

Antonio Carnevale

RICONOSCERSI COME PRINCIPIO NORMATIVO
DI GIUSTIZIA SOCIALE. ECCE DENZA OD EMERGENZA?

Premessa.

Con questo scritto intendo porre in questione la nozione di riconoscimento sociale come viene oggi usata in alcuni ambiti di filosofia politica, soprattutto ove ci si propone di discutere di teoria della giustizia¹. Non è mia intenzione criticare *tout court* il paradigma riconoscitivo, misconoscendo i contributi che questo ha apportato nella discussione teorica sulle questioni di giustizia. A mio parere è fuor di dubbio che le teorie del riconoscimento hanno avuto il merito di riportare al centro del dibattito filosofico politico il bisogno di ripensare la teoria sociale in termini di teoria critica. A partire dagli anni 80, a causa di cambiamenti importanti nella struttura della società, uniti alle difficoltà dei modelli normativi che hanno tentato di dare risposta a tali cambiamenti, si è resa necessaria tutta una nuova mappatura dell'azione sociale, a partire da presupposti non previsti e prevedibili dagli standard dell'analisi sociologica e filosofico sociale precedenti.

¹ Penso per fare un esempio recente al dibattito nato con la pubblicazione del libro di N. FRASER e A. HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt 2003. Per una introduzione alle problematiche che nel libro dei due autori necessitano di ulteriori sviluppi argomentativi e razionali si rimanda alla *Review* del testo fatta da T. MCCARTHY, "Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange", in *Ethics*, Vol. 115, n. 2, 2005, p. 397.

Le teorie del riconoscimento hanno perciò arricchito il quadro rappresentativo delle pretese dei soggetti e questo ha significato – per rimanere nell’ambito della teoria della giustizia che qui mi interessa – una revisione dell’idea classica di diritto individualistico. Il criterio di giustizia nuovo che si è venuto ad affermare con il riconoscimento ha fatto degli individui dei soggetti che devono essere riconosciuti quali portatori di istanze normative non solo in base alla propria funzione sociale di attore principale, ma soprattutto in base alla capacità di ognuno di collocarsi in una rete di relazioni sociali significative senza perdersi in essa.

Ciononostante però rimane, quando ci si riferisce al riconoscimento, un suo uso concettuale pregno di entusiasmo, entusiasmo che viene motivato dalla presupposizione che ad ogni atto riconoscitivo riuscito possa essere ascritta automaticamente la qualità di un atto di giustizia *altrettanto* riuscito. In altre parole ogni volta che si presta riconoscimento a chi lo chiede o lo attende viene posta in essere, in quanto tale, *anche* la realizzazione di una forma di giustizia.

In questo scritto intendo partire proprio da questa presupposizione che A. Honneth sostanzia definendola *eccedenza del paradigma riconoscitivo* (I), per poi mostrare come alcune teorie del riconoscimento non solo si trovino a disagio, ma addirittura corrono il rischio pratico di andarsi a confondere con strutture di potere (*identità, forme di potere e derive* (II)).

A questo punto suggerisco una ridefinizione dell’aspetto normativo del riconoscimento mettendo in primo piano, piuttosto che l’etica del prestare riconoscimento, l’importanza dei *bisogni e desideri nella domanda di giustizia* (III), mostrando inoltre come nella fenomenologia sociale della domanda di giustizia, bisogni e desideri sono indicatori precisi del livello del processo storico e della partecipazione alle libertà pubbliche (*dalla domanda di giustizia alla condivisione di un mondo pubblico* (IV)).

In fine, avendo cambiato la prospettiva da cui guardare alle forme di riconoscimento, propongo il passaggio da una validità del principio normativo in quanto eccedenza, così come inteso da Honneth, ad una come “emergenza” (*riconoscimento come “emergenza”* (V)), sottolineando come il riconoscimento, comunque lo si voglia intendere, deve rientrare in una teoria della giustizia sociale complessa che guardi a più principi normativi (*dall’emergenza alla giustizia sociale* (VI)).

(I) *L'eccedenza del paradigma riconoscitivo.*

In un suo recente saggio² A. Honneth ha parlato di una *eccedenza di validità* dei principi del riconoscimento come principio di giustizia.

Ma cosa si intende effettivamente quando si parla di "eccedenza" di validità dei principi del riconoscimento?

Per comprenderlo bisogna *prima facie* connettere il discorso sul riconoscimento con alcune considerazioni preliminari sulla libertà dei moderni. Vi è stato nella modernità un cambiamento del modo di concepire la libertà. Fin dalle sue origini la libertà dei moderni è stata concepita come la facoltà morale di ogni soggetto di perseguire i propri scopi di vita in maniera indipendente da ogni costrizione impostagli da volontà esterne alla sua. È questo ciò che ad esempio Kant intende all'inizio della sua *Metafisica dei costumi* allorché parla di "autonomia". L'autonomia da Kant in poi (anche per Hegel) è divenuto un presupposto imprescindibile alla costituzione delle libertà politiche: prima di ogni contenuto particolare di autodeterminazione, prima di qualsiasi diritto acquisito, ad ogni individuo devono venir riconosciuti diritti innati, tra i quali il più importante è la libertà di poter agire senza essere disturbato o ostacolato. Di conseguenza la difesa di una realizzazione quanto più possibile autonoma dei progetti di vita dei singoli ha permesso alle libertà di potersi svincolare da certe forme tradizionali di limitazione. Però, mentre dal punto di vista morale la libertà costituisce il carattere fondante dell'agire moderno, non così facile è passare dalla morale alla sfera politica. Il problema infatti si pone quando intorno alla *libertà da*, forma di predisposizione a ogni altra libertà concreta, deve

² Precisamente Honneth, riferendosi alle modalità attraverso le quali poter superare una teoria della giustizia intesa come baluardo di condizioni di libertà costruite unicamente su basi individualistiche dell'azione, scrive: «non diversamente da Michael Walzer oggi, nella *Filosofia del diritto* [Hegel] mira soprattutto a indicare allo stato liberale un' "arte della divisione", in forza della quale, con l'aiuto di misure giuridiche riflessive, esso dovrebbe vigilare sulle diverse sfere del riconoscimento. In un compito siffatto, meramente conservativo, però, non si può più esaurire per noi oggi la funzione di una concezione della giustizia; alla funzione di garanzia deve sempre affiancarsi il riferimento riformistico a un futuro, che appaia come moralmente migliorativo rispetto alle condizioni date. A questa esigenza la concezione della giustizia può solo venire incontro, se ci si attiene, al di là di Hegel, all'idea di una *eccedenza di validità* (corsivo mio, A.C.) dei principi del riconoscimento, in quanto risultato di un processo di differenziazione». A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, in E. Bonan e C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 68.

essere costruito un sistema politico di garanzia. Come bene Hegel ha mostrato, la questione della libertà si determina concretamente quando si attraversa e supera il piano delle singole volontà e ci si ritrova nelle istituzioni che la devono rappresentare e garantire. Quindi è sulla base della disputa politica sulla libertà che il problema della libertà si pone. E si pone per il fatto che i soggetti sono socialmente condizionati e che quindi le libertà non sono qualità astratte, ma invece processi materiali e simbolici di condivisione e conflittualità; inoltre le libertà di alcuni non sempre corrispondono alle libertà di altri. Così Hegel per risolvere quello che aveva intuito essere uno dei punti critici della questione della giustizia sociale, aveva posto a capo della società la forma dello stato: dove la libertà soggettiva di autodeterminarsi di individui e gruppi di interesse si ferma, comincia la libertà oggettiva dello stato inteso come mediatore universale di quelle libertà che la conflittualità tra libertà soggettive potrebbe negare. Anche la teoria moderna del liberalismo ha cercato di dare una risposta al problema politico della determinazione reale della libertà. Mentre Hegel aveva posto nel ruolo etico dello stato la capacità di farsi reale mediatore degli interessi morali e politici delle parti vitali della società, il liberalismo politico parte da una concezione di stato svuotato del suo ruolo etico e si situa di fronte alla libertà soggettiva come di fronte ad una capacità di azione su uno spazio pre-politico, senza quindi che tale capacità si possa riempire di particolari toni morali (una "posizione originaria" direbbe Rawls). Ciò consente allo stato di non essere troppo invadente nei confronti delle libertà dei soggetti e ai soggetti di avere la garanzia che uno stato scarsamente indirizzato dal punto di vista etico possa assicurare in maniera neutrale l'uguaglianza di tutti i membri ipotetici della società. A questo accordo teorico deve poi essere affiancato uno strumento pratico di regolazione di tale bilanciamento: la giustizia, e in particolare il suo uso per legiferare regole socialmente pattuite al fine di godere della propria libertà soggettiva. Come si può vedere, a supportare quindi la connessione interna tra stato liberale di diritto e uso regolatore della giustizia vi è una concezione atomistica della libertà soggettiva, una concezione costruita sulla convinzione che le parti contraenti il contratto sociale debbano rimanere separate le une dalle altre nel loro processo di realizzazione. Secondo Honneth questa rappresentazione della libertà individuale tiene però fuori dallo statuto della giustizia tutte quelle forme di interazione umana che vengono a crearsi oltre il piano dell'azione individuale. Esistono infatti aspetti della libertà che non si esauriscono in questa de-

finizione, ma invece eccedono in quanto frutto del carattere relazionale e intersoggettivo della libertà.

Fatta questa premessa sulla concezione della libertà, possiamo ora passare a guardare al tipo di argomentazioni che vengono fornite a favore dell'eccedenza. Esse a mio parere possono essere distinte in due argomentazioni principali, collegate tra loro: la prima che può essere definita di *filosofia del diritto* ed è condotta sul carattere relazionale della libertà, che Honneth chiama "libertà comunicativa"; la seconda di *teoria sociale* della costituzione dell'"identità". Affronterò questa seconda questione nel successivo paragrafo, mentre per adesso intendo proseguire discutendo del primo argomento.

Secondo Honneth una teoria della giustizia che faccia riferimento ad un modello normativo resta parziale e astratta se continua a trovare nella teoria del diritto positivo la sua giustificazione. Riprendendo la critica hegeliana alla concezione kantiana, Honneth sostiene che nel diritto positivo le inclinazioni umane all'interazione sono trascurate. Da questo tentativo di correggere la portata delle forme classiche di libertà garantite dal diritto individualistico egli avvia la sua *riattualizzazione* della *Filosofia del diritto* di Hegel, in particolare della nozione hegeliana di libera volontà, capace di trasformare il materiale dei propri impulsi in materia di libertà³. La legittimità del diritto individuale deve secondo Honneth essere pensata all'interno di una interazione di tipo intersoggettivo sempre più profonda (mano a mano che l'esperienza del mondo sociale si allarga) e per questa ragione, di conseguenza, la giustizia non potrebbe più essere assegnata con criteri pre-determinati (come avviene in Rawls e Habermas). Attraverso una giustizia che promuove la libertà di interagire e comunicare, Honneth intende avvalersi di un modello di giustizia che abbia come centro di interesse la tutela di forme nuove di accordo interumano. Occorre infatti cominciare a riflettere sul fatto che

³ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato* (2001), trad. it. di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003. In Hegel ogni libero volere è tale a partire da una sfera dell'agire sociale entro la quale si determina. In particolare, secondo Honneth, la legittimità del diritto individuale va ripensata perciò sulla scorta di un livello intersoggettivo di legittimazione che si fa più condiviso mano a mano che l'esperienza del mondo sociale si allarga. Il diritto di conseguenza non è una parte formale dell'agire, ma fa parte come dice Hegel dell'*esserci*, della vita. Anzi *l'esserci è il libero volere*: esso non è una sostanza, ma un insieme di riferimenti concreti attraverso i quali l'individuo si forma moralmente, interagendo nelle strutture sociali della realtà. Su questa particolare questione mi permetto di rinviare alla mia introduzione al testo di Honneth.

la legge non può più essere solo un corpus oggettivo che regola i rapporti sociali regolando i contratti sociali (diritto di proprietà, di contrattazione, ecc.). Non esiste più un grande centro di produzione della normatività quale poteva essere lo stato di diritto. Lo sviluppo dei sottosistemi ha portato alla costituzione come dice M. Walzer⁴ di vere e proprie *sfere di giustizia*: occorre una teoria della giustizia post-metafisica che ha quindi bisogno di un soggetto post-metafisico con libertà nuove e quindi diritti nuovi.

La legittimazione dell'argomento di filosofia del diritto segue un ragionamento fine nel quale si trova, a mio parere, parte della spiegazione del significato dell'eccedenza di validità. Il ragionamento si articola più o meno nel modo seguente: giustizia significa garantire a tutti pari opportunità di realizzare i propri interessi, ma anche promuovere modelli relativamente stabili di comunicazione, di conseguenza le figure che meglio consentono di tenere assieme queste due necessità sono le relazioni di reciproco riconoscimento, nelle quali, attraverso la conferma da parte dell'altro, viene promossa la conoscenza reciproca delle proprie capacità e dei propri bisogni. In questo modo il riconoscimento riesce a tenere dentro la sua definizione sia il momento teleologico di libertà soggettiva pattuita socialmente, sia l'aspetto normativo di modelli di libertà che promuovano il diritto all'azione all'interno di sfere sociali. La libertà comunicativa, secondo Honneth, non è più solo una questione di preferenze o di comportamenti morali, ma rappresenta il concorso delle azioni dei singoli con quelle degli altri, fino a giungere in maniera mutuale alla condivisione rispettosa di beni comuni. Questa l'eccedenza del riconoscimento in chiave di filosofia del diritto. In altre parole non è possibile pensare ad una idea di giustizia senza pensare di indagare i nessi che si pongono con quello che accade nella società, confrontandosi con il livello di emancipazione sia dei processi riusciti, sia soprattutto di quelli falliti e che perciò creano patologie sociali o come l'autore la definisce "sofferenza da indeterminatezza". Honneth scrive

Nel momento in cui coloro che soffrono di indeterminatezza comprendono che in loro hanno agito rappresentazioni di una libertà incompleta perché parziale, possono riconoscere nelle proprie situazioni

⁴ M. WALZER, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987.

esistenziali che partecipare all'interazione è una condizione necessaria della libertà individuale⁵.

Ma come è possibile che chi soffre di indeterminatezza si possa liberare dall'azione di libertà parziali agendo nei termini di un riconoscimento reciproco e non invece in maniera diversa?

Poter supporre che esista una corsia necessariamente preferenziale tra liberazione da forme di indeterminazione e riconoscimento, a mio parere, è possibile, ma solo se si costruisce la teoria della giustizia su condizioni specifiche, (che Honneth recepisce integralmente dalla *Filosofia del diritto* di Hegel): nella situazione del riconoscimento devono essere presenti sia una disposizione dei soggetti ad agire in una certa maniera, sia qualcosa che li spinga motivatamente verso quel tipo di azione. Riconoscersi deve essere insieme sia un *orientamento all'azione* presente di fronte agli attori come cornice valoriale, sia una *motivazione* che li spinga dalle spalle ad andare incontro a quello che altrimenti resterebbe solo un dovere. Non è sempre molto chiaro nell'argomentazione honnethiana come e cosa possa garantire ogni volta la presenza di questi fattori; a volte ciò sembra possibile grazie al *potere* del riconoscimento di ricrearli nella contingenza del rapporto interumano, altre volte sembra invece più appartenere ad una sorta di spirito del tempo che il riconoscimento a sua volta "riconosce". Tralascierò qui la relazione tra etica del riconoscimento e *Zeitdiagnose*. Mi interessa invece mostrare come la sovrapposizione di questi due aspetti non sempre riducibili l'uno a l'altro – *motivazione vs. orientamento all'azione* – rimane questione lasciata sullo sfondo della teoria come conflitto non risolto e a cui è stata rivolta poca attenzione. A impedire ulteriori approfondimenti vi è anche il fatto che la struttura del riconoscimento quando viene istituzionalizzata a modello politico acquista i caratteri di un paradigma regolatore delle dinamiche comunicative dei soggetti agenti, tendendo quindi ad assumere acriticamente i contenuti del pensiero che sono stati descritti come *svolta linguistica*⁶. In questo modo la valenza universale

⁵ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 91.

⁶ Diversamente, infatti, non si potrebbe comprendere come un principio di teoria sociale dell'azione possa diventare la figura centrale per una filosofia del diritto; ciò diventa invece possibile se si accettano le conseguenze della svolta linguistica, tra le quali la più importante, credo, sia la ridefinizione del significato di *contestualità* delle pratiche linguistiche umane. Da aspetto mancante e carente di valore universale il "contesto" ha assunto infatti un suo peso specifico nella comprensione degli schemi concet-

del fatto che siamo esseri che necessitano di comunicare e non possiamo farne a meno, ha permesso di aggirare la questione della distinzione tra riconoscere come azione di atti motivati e dover riconoscere come azione di atti orientati.

Ma ciò non basta e non è sufficiente: non basta una filosofia del diritto basata sulla costituzione sociale delle libertà comunicative per dare forza alla valenza normativa del mutuo riconoscimento. Se usiamo unicamente questo tipo di argomentazione, si rimane fermi ad un primo aspetto della questione. L'argomento delle libertà comunicative rimarrebbe parziale se fosse tutto basato sul solo tentativo di universalizzare la svolta linguistica. La pragmatica del linguaggio rimane comunque una via linguistica alla definizione del rapporto sociale.

(II) *Identità, forme di potere e derive.*

Il secondo tipo di argomentazione usata nelle teorie del riconoscimento è sicuramente quello più complesso e riguarda la costituzione dell'identità.

La questione dell'identità nelle teorie della giustizia è una introduzione piuttosto recente nel dibattito filosofico politico. Essa nasce come

tuali esistenti sullo sfondo dei nostri atti linguistici. Liberato il contesto linguistico dai suoi limiti, si è potuta avanzare l'ipotesi che proprio nel contesto linguistico potevano essere trovate alcune risposte al problema della condivisione dello spazio comune delle interazioni. Si è pensato quindi che esso potesse contenere una molteplicità di schemi impliciti e condivisi, tanto da essere considerato fondamentale vettore di regolazione dei comportamenti sociali. Secondo alcuni teorici tali schemi starebbero alle spalle degli attori, a prescindere dalla loro volontà di sceglierli, anzi: proprio l'alto grado di performatività di tali schemi concettuali consente loro di poter sopravanzare alle motivazioni individuali del consenso o del rifiuto (quel che i sostenitori di una pragmatica trascendentale hanno definito come *contraddizione performativa*). È quindi la performatività del riconoscimento quale schema a priori di regolamentazione comunicativa delle libertà individuali a insgnirlo del fregio di principio di diritto. Per *svolta linguistica* intendo qui ciò che A. Ferrara ha definito come la maturazione della consapevolezza della funzione formativa del linguaggio, piuttosto che la semplice nozione di linguaggio inteso come strumento per comunicare. A FERRARA, *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 67. Sulla questione invece della contraddizione performativa rimando qui a A. O. APEL, "L'apriori della comunità di comunicazione", in dello stesso autore, *Comunità e comunicazione* (1973), trad. it. di G. Vattimo, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 243 e sgg; J. HABERMAS, *L'etica del discorso* (1983), trad. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari 1985, p. 89.

risposta ai limiti delle politiche liberali di distribuzione delle risorse. La critica può essere così formulata: non basta ridistribuire le risorse per togliere le disuguaglianze; trattare ognuno partendo dal principio dell'uguale per tutti, come se tutti fossimo uguali, può addirittura amplificare gli effetti della disuguaglianza. Occorre quindi considerare gli individui non come oggetti di una teoria della giustizia neutrale, ma come soggetti capaci di scegliersi, portatori di percorsi di identità. Ogni persona e la sua identità sono il corso stesso di questa costituzione, l'insieme, cioè, dei rapporti attraverso i quali giungere a) all'espressione della propria individualità, b) alla realizzazione del proprio rispetto nel rispetto degli altri. Una cosa quindi è una giustizia che considera l'individuo per quello che esso *ha o non ha avuto* (distributiva), un'altra quella di una giustizia che si preoccupa di quello che l'individuo è, non nella sua sostanza metafisica o antropologica, ma in riferimento all'immagine che ognuno ha di sé e alle cose che per lui hanno importanza in vista di un guadagno di felicità nella vita con gli altri (integrità fisica, reciproco rispetto, stima sociale), di una *eudaimonia* sociale. Nei suoi scritti e in particolare nel recente lavoro pubblicato insieme con Honneth, N. Fraser ha cercato di mettere a fuoco la distinzione che esiste tra queste due forme di ingiustizia⁷: le "ingiustizie nella distribuzione", animate dai conflitti di classe, e le "ingiustizie nel riconoscimento", principale attenzione delle politiche dell'identità. Secondo N. Fraser l'istituzionalizzazione delle politiche distributive ha consentito un relativo sganciamento delle necessità economiche dalle strutture di prestigio, tanto da giungere alla costituzione di una differenza importante tra lo *status* e la *classe* di appartenenza. Tale differenza ha fatto emergere la debolezza del paradigma assimilazionista della giustizia. Occorre, perciò, cercare di ampliare le teorie distributive, sottraendole al semplice giogo del conflitto di classe sul quale sono state centrate fin da quando sono state concepite. La logica distributiva va resa quindi più interculturale, facendo proprie le istanze provenienti da formazioni diverse da quelle della classe sociale (movimenti culturali, movimenti civili, teorie e pratiche femministe).

A fronte di questa doppia dimensionalità dell'ingiustizia, Honneth propone una teoria del riconoscimento come principio normativo dell'interazione e della realizzazione dell'individuo nel seno delle rela-

⁷ N. FRASER, "Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung", in N. FRASER - A. HONNETH, *op. cit.*, p.13 e sgg.

zioni che esso tiene con le differenti sfere della società (famiglia, lavoro, comunità). Per Honneth, dunque, la distribuzione non può essere una dimensione della giustizia sociale, ma ne costituisce un suo approccio semplificato. Con essa al massimo viene garantito un diritto ad esistere come uno, come individuo autonomo. Honneth concepisce il riconoscimento invece come l'attività intersoggettiva mediante la quale le identità sono formate e trasformate. Il riconoscimento è infatti un particolare sviluppo del conflitto di identità. Ad esso si accede quando ci si fa consapevoli della regola fondamentale di ogni conflitto: in quanto ricerca di autoaffermazione ogni coscienza *lotta per essere riconosciuta*. Ma condizione per ottenere il riconoscimento è essere disposto a riconoscere. La coscienza diviene autocoscienza solo se si fa riconoscere da un'altra autocoscienza e se riconosce l'altra allo stesso modo. Riconoscere vuol dire essere riconosciuti, ed essere riconosciuti significa essere conosciuti e rispettati *per quello che si è*. Per far sì che questo avvenga, per far sì che ci sia un riconoscimento *riuscito* dal punto di vista di un ideale normativo, deve esserci quindi mutualità e per tanto le identità dei singoli devono formarsi con il formarsi stesso di un regime di riconoscimento *reciproco* fra uguali. Secondo Honneth la negazione di riconoscimento tra individui corrisponde alla negazione o elusione delle possibilità prima intersoggettive, poi pubbliche, di costruzione della propria identità. In questo senso giungere ad una accettazione del riconoscimento vorrebbe dire giungere ad una forma di rispetto dell'alterità guadagnata in maniera reciproca, *decentrata* rispetto alle strutture della soggettività liberalistica e allo stesso tempo implicata in una etica normativa pubblica.

Ma può essere il riconoscimento un principio normativo di giustizia sociale o è solo un particolare sviluppo dei rapporti umani che però non va al di là di un fenomeno decentrato di autorealizzazione?

I dubbi sollevati da questa domanda hanno portato ad una serie di osservazioni critiche, variamente motivate, alle teorie del riconoscimento come modello di teoria sociale. Uno dei punti più deboli che la maggior parte delle critiche non manca di mettere in evidenza è il seguente: nel processo del riconoscimento le identità dei singoli non sono quelle che effettivamente verrebbero a confrontarsi nelle dinamiche di attribuzione reciproca di identità, ma vengono stabilite sull'obbligo mutuo di prestarsi riconoscimento, obbligo che per di più non sta di fronte ai soggetti, ma li muove dal di dentro, kantianamente. In questa misura la costituzione della identità non sarebbe mai distinguibile dal meccani-

simo di attribuzione, dal dovere di riconoscere. Per queste ragioni l'ipotesi di mutualità del riconoscimento non risulta essere più un *potere* dell'azione dei singoli che formano le proprie identità sulla base di un riconoscimento reciproco delle differenze, ma si contrae in una sorta di surrogato etico, che non consente ai percorsi identitari di uscire dal proprio ruolo di sostenitori passivi di un paradigma.

Uno dei rischi maggiori delle politiche del riconoscimento è, perciò, quello di trasformarsi in un ideale normativo forte, annichilendo la vulnerabilità, la fragilità dell'agire umano e le capacità dei rapporti umani di giungere previa partecipazione a forme oggettive e durevoli di accordo. Una teoria della giustizia intesa come obbligo di riconoscimento, se non è controbilanciata, può condurre ad una inversione tra soggetto e oggetto. Non più i soggetti che riconoscendosi mutuamente avviano un processo aperto di revisione della propria identità, ma una giustizia riconoscitiva a garanzia e a massimizzazione di tutto il potenziale interazionale delle libertà dei soggetti. Ancora: non più una idea di identità collocata tra i soggetti e disposta alla mutevolezza dell'agire umano e all'incognita del buon esito, ma al contrario una identità sì decentrata e fuori dai soggetti però salvaguardata dall'obbligo di riconoscere, dall'estensione a paradigma di quello che invece è un esito *possibile* dell'interazione. Il pericolo dunque è che l'eccedenza di cui parla Honneth possa diventare una "eccessiva" attribuzione e ascrizione di identità del riconoscimento all'azione dei soggetti e alla loro individualità. In questo modo i soggetti piuttosto che riconoscersi sarebbero resi oggetto del paradigma, e per questo ricondotti ad una identità prefissata.

A ben guardare quindi si rischia di fallire sul proprio terreno. Se da una parte vi è in una concezione di giustizia riconoscitiva un sicuro guadagno e miglioramento di una teoria dell'autonomia decentrata, dall'altra però l'oggettivazione morale dei soggetti che chiedono e offrono riconoscimento potrebbe non funzionare più come ideale etico e politico di emancipazione. Ma non è tutto. Un ideale normativo che non riesce ad essere attraversato da nuovi impulsi etici, da nuove forme di partecipazione e di aggregazione, oltre al rischio di rimanere fermo e perdere in dinamicità, potrebbe finire con il mischiarsi alle forme di potere che determinano gli equilibri di una società. Come M. Foucault ha evidenziato la progressiva liberazione delle relazioni sociali da vincoli oggettivi non sempre corrisponde al superamento delle forme di potere. Anzi la differenziazione potrebbe essere in taluni casi addirittura l'effetto del potere. Il potere non si concretizza in qualcosa, ma tende a

superare le concretizzazioni, a mantenere la sua immaterialità dividendosi (niente di nuovo se pensiamo all'antica Roma e al precetto politico del senato "divide et impera"). In altri termini: se facciamo poggiare l'ideale normativo della giustizia solo sul lavoro intersoggettivo del riconoscimento, essendo il riconoscimento una costruzione con pericolo di stabilizzarsi al suo interno attraverso differenziazioni, forme di poteri e forme di riconoscimento potrebbe convivere.

Ma allora come si può conciliare l'intenzione di una teoria della giustizia sociale che sia basata sulla ragionevolezza, che sia insieme normativa e mediata dalla partecipazione e dalla comunicazione, con una teoria del riconoscimento che, per quanto non possa essere esteso ed *eccessivo*, risulta comunque essere una parte importante della fenomenologia dei rapporti umani, tra l'altro una parte che, quando accade senza vincoli e costrizioni, risulta avere tutti i crismi di un atto di giustizia partecipato?

(III) *Bisogni e desideri nella domanda di giustizia.*

Proviamo a sintetizzare quanto detto finora: i principi che devono stare a fondamento di una teoria della giustizia devono basarsi su una ragionevole pratica della libertà più allargata alle relazioni intersoggettive che gli individui tengono nelle sfere sociali; nello stesso tempo tale passaggio avrebbe il compito di incentivare la spinta alle lotte sociali di gruppi e individui che chiedono riconoscimento, confermando così il carattere normativo delle regole del prestare riconoscimento. Questo implica però il rischio a) di una *filosofia del diritto a riconoscere* che interiorizzi in maniera acritica la svolta linguistica del pensiero come dato di fatto e che quindi possa diventare una filosofia del diritto di sola *rappresentanza* del dovere del riconoscere e del diritto a libertà comunicative; b) di trasformarsi in una teoria del sociale che puntando al valore eccessivo del riconoscimento finisca per confondersi in ambito politico con strutture di potere e in ambito morale e etico con forme di identità prefissata (stereotipi, pregiudizi).

Proviamo a rimettere in discussione le logiche del riconoscimento alla base. Proviamo a ripartire dal mondo dei bisogni sociali. Non intendo qui riferirmi ai bisogni primari che implicano una necessità di soddisfazione assoluta ed immediata. Una giustizia sociale reale dovrebbe corrispondere alla complessità dell'universo dei rapporti umani

nel quale intende operare. Per fare questo non si può operare solamente a livello degli effetti di ingiustizia che i dislivelli sociali provocano. Occorre, invece, comprendere e analizzare quale è la situazione fenomenologia del prodursi delle ingiustizie, capendo che spesso tra causa ed effetto non c'è sempre una direzione unica, ma che le cause si possono trasformare in effetti e viceversa. Per comprendere il livello di complessità sociale nel quale operare servono *indicatori*. Questi potrebbero esseri appunto i bisogni sociali. Essi sono (o si fanno) complessi man mano che l'ambiente risponderà a questa complessità. Per chiarire questa mia proposta, prendo in prestito l'argomentazione usata da L.A. Hamilton, anche se egli non parla di bisogni sociali come indice ma piuttosto come elementi fondamentali di una teoria. Mi servirò qui solo della parte analitica della sua argomentazione, non quella di sintesi e giustificazione tramite le quali egli giunge a concettualizzare i bisogni come una razionalità che contiene elementi normativi tali da potersi collocare a livello di filosofia politica tra gli orientamenti universalistici e quelli utilitaristici⁸. Nei bisogni e soprattutto nel meccani-

⁸ L.A. HAMILTON, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Secondo l'autore tutti i bisogni si muovono su un piano di condivisione di ambiente, sono quindi sociali. Questo fa sì che ci sia un processo di giustificazione dei bisogni. La pragmatica di questa giustificazione secondo L.A. Hamilton potrebbe favorire il sorgere di una ragione pratica della desiderabilità. In questo modo si potrebbe integrare l'approccio universalista con quello utilitarista. Nel primo caso le teorie normative di derivazione kantiana hanno portato ad uno sviluppo procedurale della legittimità delle pretese dei singoli, producendo di volta in volta un impianto teorico regolativo del diritto di ognuno a poter esprimere le proprie pretese e a poter concorrere per soddisfarle. Il limite fondamentale degli approcci universalisti è quello di non riuscire a controllare una deriva strutturale della produzione dei diritti: essa infatti tende a surdeterminarsi. I diritti sono produzioni che tendono ad uscire dal contesto nel quale sono prodotti e quindi a generalizzarsi. Quando condizioni politiche portano a stipulare forme di diritti, questa formulazione, per potersi applicare in maniera reale, finisce col trascendere le condizioni di partenza e, in questo senso, con l'avviare un processo di depoliticizzazione. Come N. Bobbio ha osservato nella storia si è verificato spesso che il ricorso a forme particolari di diritto abbia garantito forme storiche di libertà a discapito di altre. Per quanto riguarda, invece, il discorso sugli utilitaristi, anche qui la sovranità delle preferenze individuali non garantisce sempre il perseguimento della propria felicità, nel senso che le preferenze che attengono alla sfera individuale del piacere, non sempre sono determinabili in maniera così individuale e volontaristica. La caratteristica di incondizionabilità delle preferenze individuali non può quindi essere sempre valida, dal momento che le sorgenti che determinano e condizionano la preferenza spesso sono alle spalle dei soggetti. Una teoria fondata sui bisogni e sul processo sociale di giustificazione, secondo L.A. Hamilton, aggiungerebbe più sostanza motiva-

simo di giustificazione sociale – attraverso il quale i bisogni si soddisfanno man mano che aumentano le possibilità di relazionarsi dell'individuo – esiste una tendenza che è basata su un impianto fortemente motivazionale, ma che non si esaurisce qui e invece prosegue fino a forme di *Agency Needs*. Queste agenzie dei bisogni sono quelle che non attengono solamente all'individuo particolare, ma servono a far crescere quel clima oggettivo favorevole alla soddisfazione di bisogni (riconoscimento intersoggettivo, espressività attiva, creatività, autonomia).

L'agenzia del bisogno è quindi il luogo simbolico dove progressivamente le spinte pulsionali delle prime fasi di vita, che stanno a determinare la natura biopsichica dei bisogni fondamentali, si alienano, attraverso i rapporti che ogni individuo intrattiene con il proprio ambiente, in forme di livello più articolato. Qui il bisogno si fa *domanda*. Attraverso la domanda il desiderio si dispiega nella parola e nella caratteristica della costruzione sociale della realtà che J. Searle chiama "aspettuale". Il bisogno può per questo rimandare attraverso i desideri e la loro induzione sociale (aspettativa) ad una esperienza del proprio essere particolare non limitata dal piano individuale, ma segnata dalle forme di socializzazione e di potere che le società si danno. Nel bisogno e nel processo sociale di *Agency* potrebbe essere segnato il livello fenomenologico di giustizia. In questo senso ho parlato prima dei bisogni come indicatori. Potremmo intendere il bisogno come il segno di un certo grado di *mancanza*, vale a dire, di ciò che ci manca per poter essere soddisfatti, per poter stare meglio con noi stessi, per poter godere di quell'immagine di se stessi che Honneth pone alla base del riconoscimento e delle forme di negazione. Tale mancanza è quindi un limite del nostro poter avere accesso ad una immagine degna di noi stessi. Detto questo il bisogno, a questo punto, risulta essere il segno di tale limite, il segno dei limiti umani, intesi come i limiti della condizione umana. La connessione tra segno e limite la si può scoprire nel quotidiano: quando noi vogliamo definire un limite facciamo un segno e magari tracciamo una linea, alziamo dei muri, definiamo dei confini. In questo senso il bisogno starebbe a dire i limiti umani. Ma non è tutto. Il bisogno sociale di cui nella fattispecie mi sto occupando indica qualcosa di più: esso è il segno non solo del nostro essere creature ontologicamente limitate, ma

zionale alle teorie kantiane e maggiore formalismo universale alla teorie delle preferenze individuale degli utilitaristi.

anche un indice addensato del complesso di fattori sociali e storici di costituzione delle nostre possibilità. In altre parole: il limite di cui il bisogno sociale è un segno non è il semplice limite di qualcosa di fisico, né tanto meno è un limite lasciato da una qualche volontà esterna. Il limite è un processo sociale di limitazione e quindi più che essere limite di qualcosa, esso è il limite di una relazione con qualcosa. Il bisogno sociale è il segno di un limite relazionale, che perciò è l'insieme di (minimo) due cose: da una parte la spinta soggettiva, funzionale alle motivazioni e ai bisogni, dall'altra quella oggettiva, nella quale la domanda di giustizia si confronta con altre e si differenzia.

(IV) Dalla domanda di giustizia alla condivisione di un mondo pubblico.

La richiesta di giustizia, come abbiamo visto, nasce da un processo di differenziazione della mancanza costitutiva dell'essere uomo nel proprio ambiente sociale. Il carattere mancante dell'essere sociale dell'uomo non rimanda ad una condizione metafisica o di ontologia forte dell'essere fatti in una maniera determinata a priori. Come bene D. Sparti ricorda in un suo recente articolo la vulnerabilità dell'essere sociale non deve essere legata "alla circostanza di essere creature incorporate e finite, disposte alla malattia ed alla mortalità, ma al nostro essere esposti alle contingenze dell'agire, ossia ai limiti pratici imposti dalle conseguenze future delle nostre interazioni"⁹.

Tale processo non potrebbe dunque prodursi e ricrearsi se non in uno spazio pubblico della pluralità, quello spazio pubblico che rende possibile l'idea generale dell'uguaglianza e la pratica specifica della distinzione. Come scrive H. Arendt

Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per com-

⁹ D. SPARTI, "Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità/riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell", in *Teoria politica*, n. 2, Milano 2005 p. 2.

prendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici¹⁰.

Nella sfera pubblica l'uomo dunque vive l'essere sociale come una paradossale unità di uguaglianza e distinzione. Ma come è possibile? Secondo H. Arendt la condivisione di uno spazio pubblico si realizza nella pratica del discorso e dell'azione. Nel discorso il soggetto esterne il limite del suo essere sensibilmente uno e nello stesso tempo, esibendo volontariamente o involontariamente questo limite, esso rivela agli altri chi è. *Si rivela*. Dall'altra parte nell'azione il soggetto inizia qualcosa di nuovo, ma non nel senso *sic et simpliciter* di cominciare a "fare" qualcosa. Iniziare non è qui da intendere come un cominciamento da zero, un tirarsi fuori dal nulla, quanto piuttosto un atto attraverso il quale si procede ad un inserimento. È sulla base di questa procedura di inserimento nel mondo di tutti gli altri e di tutti i giorni, nella pluralità, che Arendt può tracciare il noto nesso tra azione come principio di libertà e cominciamento come "seconda nascita". Cominciare qualcosa nel mondo è come nascere un'altra volta, un voler dare implicitamente una risposta. La risposta della seconda nascita non colma semplicemente una lacuna (la separazione dall'ambiente materno), piuttosto essa contribuisce alla formulazione di quella domanda alla quale poi l'azione intende rispondere. Come scrive B. Waldenfels¹¹, riferendosi all'atto del rispondere non si intende in senso stretto qualcosa come il riempire un vuoto, ma piuttosto, in senso lato, un rivolgersi e prestare attenzione ad offerte e richieste estranee, laddove il termine *richiesta* deve essere inteso nel doppio senso di *appello* e *pretesa*.

Dal momento che fare qualcosa significa offrire ragioni per farlo, è evidente che è solo in uno spazio politico, aperto alla pluralità, che i nostri atti risulteranno non più l'oggettivazione di una intenzione singola, ma il punto di partenza di un processo mediato di ricerca di intese ed accordi, al fine di creare migliori condizioni intersoggettive di autorealizzazione.

Ma la predominanza politica di uno spazio pubblico non è l'unica direzione di adattamento che permette ai segni della vita plurale e sociale dell'uomo di venire fuori ed essere percepiti, di manifestarsi. Il

¹⁰ H. ARENDT, *Vita activa* (1958), trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano 1991, p. 127.

¹¹ B. WALDENFELS, "Dialogo e discorsi", in E. Berti (a cura di), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Studium, Roma 1987, pp. 95 -114.

mondo pubblico dei rapporti umani non acquista una legittimazione politica pregnante unicamente ponendo a modello delle relazioni umane quello cristallizzato dello stare insieme. Il significato profondamente politico dell'interazione non avrebbe carico normativo (o anche solo coercitivo) se fosse solo frutto dell'atto di trascendere un orizzonte di interessi mondani per determinarsi come sovrastruttura intangibile. Se questa fosse l'unica direzione di adattamento del mondo politico, lo stare insieme degli individui perderebbe il suo potere politico di processo infinito e mai concluso, avendo perso, con il costituirsi a prescindere dagli interessi mondani, una parte significativa della motivazione degli individui a intrattenersi nello spazio agonale.

Questa se si vuole si avvicina più ad un'idea di eguaglianza degli individui vista dall'esterno, che non si pone in relazione con le pratiche della distinzione. Se non si dà il giusto peso all'opposizione uguaglianza/distinzione non si può comprendere come possano convivere nelle capacità degli uomini, da una parte, la fragilità delle cose umane, dall'altra, la mancanza di limiti dell'agire, il fatto cioè che azioni e reazioni fra gli uomini non sono mai circoscritte a uno spazio ristretto, né possono essere limitate ad un numero precostituito di persone.

Deve quindi darsi un'altra direzione attraverso cui si costruiscono le basi per una vita politica pubblica: questa direzione è data dalla costruzione di *oggettività* che gli uomini fanno nel proprio ambiente. La costruzione di un mondo oggettivo (e non meramente oggettuale) che duri, che non si spenga in una serie di prodotti dalla vita breve, fatti per essere immediatamente consumati, ma che invece permanga e acquisti utilità (non solo per essere usati o scambiati, ma anche per essere visti, studiati, apprezzati; penso ad esempio al patrimonio tecnico-scientifico o a quello del diritto) è, a mio parere, un altro dato dello stare insieme. Esiste quindi una doppia dimensione lungo la quale il farsi pubblico delle azioni e dei discorsi diventa tutt'uno con la pluralità: da una parte, c'è una realtà del mondo comune nel quale agiamo, sentiamo, comunichiamo, quella parte nella quale il nostro interagire è significativamente rilevante, costituente, che non è mai definitivo né sovrano, ma che invece noi ogni volta ricreiamo, rinnoviamo, ricominciamo; dall'altra, esiste una presenza della stessa realtà nella quale interagiamo che resiste a noi, che con le nostre gesta possiamo parzialmente riempire ma che è assai più estesa delle nostre possibilità e continuerà ad esistere anche dopo che moriremo.

Chiamo il primo versante *realtà soggettiva* e il secondo *realtà oggettiva*¹².

La realtà oggettiva. Come ogni realtà umana essa è una apertura al mondo, ma a differenza di altre essa tende a conformarsi con un carattere astringente, di quasi-chiusura. Il processo dell'oggettivazione nei rapporti umani è infatti una maniera per tentare di delimitare l'esteriorità, l'eccessiva apertura alla sfera pubblica e sottrarre le relazioni umane, che si creano in ogni gruppo o comunità, al pericolo dell'anomia. È sulla base di una costruzione oggettiva che sono possibili il meccanismo di *istituzionalizzazione* e la produzione di un ordine. Le istituzioni nel loro atto fondativo contengono tipizzazioni di consuetudini reciprocamente avvertite e sono quindi modelli costruiti per la condotta umana che poi li seguirà. Questo in una prima fase. A questi stadi elementari l'ordine istituzionale è universale, perché è la rappresentazione generale delle volontà socio-politiche, che hanno portato alla costituzione dello stesso. A questo livello esiste una armonia tra gli individui e l'istituzione che corrisponde ad un riuscito gioco dei ruoli: ogni individuo che parla ed agisce condivide in maniera spontanea la scissione tra l'appartenenza ai ruoli sociali, da una parte, e l'attaccamento alla propria personalità e il perseguimento della propria autorealizzazione, dall'altra. Sebbene istituzionalizzazione e autorealizzazione sono processi che non si identificano mai, a questo livello persiste una buona capacità degli individui di potersi dividere senza eccessivi pericoli di estraniamento.

Con il mutare delle condizioni che soddisfano storicamente i significati di una istituzione, la condivisione da sola non è più funzionale al gioco dei ruoli e per questo subentrano procedure per promuoverne l'attualità di significato, per "rendere presente". Questo secondo grado è ciò che viene inteso con il concetto di *legittimazione*. Quando l'ordine istituzionale deve essere trasmesso si presenta il problema della legittimità: questo dà avvio al processo di spiegazione e giustificazione della plausibilità delle istituzioni.

La legittimazione ha dunque in sé un elemento "normativo" (giustificare tramite l'uso di consuetudini l'osservanza e l'ubbidienza) e uno "cognitivo" (dice perché le cose stanno come stanno). Il ricorso a questi

¹² Per un approfondimento e una più estesa articolazione di ciò che definisce e distingue una realtà oggettiva da una realtà soggettiva rinvio al lavoro di P.L. BERGER - T. LUCKMANN (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

due aspetti permette che, in generale, nei processi di legittimazione siano sempre possibile vari livelli di spiegazione. Il motore della spiegazione è infatti la necessità di arrivare all'autonomia, a non avere, cioè, più bisogno di exteriorità.

Quando il ricorso diventa ripetuto e mette insieme in maniera forte l'aspetto normativo di una legittimazione con l'attivazione costante dell'elemento cognitivo, ciò conduce al terzo grado del processo di istituzionalizzazione, alla produzione di una *ideologia*. La natura dell'ideologia è questa: una legittimazione dell'istituzionalità che tende non ad allargare i campi semantici di condivisione, ma a rinchiudere il significato sociale in sfere limitate di accesso. Esse sono riprodotte non come contesti significativi dell'azione umana, ma come sistemi simbolici. Simbolico è ciò che sta al posto di qualcos'altro, qualcosa che si definisce in base a costruzioni diverse da quella della realtà oggettiva. La realtà oggettiva sta per sé, la realtà simbolica sta al posto di qualche altra cosa.

Di fronte alla realtà oggettiva c'è quella soggettiva. L'individuo non nasce membro di una società, ma nasce con una predisposizione. La relazione dialettica con la società è assicurata, fin dall'inizio della vita di ognuno, da processi mentali di interiorizzazione. Questa è la fase della socializzazione primaria. Il bambino conoscendo esperisce tramite una mediazione del mondo che gli viene offerto da mediatori (genitori, fratelli...). Egli assorbe il mondo dei grandi tramite la mediazione di chi gli sta vicino. Per questo i gradi di socializzazione dell'individuo dipendono dalla dimensione affettiva nella quale si è stati immersi. C'è qui una dialettica tra identificazione degli altri verso il soggetto e auto-identificazione. L'io è un'entità riflessa che riflette gli atteggiamenti degli altri nei suoi confronti. È in questa fase che nasce anche la nomenclatura, il dare un nome alle cose come prima interposizione tra gli impulsi del bambino e il mondo, una prima sensazione di mediazione con le cose che poi darà significato alle cose in base alla logica del *something we care about*¹³. Mediare il mondo significa fare un'esperienza sociale di interiorità. Tramite l'interiorità è possibile poter fare astrazione dei ruoli e delle persone vicino, consentendo al bambino di giungere ad una visione generale dell'altro. L'altro quindi diventa una situazione, un contesto, nel quale imparare a vivere con gli altri che ci ri-

¹³ H. FRANKFURT, *The Reasons of Love*, Princeton University Press Princeton 2004.

mandano un'immagine di noi stessi. L'interiorizzazione della situazione dell'alterità è alla base della distinzione tra realtà e identità.

Su questa distinzione nascono i processi di "socializzazione secondaria": differenziazione delle sfere morali, divisione del lavoro, formazione di sottomondi istituzionali (amici di classe, comitiva, colleghi di lavoro...). I ruoli diventano sempre più centrali producendo simbologie d'appartenenza, linguaggi gergali e tecnico-specifici, ritualizzazioni e cerimonie. L'apprendimento diventa sempre più legato a fattori intrinseci alla conoscenza. Qui nasce la *pragmatica*, con la quale finisce o si supera la struttura conoscitiva primaria. Non più l'identificazione totale del bambino con il mondo dei genitori, ma una pluralizzazione di riferimenti. Si diventa *a kind of person*, una associazione tra atti e nomi che crea un comportamento: i comportamenti e la loro definizione nominale non sono qualcosa di individuale, ma è ascrivibile a frazioni identitarie (I. Hacking¹⁴ ha parlato a questo proposito anche di *dynamic nominalism*). Uomo, gay, italiano, filosofo, capellone, ogni aspetto dell'identità intenzionalmente motivato dipende da cosa faccio e da come interagisco. Per essere ciò che sono devo agire. Agendo siamo impegnati a essere qualcosa, per questo l'azione non è mai completamente vitale, non è mai completamente istintiva. Una reazione può essere istintiva, un'azione no. Quando agiamo abbiamo aspettative che non stanno solamente dentro la nostra volontà, o sono dettate dai nostri desideri, ma in buona parte dipendono dall'assunzione del ruolo. Mentre nella socializzazione primaria si arriva a porre la distinzione tra realtà ed identità, nella socializzazione secondaria è importante arrivare a cogliere la distinzione tra identità e identificazione. Come dice K.A. Appiah esistono criteri di ascrizione di identità che si possono controllare e altri che superano il controllo¹⁵. Mostrare i segni della propria provenienza sociale, culturale, etnica in particolari contesti può non essere favorevole e si può tentare di ovviare a questo evitando di usare comportamenti performativi. Più difficile è riuscirci se a parlare della tua identità sono fattori non direttamente controllabili (colore della pelle, lineamenti somatici, conformazione fisica). Esiste quindi una costituzione della identità basata sulla percezione e una basata sul *far percepire* (identificazione). Spesso la giustizia basata *eccessivamente* sull'etica del ricono-

¹⁴ I. HACKING, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Harvard 2002.

¹⁵ K.A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2004.

scimento tende a sacrificare l'importante distinzione tra identità e identificazione come prezzo da pagare in nome di un guadagno di normatività. In questo senso succede che negli individui che chiedono riconoscimento, o solo crediamo sia da loro richiesto, non capiamo che una cosa è *essere qualcuno* (quel soggetto così ricco di riferimenti a varie conformazioni identitarie), una cosa è *essere trattato come qualcuno* (vivere in identità non sempre scelte e che spesso vengono imposte).

(V) *Riconoscimento come "emergenza"*.

In questo paragrafo vorrei provare ad affrontare la questione del passaggio da un livello oggettivo di giustizia sociale ad uno basato su rapporti umani e sociali connotati in maniera intersoggettiva. Per far questo mi servirò della nozione di *emergenza* del riconoscimento. Utilizzando la nozione di emergenza e facendo vedere quale è il suo apporto analitico e pragmatico, è mia intenzione cercare di ricollocare la figura umana del riconoscersi. Prima di tutto credo che vada tentato un suo recupero critico e non d'ufficio, tirandola fuori da quelle derive morali e politiche a cui, come abbiamo detto, si è esposta; in corrispondenza con questo tentativo, anzi proprio perché necessariamente implicato, occorre riconsiderare che alla base delle difficoltà normative di fondare moralmente ed eticamente una sovranità del riconoscimento, come ha notato I. Testa¹⁶, c'è la difficoltà gnoseologica (secondo l'adagio hegeliano che *Erkennen ist Anerkennen*) di passare da forme di riconoscimento naturale o di identificazione a forme relazionali che ammettano capacità intersoggettive nel campo pratico-morale, capacità quindi superiori ad una disposizione naturale e che consentono l'astrazione verso modelli di convivenza tra gli individui sempre più mediati in maniera comunicativa. Credo, perciò, che la nozione di riconoscimento come emergenza riesca ad esprimere la coalescenza dei differenti significati che stanno dietro al movimento del riconoscimento. Già solo ad una prima lettura vi sono due varianti fondamentali dell'emergenza che penso debbano essere tenute in conto nell'economia di quanto si sta dicendo. Emergenza può essere infatti da

¹⁶ I. TESTA, "Riconoscimento naturalizzato. Una soluzione scettica al dibattito sull'autocoscienza tra Henrich, Tugendhat e Habermas", in AA. VV. (a cura di P. Costa, M. Rosati, I. Testa), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scepsi*, Carocci, Firenze 2001, pp. 67-90.

subito definita distinguendo in : a) ciò che emergere, ciò che viene fuori e si mostra nel suo apparire; b) il connotato di una situazione particolarmente critica, difficile ("in caso di emergenza", "stato di emergenza") che impone alle autorità pubbliche di prendere particolari misure e alla coscienza civile di dare una risposta.

Per ragioni di spazio non mi dedicherò qui a considerare quali sono le implicazioni della prima variante della definizione. È abbastanza evidente che una nozione di riconoscimento come emergenza, in questo senso, rimandi ad una teoria della conoscenza fenomenologica complessa che tenga conto dell'apporto interdisciplinare di diversa provenienza (studi sulle percezioni, ruolo dell'appercezione, la memoria, gli stati intenzionali ecc.) e di quelli che sono i nessi tra identificazione primaria e il concetto di "sfondo" dal quale l'emergenza prende significato. Non sarà forse un caso, ma proprio il concetto di "sfondo" è presente sia nella epistemologia fenomenologica sia nelle teorie cognitive (penso ad esempio a come J. Searle lo usi per spiegare sulla base di che cosa si soddisfano le condizioni degli stati intenzionali¹⁷).

¹⁷ J. Searle così scrive «in generale gli stati intenzionali non occorrono in unità isolate. Per esempio, se credo che piova, non posso nutrire questa credenza isolata. Devo credere, per esempio, che la pioggia è formata da gocce d'acqua, che cadono dal cielo, che di solito si muovono verso il basso e non verso l'altro, che rendono umido il terreno, che provengono dalle nuvole nel cielo, e così via, più o meno indefinitamente. Ovviamente qualcuno potrebbe nutrire la credenza che stia piovendo non accompagnata da qualcuna delle altre, ma sembra, in generale, che la credenza che stia piovendo derivi la sua identità dalla posizione che occupa in una *rete* di credenze e altri stati intenzionali. [...] Se si seguono i vari fili della rete, si arriva a un certo punto ad un insieme di abilità, modi di entrare in contatto con il mondo, disposizioni, e in generale capacità, che globalmente io chiamo "sfondo". Per esempio, per concepire l'intenzione di andare a sciare devo assumere per acquisito di saper sciare, ma quest'abilità non è a sua volta un'intenzione, una credenza, o un desiderio aggiuntivo. Sostengo dunque la tesi controversa che, in generale, gli stati intenzionali, per essere efficaci, richiedono uno sfondo di capacità non intenzionali», tratto da J. SEARLE, *La mente* (2004), trad. it. a cura di M. Di. Francesco, Cortina Editore, Milano 2005, pp. 156-157. A tal proposito è interessante osservare che anche la neurologia, che per ragioni epistemologiche è stata sempre restia ad assegnare un posto alla coscienza nel processo di apprendimento se non per ridurla a rappresentazione mentale causata da correlati neuronali (*Neuronal Correlates of Consciousness*), ha iniziato a interessarsi all'"emergere" nei processi neurobiologici del costruito del vissuto, soprattutto il mio pensiero va qui sono agli apporti forniti dagli studi di F. Varela: in italiano è possibile leggere una sintesi del pensiero di Varela nell'articolo: F. VARELA, "Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica al "problema difficile", in *Pluriverso, Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, anno II, n. 3 Novembre 1997.

A fronte di ciò, intendo invece soffermarmi con maggior attenzione sulla seconda parte che distingue la definizione di emergenza, quella per intenderci che rimanda ad una teoria sociale degli atti intersoggettivi, cioè, emergenza come il connotato di una situazione particolarmente critica, difficile (“in caso di emergenza”, “stato di emergenza”) che impone alle autorità pubbliche di prendere particolari misure e alla coscienza civile di dare una risposta.

Vorrei cominciare a fare osservare che l'emergenza non risponde solamente ai criteri usati per definire una situazione di pericolo. Avvertire un pericolo non sempre corrisponde ad una situazione effettivamente pericolosa presente nella realtà. Molte volte la percezione del pericolo, per quanto intenzionale e motivata, può per esempio provenire dal passato o, in generale, essere mossa dall'interno a causa di timori o paure. In questi casi si ha una origine e uno sviluppo del pericolo completamente legati alla sfera psicologica. Esiste poi il caso in cui il pericolo possa essere indotto, creato strumentalmente per ragioni di convenienza, di controllo, di gestione, di ricerca del consenso. In questi casi la determinazione del pericolo, prima che nascere sulla scorta di esperienze dirette degli individui (presenti o passate) proviene alla realtà soggettiva dall'esterno e assume, perciò, significati sociologici. In una situazione di pericolo quindi è possibile individuare la provenienza verso la quale ci si espone, è possibile localizzarla ed è questa collocazione spazio-temporale (esterno/interno) che promuove ciò che chiamiamo minaccia e che induce a prendere provvedimenti determinati (fuga, affronto o anche comportamento indifferente). Diversamente invece in uno stato di emergenza riesce difficile localizzare la provenienza. Esso risponde ad una alterazione generalizzata dei rapporti esistenti in precedenza e non avendo un riferimento di provenienza collocabile, sulla base del quale rappresentare anche la propria posizione, esso tende a spiazzare e a destabilizzare. Non è una destabilizzazione che però chiama ad una risposta specifica. La mancanza di obiettivi induce a cercare piuttosto di porre riparo, di porre argini. Per questa ragione è possibile osservare come nei casi di emergenza si crea un clima naturale di solidarietà umana, che non si ferma davanti alle barriere identitarie, politiche, sociali o culturali.

Detto cosa definisco emergenza, vediamo ora che apporto pratico tale nozione può dare alla teoria. Il riconoscimento inteso come emergenza in prima istanza crea un *empasse* alla tendenza all'*autopoiesi* insita in tutti i modelli sociali di interazione. L'*emergere* del riconoscimento

non mina come, abbiamo visto, il bisogno di un ordine, ma limita la produzione che ogni sistema fa di un significato proprio di "stabilità", limita, cioè, la produzione di *autoreferenzialità*, che, come dice N. Luhmann, altro non è che «un'operazione di riferimento che risulta inclusa in ciò che designa»¹⁸. Con l'autoreferenzialità non si dice più che è stabile ciò che è capace di gestire l'ambiente e canalizzare le delusioni (nel caso del riconoscimento i casi di *Missachtung*), ma a essere stabile diventa ciò che è capace di "costruire" propri elementi e rispettive relazioni in modo da poter tollerare, senza subire modifiche, la loro eventuale sostituzione.

L'emergenza è quindi un carattere fondamentale della pragmatica dei rapporti umani che sottrae terreno alla riproduzione simbolica di elementi e relazioni che servono a giustificare la stabilità e la sovranità di un sistema sociale; l'emergenza è un rapporto soggetti agenti/mondo che perciò tende ad assumere rilevanza e significato prima del costituirsi di visioni dello stesso rapporto. L'emergere del riconoscimento determina, perciò, la fuoriuscita degli elementi dalla posizione che il sistema sociale vorrebbe che essi tenessero, la fuoriuscita dai ruoli a essi assegnati dalle consuetudini. Dato quindi che l'emergenza non è il modo di chiudersi del sistema, ma al contrario quello di aprirsi, diventa necessaria la *comunicazione*. Ma non una comunicazione intesa solo in maniera linguistica. Qui vorrei piuttosto far riferimento ad una comunicazione alla maniera di *risposta che si fa carico*, quale *rimedio* così come Arendt chiama le risposte dell'intese intersoggettive all'irreversibilità e all'imprevedibilità del processo avviato dall'azione. La pragmatica dell'emergenza del riconoscimento inteso in questo caso come risposta non scaturisce da un'altra facoltà superiore o aggiuntiva come quella di una lingua, di una competenza (per Habermas: la discussione; per Honneth: prestare riconoscimento), ma sta già nelle sue potenzialità. Arendt individua nel potere del *perdonare* e nella facoltà di *fare e mantenere promesse* i rimedi possibili alla fragilità dell'accordo umano. Questo volersi avvicinare sulla base di un profondo essere associati nell'esposizione, non deve però essere visto come qualcosa di chiuso in una cerchia di relazioni, come ad esempio le relazioni d'amore, ma allargato alla più vasta sfera degli affari umani. Qualcosa che, come dice la Arendt, si avvicina più alla *philia politike* di Aristotele,

¹⁸ N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), trad. it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, Il Mulino, Bologna 2001, p. 677.

Un senso di amicizia senza intimità senza vicinanza, è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e questo riguardo è indipendente dalle qualità che possiamo ammirare e dalle realizzazioni che possiamo stimare¹⁹.

A questo punto mi sembra che si possa affermare che il compimento di un riconoscimento possa riuscire in maniera pragmaticamente condivisa non tanto sulla scorta di una giustificazione cognitiva della capacità di riconoscersi (riconoscimento come scienza sociale), né tanto meno riproducendolo come modello ideale del fondamento etico della pluralità (riconoscimento come scienza politica). Molto di più esso ha una presa nei comportamenti e nelle interazioni quando lo *facciamo nascere* facendo emergere l'emergenza di strutture del "rimedio" di fronte alla comune esposizione. Non quindi di una emergenza naturale qui si parla. Questa nasce dal mondo. Ma di una emergenza direi civile e politica che non nasce ma va fatta nascere. Far nascere l'emergenza del riconoscimento vuol dire puntare all'uso di "rimedi" nel senso arendtiano (cultura del perdono, responsabilità civile del mantenere le promesse, ecc.) al fine se non di superare la base ontologico sociale da cui molti sistemi e modelli sociali partono, almeno di porre elementi di criticità per aprire rotture. Queste rotture permetterebbero alla pluralità di ritrovarsi di fronte ad un nuovo livello di prassi e, quindi, di fronte alla necessità pratica di dover trovare nuove argomentazioni, nuovi principi normativi, nuove funzionalità. Penso perciò che il riconoscimento come emergenza possa essere impiegato per comprendere perché è possibile parlare di un *autorifeimento* delle pratiche sociali e degli atti intersoggettivi, senza dover passare per quello che Luhmann chiama il *pregiudizio kantiano della pluralità*²⁰, vale a dire quel processo di sintesi che

¹⁹ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 179.

²⁰ «L'essere dato della comunità di valori (linguistici, politici, religiosi, culturali) nella quale ci si muove non è certamente un essere dato, in senso naturalistico, di qualcosa che ci sta di fronte. L'essere dato è qui un essere dato "come", un essere dato quindi che non è qualcosa, ma *vale* come qualcosa. Il valore di qualcosa non è quindi un indice assoluto che garantisce un universale uso dei presupposti che portano una comunità a scegliersi quei valori. Non è possibile quindi scindere i presupposti dell'universale dai gradi di interazione e socializzazione. In particolare N. Luhmann scrive "Kant era partito dal pregiudizio che la pluralità (sotto forma di dati sensitivi) fosse data e che l'unità dovesse essere costituita (sintetizzata). Solo la divaricazione dei due aspetti, quindi la problematizzazione della complessità, trasforma il soggetto in soggetto - e precisamente in soggetto del nesso tra pluralità ed unità, non solo in artefice della sintesi. Dato che rompe con il punto di partenza kantiano, la teoria sistemica

parte dall'essere dato dei valori comuni. Il punto quindi non è quello di arrivare a una forma sociale che abbia superato ogni limitazione possibile, come sembra intendere il modello di riconoscimento etico-giuridico, ma quello di giungere a forme di civiltà in grado di operare auto-limitazioni. Se queste limitazioni corrispondano poi ad un livello superiore di normatività o soddisfino criteri più complessi di ontologia sociale, questo è ciò che in una emergenza non si manifesta *concretamente* ma che spinge a costituire *significativamente*.

(VI) *Dall'emergenza alla giustizia sociale.*

Il riconoscimento come emergenza abbiamo visto costituisce la via attraverso la quale si possono spiegare le ragioni che stanno dentro le procedure di condivisione, anche a prescindere dalla presenza di significati comuni codificati. Ma l'interazione umana ha una fenomenologia molto più abbondante, che comprende forme di separazioni piuttosto che di condivisione, di alienazione, elusione, estraneamento. Ciononostante l'emergenza serve, a mio parere, a porre in maniera più ricca la questione del riconoscimento, offrendo lo schizzo di un principio normativo attento alle possibilità che si avrebbero, valorizzando i nessi che si danno tra dinamismo, procedure e conflittualità, vale a dire, un principio normativo che nel frattempo si liberi dal presupposto secondo cui l'evoluzione dei sistemi sociali, con o senza contraddizioni, conduca ad un esito predeterminato.

Come evidenziato da P. Markell²¹ non si può considerare il riconoscimento come la via di uscita ai problemi che il doppio processo di socializzazione e individuazione comporta. Il riconoscimento, piuttosto che essere la regola, il principio guida e la soluzione, ne è invece il problema di fondo.

Per ridefinire un concetto di libertà e, quindi, di conseguenza di giustizia che sia in grado di venire fuori sia dalla ontologia comunista dell'essere sociale dell'uomo come soggetto artefice e lavoratore del

non ha bisogno di ricorrere al concetto di soggetto e lo sostituisce con il concetto di sistema autoreferenziale. Può allora formulare che ogni unità impiegata entro tale sistema (che si tratti dell'unità di un elemento, dell'unità di un processo o dell'unità di un sistema), è necessariamente costituita da questo sistema stesso e non può essere desunta dal suo ambiente», N. LUHMANN, *op. cit.* p. 99.

²¹ P. MARKELL, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003.

proprio destino, sia dall'astrattismo liberale del soggetto puntiforme, occorre una ridefinizione della libertà anche verso l'interno delle pratiche che portano al contatto con le cose del mondo e con gli altri²². Da questo punto di vista il riconoscimento quindi potrebbe essere una costituente importante per allargare le concezioni della libertà, ma un riconoscimento che non perda il suo carattere di relazione aperta e non definita e che anzi guardi alla costituzione di sfere e cornici sociali di interazione come a costruzioni determinate da attraversare, piuttosto che, invece, fermarvisi troppo a lungo nei pressi con l'intento di spiegarle o sussumerle alla forza interpretativa del paradigma. Un riconoscimento quindi critico e scettico di se stesso e non eccessivo, ma svuotato, che guardi a se stesso non come la negazione delle patologie sociali ma che individui nelle patologie fenomeni dall'eziologia complessa, da cui nemmeno le politiche del riconoscimento si possono sottrarre. Non ogni situazione di ingiustizia sociale segue una dialettica topica di trasformazione. Non ogni relazione servo-padrone conduce il padrone a diventare servo del servo e il servo padrone del padrone. L'esito non può essere predeterminato e come abbiamo visto nel caso dell'emergenza il riconoscimento viene a costituirsi per gradi, per intersezioni. Quindi non può esserci *un* principio di giustizia, né tanto meno questo può essere *il* riconoscimento.

²² A tal proposito si veda l'interessante contributo offerto da R. Finelli alla discussione sui limiti delle etiche di riconoscimento con la sua raccolta di saggi: R. FINELLI, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa, Lecce 2006, in particolare il saggio conclusivo del libro.