla) il soggetto ha bisogno dell'esperienza protettiva di una sollecitudine duratura e affidabile. [...]. Dal momento che l'amore ricevuto in passato non basta a mantenere salda la raggiunta sicurezza di sé per l'arco di un'intera esistenza, i soggetti tendono a provare il bisogno di rivivere a successive riprese esperienze di riconoscimento di tipo simbiotico»⁸².

Potremmo dire che anche qui l'economia non agisce da sola poiché rimane legata al "diritto di poter essere a casa" (l'intento non è quello di fornire una casa, ma una relazione), e al bisogno di creare nuovi legami d'amore (o ampliare quelli già esistenti, ma che "non curano" abbastanza) che diano sicurezza e fiducia in sé.

⁸² A. Honneth, *L'io nel noi, in La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 169.

Conclusioni

Per concludere il nostro lavoro cercheremo di ripercorrere i principali punti trattati mettendo al contempo in evidenza quelli che, a nostro parere, sono gli aspetti più significativi.

La questione della polisemanticità del “riconoscimento” sia da un punto di vista semantico che filosofico, così come l’abbiamo affrontata nel primo capitolo, ha voluto evidenziare che soltanto con Hegel il termine riconoscimento (*anerkennung*) viene portato nella vita, fuori dal circuito della conoscenza e della memoria. Fin dai primi scritti giovanili, infatti, il concetto di riconoscimento appare accanto a quello di conflitto, di lotta, di autonomia, di desiderio e di amore.

Axel Honneth è, senza dubbio, uno degli autori che si richiama al pensiero di Hegel nel tentativo di riattualizzarlo tanto nell’ambito della teoria critica francofortese quanto in quella di filosofia morale.

Così, di fronte alla confusione concettuale e alla discontinuità determinata dalle diverse concezioni del riconoscimento, abbiamo messo in luce che, secondo Honneth, il riconoscimento deve sempre riferirsi a un atto morale ancorato al mondo sociale. Esso dovrebbe essere inteso come un *genus* comprendente varie forme di atteggiamenti pratici nel quale si esprime l’intenzione primaria di approvare l’esistenza dell’altro o degli altri. Diversamente da quello che credevano autori come Althusser, tali atteggiamenti di convalida sono inequivocabilmente “positivi”, perché consentono agli individui di identificarsi con le proprie qualità e quindi di raggiungere un maggiore grado di autonomia. Per Honneth, infatti, il riconoscimento, lungi dall’essere una mera ideologia, costituisce un

prerequisito intersoggettivo che ci permette di soddisfare in maniera autonoma gli obiettivi della nostra vita. Tuttavia, come abbiamo mostrato nel nostro lavoro, non tutti considerano il riconoscimento come una condizione positiva per migliorare la propria vita. Infatti, oltre alla concezione negativa di Althusser, altre concezioni negative del riconoscimento, come quella di Butler, Sartre, Rousseau, e così via, considerano il riconoscimento come qualcosa che ci struttura, ci domina e spesso blocca le nostre azioni. Invece, per Honneth, il riconoscimento è inteso come una condizione positiva: agisce come un principio e un criterio di giustizia che ci permette tanto di stabilire quali sono le aspirazioni e le rivendicazioni normative legittime quanto di formulare criteri in grado di comprendere e giustificare la realtà sociale.

A partire da questa nozione di “positività”, abbiamo chiarito che, per il filosofo tedesco, il punto di avvio del riconoscimento è dato quasi sempre da un’analisi fenomenologica della lesione morale. Quest’approccio, per così dire per via “negativa”, si sviluppa a partire dall’idea secondo cui gli eventi esperiti come ingiustizie possono fornire la spinta psichica per agire e recuperare il riconoscimento perduto.

Su questa base abbiamo cercato di mettere in luce (nel secondo capitolo), a partire da quanto Honneth già anticipava in articoli giovanili come *Coscienza morale e dominio di classe* (1981) e *L’onore ferito* (1985), come l’esperienza dell’ingiustizia si riveli agli individui tramite sentimenti di reazione negativa che si generano nei soggetti nel momento in cui vengono violate aspettative di riconoscimento, le quali, implicitamente e in maniera intuitiva sono da essi considerate alla base dell’azione quotidiana. Affinché esperienze di misconoscimento possano tuttavia dar luogo a lotte sociali devono essere condivise da un numero di soggetti tali da poter dar vita a un movimento collettivo. La fase che solitamente precede la lotta è quella di una semantica subculturale all’interno della quale le esperienze personali di delusione delle aspettative di riconoscimento possano essere concepite come vissuti

negativi che accomunano una più o meno ampia cerchia di individui che sono determinati da specifiche cause verso le quali indirizzare la lotta.

Nel terzo capitolo, inoltre, abbiamo visto come solo attraverso il riconoscimento intersoggettivo possiamo sviluppare la nostra identità. Secondo Honneth, infatti, la soggettività e l'azione morale nel mondo contemporaneo richiedono la formazione di relazioni pratiche a sé che sono sviluppate attraverso relazioni di riconoscimento attraverso tre assi dell'autoformazione. Il primo di questi tre stadi è quello dell'amore. Infatti, secondo il filosofo tedesco, sia per lo Hegel jense che per Mead, le interazioni pratiche con l'altro, anche nelle loro forme più elementari, contribuiscono alla formazione dell'individualità e sono alla base delle più complesse forme di interazione e riconoscimento sociale. È paradigmatico del modello hegeliano del riconoscimento il caso dell'amore: soltanto quando un soggetto viene amato, esso può percepire a sua volta se stesso come un soggetto bisognoso di amore. Generalizzando in modo sistematico tale approccio Honneth può trarne l'assunto teorico in base al quale lo sviluppo dell'identità personale di un soggetto è legato al presupposto del riconoscimento altrui.

Il rifiuto di premesse atomistiche e il primato dell'intersoggettività si articolano secondo Deranty nel seguente passo di Honneth, in cui vengono enfatizzate in particolare le due parole "già sempre":

Qualsiasi teoria filosofica della società deve partire non dalle azioni di soggetti isolati ma dai vincoli etici entro i quali i soggetti "già sempre" si muovono insieme; diversamente dalle teorie atomistiche della società, bisogna dunque assumere come una sorta di base naturale della socializzazione umana una condizione già sempre caratterizzata dall'esistenza di forme elementari di convivenza intersoggettiva¹.

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* cit., p. 25.

La nozione di riconoscimento intesa in questo senso ontologico implica la nozione di condivisione e mutualità. In questa direzione “coesistenza intersoggettiva” significa che i membri della società sono sempre collegati prima di qualsiasi relazione sociale.

Se è vero che siamo d'accordo con il punto di vista intersoggettivo dell'Honneth di *Lotta per il riconoscimento*, che seguendo Mead evidenzia la nozione d'individualità intersoggettiva, senza tra l'altro cadere nella classica idea di autonomia del soggetto, abbiamo visto, dall'altra parte, come l'accostamento Mead/riconoscimento, così come utilizzato da Honneth, pone dei problemi. Come abbiamo argomentato nel quarto capitolo, Mead è il referente principale all'interno di *Lotta per il riconoscimento*. Nella fase di *Lotta per il riconoscimento* Honneth era convinto che la psicologia sociale di Mead potesse contribuire ad articolare la tesi secondo cui l'identità degli individui si sviluppa a partire da esperienze di riconoscimento intersoggettivo, sicché l'evoluzione morale della società ha luogo attraverso lotte per il riconoscimento. La lotta che Honneth cerca di recuperare in Mead è quella tra il me e l'io. Tuttavia, la psicologia sociale di Mead, partendo da premesse naturalistiche, fa fatica a chiarire come un soggetto possa acquisire una consapevolezza normativa di sé. Come abbiamo notato con lo stesso Habermas, la teoria di Mead è carente sul piano del linguaggio, in quanto si ferma a un'interazione simbolica. Quindi in Mead non troviamo istanze normative, ma solamente la necessità di riconoscere gli altri in azione e completare il gesto con loro.

Del resto, lo stesso Deranty, come abbiamo visto nel quinto capitolo, aveva richiamato l'attenzione sull'uso di Mead da parte di Honneth, notando che quello che Mead sembra voler evidenziare nell'idea che l'internalizzazione dell'altro generalizzato può essere espressa in forme di riconoscimento, è che il soggetto è pienamente socializzato solo quando ha internalizzato la prospettiva di tutti gli altri. Secondo Deranty, infatti, la questione riguarda semplicemente un

adattamento ai modelli comportamentali. Riguardo a questo punto abbiamo presentato, dall'altra parte, il pensiero di Patchen Markell. Tuttavia il tentativo di Markell di riattualizzare Mead attraverso il ricorso alle nozioni di attualità e potenzialità risulterebbe, secondo Honneth, una maniera creativa di risollevarlo il problema ma non terrebbe in considerazione che il concetto di potenzialità non può essere collegato a Mead, poiché lo psicologo sociale, oltre ad aver sempre lasciato da parte l'aspetto affettivo nella costruzione del sé (ricordiamo che Honneth si serve di Winnicott nell'analisi della prima sfera), ha normativizzato quello che in realtà erano aspetti epistemici.

Per Mead, infatti, il riconoscimento viene descritto in una prima fase come un conoscere universale e in un secondo momento come un ottenere rispetto. Nello specifico assume il carattere dell'ottenere rispetto quando egli passa dall'agire mediato a livello simbolico, all'agire mediato normativamente. In ogni caso in nessuno dei due tipi di riconoscimento troviamo il riconoscimento a cui fa riferimento Honneth. È per questo motivo che nel 2002, come afferma in *Grounding recognition*, egli abbandonerà la psicologia sociale di Mead.

Il sesto capitolo è dedicato all'analisi delle sfere del riconoscimento in Honneth nella sua forma compiuta, tenendo presente cioè, non solo la *Lotta per il riconoscimento*, ma anche le modifiche avvenute in *Redistribuzione o riconoscimento?* del 2003, spingendoci sino al testo del 2011: *Il diritto della libertà*. Nell'analisi della prima sfera, quella delle relazioni affettive, sono emersi alcuni mutamenti nel corso dei suoi lavori: in *Lotta per il riconoscimento* l'amore non implicava il potenziale di un'evoluzione normativa, in questa sfera cioè non potevano aver luogo lotte per il riconoscimento. Nel 2003, invece, questa idea viene esplicitamente ritrattata. In *Redistribuzione o riconoscimento?* Honneth, infatti, affermerà che nelle relazioni intime esiste un conflitto interno che produce bisogni nuovi o che precedentemente non erano stati considerati

attraverso l'appellarsi dei partners all'amore reciprocamente dichiarato, al fine di chiedere una differente o maggiore cura.

Nella seconda sfera, quella del riconoscimento giuridico, abbiamo visto che la concezione dei diritti si configura come un'implicazione reciproca di autonomia privata e autonomia pubblica. Il riconoscimento giuridico, in questo senso, non è solo un'istituzione politica o una realizzazione morale, ma una mediazione che opera nel cuore della soggettività. Il punto cruciale che Honneth vuol sottolineare risiede sicuramente nella teoria della soggettività, in quanto l'eguaglianza giuridica, nel contesto moderno, è essenziale per la formazione dell'identità. Il soggetto che agisce all'interno delle relazioni giuridiche acquisisce la fondamentale modalità di autorelazione positiva del rispetto di sé: vedendosi attribuire gli stessi diritti degli altri individui appartenenti alla società, può autocomprendersi come un'autonoma persona morale il cui agire razionale viene universalmente rispettato.

Abbiamo visto come la sfera del diritto si differenzi dalle altre due sfere poiché essa non si limita a fornire l'autorelazione positiva solo nella sua sfera, ma esercita un'influenza anche sulle altre due sfere. Il principio di questa sfera, l'eguaglianza, ha un ruolo sovraordinato rispetto ai principi delle altre due sfere anche perché esso costituisce, in un certo senso, la base logica degli altri due: esso stabilisce l'eguale diritto di ogni soggetto ad essere riconosciuto nelle tre sfere. Questo principio, infatti, dovrebbe essere privilegiato qualora si determini un contrasto con principi normativi differenti.

A fianco del riconoscimento affettivo della prima sfera e di quello imparziale e universale della seconda sfera, Honneth individua una terza modalità del riconoscimento, che occupa l'ambito del lavoro e della cooperazione sociale. La terza sfera del riconoscimento è quella dei rapporti sociali nei quali ogni individuo aspira ad essere riconosciuto positivamente come qualcuno che contribuisce alla realizzazione di fini collettivi. L'autorealizzazione positiva che si sviluppa grazie a questa

forma di riconoscimento è l'autostima, cioè la consapevolezza del proprio valore sociale. Abbiamo visto che, come per il riconoscimento giuridico, Honneth analizza le trasformazioni storiche che essa ha attraversato a partire dalle società tradizionali. Con l'abbattimento dei sistemi etici il soggetto diviene lui stesso responsabile attraverso i suoi risultati e la sua capacità individuale, per la sua condizione sociale. Nel nuovo orizzonte delle società moderne viene tutto a dipendere da come viene definito l'orizzonte universale dei valori che, da un lato deve essere aperto alle nuove modalità di autorealizzazione, dall'altro deve poter servire da sistema generale di stima. Nello scritto del 1992 *Lotta per il riconoscimento*, le qualità e le abilità per cui i soggetti richiedono riconoscimento, anche se riguardano la realizzazione di obiettivi sociali, sono meno legati alla sfera lavorativa rispetto al testo del 2003 *Redistribuzione o riconoscimento?*. Il testo del 2003 lega in modo esplicito il *Leistung*, la realizzazione alla divisione del lavoro.

Abbiamo visto, inoltre, che, secondo Honneth, tutte e tre le sfere possiedono un "surplus di validità" al quale i soggetti fanno riferimento per chiedere l'estensione dei principi di riconoscimento sia a esigenze normative esistenti, sia a esigenze normative nuove che non si lasciano collocare in nessuna delle tre sfere. È per questo che la nascita di nuove sfere, come lo spostamento dei confini di quelle preesistenti, è un'eventualità che può verificarsi e che rientra nella dinamica di differenziazione evolutiva da cui le tre sfere risultano.

Abbiamo notato poi come il principio di eguaglianza che Honneth pone al di sopra delle tre sfere rifletta la logica di simmetria e reciprocità: solo riconoscendo l'altro potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà. Infatti, quando la stima non è simmetrica il riconoscimento perde il suo carattere di "purezza" e può assumere un carattere distorto. In questo senso, il mercato del lavoro, tematizzando sempre più il lavoro come "una vocazione", sembra aver approfittato di queste distorsioni del riconoscimento strumentalizzando i nostri modelli di

desideri e creando delle aspettative irrealizzabili, sino portare a forme di sofferenza emotiva sempre più preoccupanti.

Nell'ultimo capitolo ci siamo mossi all'interno del volume *Redistribuzione o riconoscimento?* di Fraser e Honneth: discostandoci dal modello di status di Fraser, ci siamo spostati, senza negare i problemi di indeterminatezza in cui incorre Honneth, verso il modello del riconoscimento, secondo il quale anche le ingiustizie distributive devono essere interpretate come relazioni ingiustificate di riconoscimento. L'assunto fondamentale di Honneth è che anche i conflitti che sembrano aver luogo unicamente in relazione alla distribuzione di beni materiali siano, in realtà, delle lotte per il riconoscimento. Questa convinzione, come abbiamo visto, era già presente, a livello d'intuizione, nei primi scritti giovanili: *Coscienza morale e dominio di classe*, *Lavoro e azione strumentale*, *Consenso morale e senso d'ingiustizia* e nel 1992 viene esplicitata in *Lotta per il riconoscimento* e portata a compimento in *Redistribuzione o riconoscimento?*. La concezione honnethiana non nega le logiche di carattere strumentale, ma propone di approcciarsi alla sfera dell'economia nei termini del concetto di riconoscimento. In altre parole, per Honneth, l'economia non è una sfera funzionale a sé, determinata da modalità di azioni e di scambio funzionali separate da ogni aspetto normativo.

Ogni processo economico, anche quello in apparenza più lontano dalla tradizionale categoria del riconoscimento, ha un effetto sull'identità dei soggetti, sul modo in cui percepiscono se stessi in rapporto al resto della società; sulla sicurezza con cui sentono il loro contributo apprezzato e considerato, la loro esistenza tenuta in conto, le loro aspettative rispettate. Il legame di reciproca dipendenza e cooperazione nel quale i soggetti si trovano gli uni rispetto agli altri è, per essi, all'origine di aspettative di riconoscimento nei confronti della società. Emerge così che il riconoscimento è intimamente legato alla redistribuzione non solo attraverso la considerazione di modelli di valutazione e le attribuzioni di

stima sociale vigenti nella società, ma anche attraverso gli effetti che l'ingiustizia distributiva ha sull'identità dei soggetti e sulle loro aspettative di vivere una vita buona.

Bibliografia

§ 1. Opere di Axel Honneth

Monografie

HONNETH, A., – JOAS, H., *Soziales handeln und menschliche natur. anthropologische grundlagen der sozialwissenschaften*, Campus, Frankfurt a.M. (1980) [trad. di R. Meyer, *Social action and human nature*, Cambridge University press, 1988].

HONNETH, A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1985) [trad. di M.T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002].

HONNETH, A., *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales konzept der Sittlichkeit* (1991) [trad. di A. Ferrara, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina 1993].

HONNETH, A., *Kampf um anerkennung. Grammatik sozialer konflikte* (1992) [trad. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002].

HONNETH, A., *Leiden an unbestimmtheit. Eine reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart (2001) [trad. di A. Carnevale, *Il dolore dell'indeterminato*.

Una attualizzazione della filosofia di Hegel, Manifestolibri, Roma 2003].

HONNETH, A. – FRASER, N., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. (2003) [trad. di E. Morelli e M. Bocchiola, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007].

HONNETH, A., *Verdinglichung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (2005) [trad. di C. Sandrelli, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007].

HONNETH, A., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main (2007) [trad. di A. Carnevale, *Patologie della ragione, Storia e attualità della teoria critica*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2012].

HONNETH, A., *Das Ich in Wir*, Suhrkamp Verlag Berlin (2010) [trad. di J. Ganahl, *The I in We. Studies in theory of recognition*, Polity Press, Cambridge 2012].

HONNETH, A., *Das recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin (2011) [trad. di C. Sandrelli, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice edizioni, Torino 2015].

HONNETH, A., *Die Idee des Sozialismus*, Suhrkamp Verlag Berlin (2015) [trad. di M. Solinas, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016].

Saggi in volume

I primi scritti di Honneth dal 1979 al 1989

HONNETH, A. – MAHNKOPF, B. – PARIS, R., *Zur latenten Biographie von Arbeiterjugendlichen, in Soziologische Analysen. Referate aus den Veranstaltungen der Sektionen der Deutschen Gesellschaft für*

sozialelogie un der ad-hoc-gruppen beim 19. Deutschen soziologentag, a cura di Rainer Mackensen e Felizitas Sagebiel, TUB-Dokumentation, Berlin (1979), pp. 930-939 [a cura di E. Piromalli, *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesi, Milano 2011].

HONNETH, A., *Arbeit und instrumentals Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in *Arbeit, Handlung, Normativität*, a cura di Axel Honneth e Urs Jaeggi, Suhrkamp Frankfurt a.M. (1980), pp. 185-233 [a cura di E. Piromalli, *La biografia latente dei giovani della classe lavoratrice*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, Mimesi, Milano 2011].

HONNETH, A., *Moralbewußtsein und soziale klassenherrschaft. Eine schwierigkeiten in der analyse normativer handlungspotentiale*, in «Leviathan», IX (1981), n.3-4, pp. 556-570. [*Coscienza morale e dominio di classe*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011].

HONNETH, A., *Die verletze ehre. Zur alltagsform moralischer erfahrungen*, in «Literaturmagazin», XVI (1985), pp. 84-90 [*L'onore ferito. Forme quotidiane dell'esperienza morale*, in *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011]

HONNETH, A., *Moralischer konsens und unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores untersuchung «Ungerechtigkeit»*, in *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm*, Almannach, Frankfurt a.M. (1984), pp. 108-114 [trad. it. *Consenso morale e senso di ingiustizia. Sullo studio di Barrington Moore «Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta»* (1984), in A. Honneth, *Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011].

HONNETH, A., *Diskursethik und implizities gerechtigkeitskonzept*, in *Moralität und Sittlichkeit. Das problem Hegels und die diskursethik*, a cura di Wolfgang Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1986),

pp. 183-193 [*Etica del discorso e concetto implicito di giustizia, in Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011].

HONNETH, A., *Logik der Emancipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus*, in *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, a cura di Hans Leo Krämer e Claus Leggewie, Rotbuchverlag, Berlin (1989), pp. 86-106 [*La logica dell'emancipazione. Sull'eredità filosofica del marxismo, in Riconoscimento e conflitto di classe*, a cura di E. Piromalli, Mimesis, Milano 2011].

Scritti di Honneth, dal 2002 al 2008, sul rapporto tra capitalismo e riconoscimento

HONNETH, A., *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, a cura di A. Honneth, Campus, Frankfurt a.M. (2002), pp. 141-158. Ristampato in A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2010, pp. 202-221. [trad. it. *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in «Post-Filosofie», I (2005), n. 1, pp. 27-44. Nuova traduzione in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 39-54].

HONNETH, A., *Reconnaissance et reproduction sociale* in Jean-Paul Payet, Alain Bataillon (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 [a cura di M. Solinas, *Riconoscimento e riproduzione sociale*, in *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University press, Firenze 2010].

- HONNETH, A., *Paradoxien des Kapitalismus. Ein Untersuchungsprogramm*, in «Berliner Debatte Initial» 15/1 (2004), pp. 4-17 [a cura di M. Solinas, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University press, Firenze 2010].
- HONNETH, A., *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LVI (2008), n.3, pp. 327-341 [a cura di M. Solinas, *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in *Capitalismo e riconoscimento*, University press, Firenze 2010].
- HONNETH, A., *Anerkennung als Ideologie* in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», (2004), n. 1, pp. 51-70 [a cura di M. Solinas, *Riconoscimento come ideologia*, in *Capitalismo e riconoscimento* cit., Firenze, University press 2010].

Altri saggi

- HONNETH, A., *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 11-69, versione ridotta [a cura di Barbara Carnevali, *Patologie del Sociale*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Recognition or redistribution? Changing perspective on the moral order of society* in «Theory, Culture and Society», 18, 2-3, 2001, pp. 43-55 [a cura di Barbara Carnevali, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, in *La libertà negli altri, Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von «Anerkennung»*, in Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp.

- 10-27 [a cura di Barbara Carnevali, *Invisibilità* in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von gruppen*, in Axel Honneth, *Das Ich im Wir*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 261-279 [a cura di Barbara Carnevali, *L'io nel Noi*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale* il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen subjekt Kritik*, in Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 2000, pp. 237-251 [a cura di Barbara, *Autonomia decentrata*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Anerkennung als ideologie. Zum zusammenhang von moral und Macht*, in Axel Honneth, *Das Ich im Wir*, Berlin, Suhrkamp, (2010), pp. 103-130 [a cura di Barbara Carnevali, *Riconoscimento come ideologia*, in Axel Honneth. *La libertà negli altri, Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen selbstbeziehung*, in Axel Honneth, *Pathologie der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 157-179 [a cura di Barbara Carnevali, *Freud: riappropriarsi della libertà*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 62, 2014, pp. 787-800 [a cura di Barbara Carnevali, *La normatività della vita etica*, in *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna 2017].
- HONNETH, A., *Recognition as Ideology*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007.

- HONNETH, A., *Rejoinder*, in in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007.
- HONNETH, A., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1990) in *The Fragmented World of the Social. Essays in social and political philosophy*, a cura di Ch. W. Wright, State University of New York Press, Albany 1995.

Articoli in rivista

- HONNETH, A., *Zwischen Gerechtigkeit und affective Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer kontroversen*, in «Deutsche zeitschrift für philosophie», VI (1995), pp. 989-1004, [trad. it. *La famiglia tra giustizia e legame affettivo*, in «La società degli individui», II (1999), n. 5, pp. 5-24].
- HONNETH, A., *Postmodern identity and object-relations theory: On the seeming obsolescence of psychoanalysis*, «An International Journal for the Philosophy of Mind and Action», nr. 3 September 1999.
- HONNETH, A., *Verwilderungen des sozialen konflikts: anerkennungskämpfe zu begin des 21. Jahrhunderts*, in Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, 2011, n. 4.
- HONNETH, A., *Grounding recognition: A rejoinder to critical questions*, Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy, Routledge, London 2002.
- HONNETH, A., *Anerkennung un moralische verpflichtung*, in «zeitschrift für philosophische forschung», LI (1997), n. 1, pp. 25-41; [trad it di *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e questioni pubbliche», IV (1998), n. 1, pp. 5-18].

HONNETH, A., *Intervista ad Axel Honneth*, a cura di S. Pierosara, in *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, Orthotes edizioni, Napoli 2013.

HONNETH, A., (2007) *The irreducibility of progress: Kant's account of the relationship between morality and history*, *Critical Horizon*, 8:1, 1-17.

HONNETH, A., (2015) *Rejoinder*, *Critical Horizon*, 16:2, 2014-226.

§ 2. Il modello honnetthiano: i principali autori di riferimento

BENJAMIN, J., *The bonds of love. Psychoanalysis, feminism and the problem of domination*, Phanteon book, New York 1988 [trad. italiana *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 49 e segg.].

FICHTE, J.G., *Fichtes Werke*, a.c. di Immanuel Hermann Fichte, de Gruyter, Berlin 1971, vol. III [*I fondamenti del diritto naturale secondo I principi della dottrina della scienza*, trad. it di Luca Fionnesu, Laterza, Roma-Bari 1994].

HEGEL, G.W.F., *System der Sittlichkeit* (1803), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinischwestfälischen Akademie der Wssenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 5: *Schriften und Entwürfe* (1799-1808), 1998, pp. 279-361. trad. it. *Sistema dell'eticità*, in Id., *Hegel: scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), a cura di A. Negril, Laterza, Bari 1971, pp. 163-301.

HEGEL, G.W.F., *System of Ethical life (1802/3) and first philosophy of spirit*, trad. di H.S. Harris e T.M. Knox, SUNY Press, New York 1979.

HEGEL, G.W.F., *Realphilosophie I* (1803-1804), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinischwestfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 6:

- Jenaer Systementwürfe I*, 1975. trad. it. *Frammenti sulla Filosofia dello spirito (1803-1804)*, in Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1974.
- HEGEL, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie (1805-1806)*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinischwestfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, 1976. trad. it. *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1974.
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (1807)*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinischwestfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 9, 1980. trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 14, 2009. trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. MARINI, Laterza, Roma-Bari 2004.
- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 20, 1992. trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2002.
- HOBBS, TH., *Leviathan*, Penguin classic, Oxford (1982) [trad. it. di R. Giammanco, *Leviatano*, UTET, Torino 1955, 2 voll].
- MEAD, G.H., *Mind self and society from the standpoint of social behaviourist*, a cura di C.W. Morris, University Chicago press, London 1962 [trad. di R. Tettucci, *Mente, sé e società*, Giunti,

Firenze-Milano 2010]. Il presente testo sarà il principale testo di riferimento almeno in *Lotta per il riconoscimento 1992*.

MEAD, G.H., *The mechanism of social consciousness*, in *selected writing*, ed. A.J. Reck, University of Chicago press (1964); cfr. in *Mind self and society from the standpoint of social behaviourist*, a cura di C.W. Morris, University Chicago press, London 1962.

MEAD, G.H., *The problem of society? How we become selves*, in Strauss a cura di G.H. Mead, *On Social Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 19-44 [trad. it. *Il problema della società. Come acquisiamo un sé*, a cura di Raffaele Rauty, in *La socialità del sé*, Armando editore, Roma 2011]

MEAD, G.H., *The psychology of punitive justice* «The American Journal of Sociology», XXIII, 1917-18, pp. 577-602 [trad. di R. Rauty, *La giustizia punitive*, Edizioni Kurumuny, Palermo 2012]

MEAD, G.H., *Social Psychology as a Counterpart to Physiological Psychology*, in *Select Writings*, ed. A. Reck, University of Chicago press 1984.

MEAD, G.H., *The present as the locus of reality*, in Murphy, a cura di G.H. Mead, *The philosophy of the present*, The University press of Chicago, Chicago (1932) [trad. it. *Il sé sociale*, a cura di Raffaele Rauty, in *La socialità del sé*, Armando editore, Roma 2011].

MACHIAVELLI, N., *Il principe*, in *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino 1977.

MOORE, B., *Injustice: The social bases of obedience and revolt*. New York: Sharpe (1978) [trad. di *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Ed. Comunità, Milano 1983].

WINNICOTT, D.W., *Playing and Reality*, London (1971) [trad. it. di G. Adamo e R. Gaddini, *Gioco e realtà*, Armando editore, Roma 1983].

WINNICOTT, D., *The Maturation process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development* [trad. di A. Bencini Bariatti, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello*

sviluppo affettivo, trad. di A. Bencini Bariatti, Armando editore, Roma 2007].

§ 3. *Letteratura secondaria. Scritti su Honneth e sul tema del riconoscimento*

Monografie

BUTLER, J., *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford (1977) [trad. di E. Bonini – C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005].

CORTELLA, L., *Il fondamento della normatività. Discutendo con Axel Honneth*, in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, a cura di E. Bonan, C. Vigna, Vita e pensiero, Milano 2004.

DERANTY, J.P., *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Brill, Leiden 2009.

DERANTY, J.P., *Critique of political economy and contemporary critical theory: a defence of Honneth's theory of recognition*, in *The Philosophy of recognition. Historical and contemporary perspective*, a cura di H.Ch. Schmidt am Busch, Ch. Zurn, Lexington Books, Lanham 2010.

DERANTY, J.P. – PETHERBRIDGE, D. – RUNDELL, J. – SINNERBRINKS, R., *Recognition, work, politics. New directions in French critical theory*, Brill, Leiden 2007.

MARKELL, P., *Bound by recognition*, Princeton University press 2003.

PIEROSARA, S., *Legami privati e relazioni pubbliche. Una rilettura di Axel Honneth*, Orthotes Editrice, Napoli 2013.

- PATETE, N., *Interazione e riconoscimento*, Aracne, Roma 2016.
- RANCIÈRE, J., *Disagreement. Politics and Philosophy*, trad. di J. Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- PIROMALLI, E., *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano 2012.
- RICOEUR, P., *Parcours de la reconnaissance* (2004), Èdition Stock [trad. di Fabio Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005].
- RUNDELL, J., *Imaginary turn in Critical Theory: Imagining subjects in tension*, Equinoxonline, Koninklijke, Leiden 2001.
- TESTA, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2010.
- VAN DEN BRINK, B., OWEN, D., *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, Cambridge University press, New York 2007.

Articoli in riviste

- ALTHUSSER, L., *Ideology and State Apparatuses. Notes towards an Investigation*, trad. di Ben Brewster, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, Monthly Review Press, 2001.
- BERTRAM, G.W. – CELIKATES, R., *Toward a conflict theory of recognition: On the constitution of relation of recognition in conflict*, European journal of philosophy, John Wiley & Sons, Oxford 2013.
- CORTELLA, L., *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», vol. VIII, 2008.
- DAGMAR, W., (2014) *Decentered autonomy and authenticity in Honneth*, Hegel Bulletin, 35, pp. 292-312.

- DERANTY, J.P., E. Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «*Thesis Eleven*», 2007, n. 88.
- DERANTY, J.P., *Repressed Materiality. Retrieving the materialism in Axel Honneth's theory of recognition*, in Id. Et. Al., eds., *Recognition, work, politics. New direction in French critical theory*, Brill, Leiden-Boston, 2007 [trad. di L. Micaloni, *Una materialità rimossa. Recuperare il materialismo nella teoria del riconoscimento di Axel Honneth*, Consecutio Rerum. Anno II, n. 4].
- HARDIMON, M.O., Review of *The struggle for recognition: the moral grammar for social conflicts*, in «*The journal of philosophy*», vol. 94 n. 1, 1997.
- IORIO, G., CAMPELLO, F., *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, in *Società e mutamento politico*, vol. 2, n. 4.
- Ikäheimo, H., *On the genus and species of recognition*, in *Inquiry*, 45, 2002, pp. 447-472;
- JAEGGI, R., *Resistance to the perpetual danger of relapse: moral progress and social change*, discussione paper al convegno: *Dialectics of Progress. Critical theory and social change*: seguito presso la New School for social research, New York, October 26, 2017.
- JARDINE, J., *Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition*, in «*Springer sciences*» 02 September 2015.
- JÜTTEN, T., *Is the market a sphere of social freedom?*, in «*Critical Horizons. A Journal of philosophy and social theory*», Routledge 2015.
- KITCHER, P., *Social progress*, discussione paper al convegno: *Dialectics of Progress. Critical theory and social change*: seguito presso la New School for social research, New York, October 26, 2017.
- LAITINEN, A., *Interpersonal recognition and responsiveness to relevant differences*, *Critical Review of International and Political Philosophy*, Vol. 9, Routledge, Londra 2006.

- LAITINEN, A., *Jean Philippe Deranty. Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's Social philosophy*, in «Journal of moral philosophy», 12 (2015), 651-671.
- MARKELL, P., *The recognition of politics: A comment on Emcke and Tully*, in *Constellation* 7/4 (2000).
- MCNAY, L., *The trouble with recognition. Subjectivity, suffering, and agency*, in *Sociological theory*, XXVI (2008), n. 3.
- MOODY-ADAMS, M., *Moral progress and Human agency*, Springer 22, July 2016, New York, in convegno Dialectics of Progress. Critical theory and social change, The New School for social research, New York, October 26, 2017.
- OHLSTRÖM, M., *Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento*, in «Iride», a. XXIII, n. 60, maggio-agosto 2010.
- PIROMALLI, E., *Il riconoscimento tra etica, morale e politica*, «Lessico di etica pubblica», 2 (2016).
- SOLINAS, M., *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2015, XLIX, 2.
- SOLINAS, M., *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr.*, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 2-2017, Franco Angeli.
- SOLINAS, M., *Teleologie senza spirito? Sui deficit della filosofia della storia di Honneth*, in G. Fazio (a cura di) *Consecutio Rerum. Patologie sociali*, Efestò, Roma 2018.
- SPEROTTO, T., *Il paradigma honnetthiano del riconoscimento: interazione, antropogenesi e normatività*, in «Ricerche, Rivista internazionale di filosofia e psicologia», vol. 8 (2017), n.3.
- SIEP, L., *Wir sind dreifach frei*, recensione a *Das Rech der Freiheit*, in «Die Zeit», 08.2011.
- VOIROL, O., *I conflitti redistributivi sono delle lotte per il riconoscimento*, in «Iride», a. XXIII, n. 60, maggio-agosto 2010.

ZURN, CH.F., *Identity or status? Struggle over «recognition» in Fraser, Honneth, and Taylor*, in «Costellations», X (2003) n. 4.

Saggi in volume

DERANTY, J.P., *Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition*, in Deranty, Petherbridge, Rundell, Sinnerbrink, *Recognition, Work Politics. New direction in French Critical Theory*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007.

IKÄHEIMO, H. – LAITINEN, A., *Analyzing recognition. Identification, acknowledgement, and recognitive attitude towards persons*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007.

YOUNG, I.M., *Recognition of Love's labor: Considering Axel Honneth's Feminism*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007.

HEGEL, G.W.F., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-westfälischen akademie der wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 e segg, Bd. 4: Jenaer Kritische Schriften, 1968. trad. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in ID., *Hegel: scritti di filosofia del diritto* (1802-1803), a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1971.

WAGNER, G., *Die zwei seiten der anerkennung*, in A. Guttman, *Multikulturalismus und die politik der anerkennung*, Freiburg 2005.

- MARKELL, P. *The potential and the actual: Mead, Honneth and the I*, in *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*, a cura di B. Van den Brink – D. Owen, Cambridge University press, New York 2007.
- TAYLOR, C., *The politic of recognition*, in A. Gutmann, a cura, *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University press (1994) [trad. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001].

§ 4. Altri testi di supporto

- ARENDT, H., *The Human condition* (1958) [trad. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Bergamo 2011].
- BERNSTEIN, R., *Can we justify universal moral norm?*, discussione paper convegno: “*Dialectics of Progress. Critical theory and social change*”, seguito presso la New School for social research, New York, October 26, 2017.
- BLUMER, H., *Symbolic interactionism. Perspective and method*, Pearson, New Jersey 1969 [trad. di R. Rauty, *Interazionismo simbolico*, il Mulino, Bologna 2008].
- BRENNAN, I., *Antidoti contro la rabbia*, trad. di M. Delli, Aracne, Roma 2012.
- BÖLL, H., *L'onore perduto di Katharina Blum. Come può nascere e dove può condurre la violenza*, trad. it. Einaudi, Torino 1975.
- BLOCH, E., *Naturrecht und menschliche würde* (1961) [trad. di G. Russo, *Diritto natural e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005].
- BUTLER, J., *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben ware*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2001.

- COSTA, V., *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006.
- COSTA, V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*. Carocci, Roma 2010.
- COSTA, V., *Giustizia, responsabilità e legge. Un percorso fenomenologico nella filosofia moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2013.
- CALCATERRA, R.M – MADDALENA, G. – MARCHETTI, G., *Il Pragmatismo, Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci editore, Roma 2015.
- COHEN, G.A, *Why not socialism?*, Princeton University press 2009.
- DAVIS, M. – WALL, D.C., *Introduzione all'opera di Donald W. Winnicott*, trad. di G. Noferi, Martinelli, Firenze 1984, p. 52.
- FREUD, S., *Über Psychoanalyse*, (1976) [trad. di A. Durante, *La psicoanalisi*, Newton, Roma 2004].
- GILI, G., *Persona e personaggio*, in *Persona in sociologia*, a cura di L. Allodi, L. Gattamorta, Meltemi, Roma 2008.
- HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962) [trad. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Editori Laterza, Bari, 2011].
- HABERMAS, J., *Moralbewußtsein un kommunikatives handeln* 1983 [trad. di E. Agazzi, *Etica del discorso*, in Hachette, Milano 2016].
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen handelns* [trad. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986].
- HABERMAS, J., *Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's theory of subjectivity*, in *Postmetaphysical thinking: Philosophical essay*, trad. di W.M. Hohengarten, MA:MITT press, Cambridge 1992.

- JAEGGY, R., *No Individual can resist: Minima Moralia as critique of forms of life*, in «Costellations» volume 12, No 1, 2005, Blackwell publishing Ltd., Oxford.
- JAEGGY, R., *Forme di vita e capitalismo*, ed. Rosenberg & Seller, a cura di M. Solinas, Lexis Compagnia editoriale, Torino 2016.
- JAEGGY, R. – CELIKATES, R., *Filosofia sociale. Una introduzione*, a cura di M. Solinas, Mondadori education S.p.A, Milano 2018.
- MADDALENA, G., *The Philosophy of gesture*, McGill-Queen University press 2015.
- MARX, K., *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* [trad. di F. Andolfi, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, in *Manoscritti economico-filosofici e altri saggi*, Hachette, Milano 2016]
- MARX, K., *Manifest der Kommunistischen Partei* [trad. di E. Sbardella, *Manifesto del partito Comunista*, in *Manoscritti economico-filosofici e altri saggi*, Hachette, Milano 2016]
- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia* [trad. di G. Ferranti, *Anarchia, Stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2008].
- PLESSNER, H., *Lachen und Weinen*, in Id., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, (1970), pp. 11-172 [trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2007, p. 108].
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Harvard University press 1971 [trad. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli editore, Milano 2017].
- SCILLITANI, L., *Feticismo e sentimenti*, a cura di P. Iagulli e L. Scillitani, Rubettino, Soveria mannelli 2017.
- TUCKER, R.B., *The Marx-Engels reader*, Norton & Company, New York 1978.