

## LUSINGHE DIALOGICHE E ANARCHIA DELLA PROSSIMITÀ. SPUNTI CRITICI SU ETICA, POLITICA E AGIRE COMUNICATIVO A PARTIRE DA HONNETH.

DOI: 10.7413/18281567074

**di Fiammetta Ricci**

Università degli Studi di Teramo

**Dialogic flatteries and anarchy of proximity.**

**Critical Insights about Ethics, Politics and Communicative Acting from Honneth.**

### *Abstract*

Honneth, in his *Criticism of Power*, wants to present the idea of a confrontation model of society based just on a theoretical-communicative level; a conflict that dates back to the moral claims of individuals as social actors fighting for recognition of their identities. This recognition comes through the choice of dialogue as a conflict mediation, but today the risk appears to be that this choice ends up being a rhetorical and stereotyped exercise of communicative practice, where Politics answers using force or showing an empty tolerance that does not assume any responsibility towards the anarchy of proximity.

**Keywords:** Ethics, Dialogue, Proximity, Politics, Otherness.

L'eticità della comunicazione, secondo J. Habermas, come eguale diritto di tutti i partecipanti del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile ad ottenere validità all'argomentazione, e come impegno degli interlocutori a realizzare un rapporto cooperante e non strategico, dovrebbe essere realizzata da soggetti che, agendo in un modo comunicativo, si intendono nell'orizzonte di quello

che l'autore chiama un "mondo vitale"<sup>1</sup>. Ciò significa, come riassume A. Honneth, che ogni atto d'intesa linguistica si colloca in un quadro di definizioni situazionali, cioè in quell'orizzonte ("mondo vitale") in cui si condividono ipotesi di fondo e in cui si immagazzina il lavoro svolto dalle generazioni precedenti<sup>2</sup>. L'agire comunicativo habermasiano assume, così, il livello di una teoria critica della società, secondo la quale questa si riproduce in virtù del fatto che i loro membri proseguono l'attività interpretativa delle generazioni precedenti, tramandando intersoggettivamente gli orientamenti valoriali e le definizioni situazionali, e memorizzandoli a livello di mondo vitale: "questo processo di riproduzione simbolica di una società si muove all'interno delle tre dimensioni della tradizione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione individuale"<sup>3</sup>.

Ma nel flusso incessante dei mutamenti odierni, tali dimensioni risultano in costante trasformazione. I concetti di tradizione, integrazione e socializzazione, intesi come forme sociali, subiscono continue modificazioni e pressioni da *agenti* di portata globale che ne ridisegnano confini, attori, e la stessa percezione dello spazio-tempo tra passato e presente<sup>4</sup>.

Da qui, anche i "legami interumani, un tempo intrecciati a formare una rete di sicurezza che meritava un investimento ampio e continuo di tempo e di sforzi, a cui valeva la pena sacrificare gli interessi individuali immediati (o ciò che poteva essere considerato nell'interesse dell'individuo), diventano sempre più fragili e sono accettati come temporanei"<sup>5</sup>.

In questa temperie, tra l'applicazione della forza per conseguire una conformità di valori (che spesso va sotto il nome di *universalizzazione* della morale) da parte di coloro che dispongono della forza per tale scopo, e l'appello, da parte di altri, ad una "vuota tolleranza che, non impegnando nulla, non cambia nulla", cresce la percezione di una condizione di incertezza, individuale e collettiva, e di opacità delle dinamiche intersoggettive. E ciò impone di riflettere attentamente sulla

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G. E. Rusconi, tr. it. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna, 1997, p. 419

<sup>2</sup> A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, tr. it. a cura di M. T. Sciacca, Ed. Dedalo, Bari, 2002, p. 371.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 372.

<sup>4</sup> Il *senso del cambiamento*, sul quale da sempre la filosofia si interroga in quanto elemento costitutivo del flusso vitale degli eventi, sembra oggi rovesciarsi nel *cambiamento come senso*, cioè come processo fine a se stesso, ineluttabile e scarsamente controllabile.

<sup>5</sup> Cfr. Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. VII.

effettiva praticabilità di una intesa comunicativa come “interazione mediata simbolicamente” e sull’intesa linguistica come paradigma portante della società.

A tal proposito, Honneth, in *Critica del potere*, intende presentare l’idea di un modello di conflitto della società fondata proprio a livello teorico-comunicativo; un conflitto che risale alle istanze morali degli individui come attori sociali in lotta per il riconoscimento delle loro identità<sup>6</sup>.

Se consideriamo il tentativo habermasiano di fondare l’etica nella forma di una logica dell’argomentazione morale, esso avanza pretese di validità a partire dal mondo della vita, cioè a partire da quel livello vitale dove nascono i dilemmi morali ed in cui si rivela una dipendenza reciproca tra linguaggio e mondo sociale<sup>7</sup>. Ma tali pretese incrociano e interpellano il senso stesso della normatività e della universalizzabilità dei principi dell’agire morale.

Su questo punto, la tesi sostenuta da alcuni studiosi di una *non universalizzabilità* della morale, intende aprire una riflessione critica su quelle tendenze postmoderne, troppo spesso mascherate da lotta al relativismo morale, che in realtà tendono alla rimozione delle differenti aspettative morali, non riuscendo a mettere davvero “in dialogo” le differenze senza ricorrere a forme, più o meno criptiche, di polarizzazione o assimilazione dei diversi agli uguali, dei più deboli ai più forti<sup>8</sup>.

In questa vischiosità, la relazione tra *io* morale e *noi* etico si fa anch’essa sfuggente e ambigua se non si ha chiara la distinzione tra il piano dell’essere *con gli altri* da quello dell’essere *per gli altri*: nel primo, infatti, la relazione tra *io* morali può definirsi simmetrica; ma nel secondo caso, essa si presenta costitutivamente asimmetrica e chiama in causa un movimento coesistenziale di riequilibrio dell’asimmetria e di responsabilità dialogica. Come suggerisce tutta la densa produzione filosofica di E. Lévinas, il *noi* etico non è la semplice somma di *io* morali, ma, allo stesso tempo, la vocazione individuale alla corresponsabilità viene prima di ogni *noi* etico.

Secondo Habermas, spetta alla filosofia morale indicare “quale tipo di ragioni e di interpretazioni possono garantire al gioco linguistico della morale, anche a prescindere dalla copertura religiosa,

---

<sup>6</sup> Cfr. A. Honneth, op. cit., p. 32.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma- Bari, 1993, pp. 68-69.

<sup>8</sup> E’ quanto Zygmunt Bauman definisce *i limiti morali dell’universalità etica*. Cfr. Z. Bauman, *Le sfide dell’etica*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 53- 54. Ma, bisogna chiedersi con Habermas se e come si sia modificata la ragion d’essere del dovere, e se quindi “sia ancora possibile fondare in generale la forza peculiarmente vincolante di norme e valori sulla base della libertà soggettiva e della ragion pratica di un uomo che è rimasto orfano di Dio” (J. Habermas, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, tr. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 20)

una forza sufficiente di convincimento”<sup>9</sup>. Tuttavia, nella morale intesa come *gioco linguistico* si sfoca la centralità del soggetto dell’agire morale e la sua costituzione d’identità e di dignità irriducibili.

Solo a partire dalla inviolabilità di ogni singolo dovrebbe potersi giustificare la domanda e la risposta di giustizia, e la pensabilità stessa di una domanda etica di società giusta e, popperianamente, “aperta”. In questa prospettiva, come osserva Giuseppe Limone, anche la “vulgata della inclusione degli esclusi” andrebbe rovesciata: più che includere qualcuno in un contesto (sociale, valoriale, politico) già dato, bisognerebbe pensare e progettare tale contesto *ab initio*, nella sua essenza antropologica, ontologica e assiologica e teleologica, a partire “dall’inviolabilità degli ultimi”<sup>10</sup>.

Se consideriamo l’idea di una normatività delle azioni morali che, secondo l’etica normativa, consiste propriamente in un insieme di principi da cui dipendono le vere e proprie regole del comportamento morale, ciò implica accettare l’idea che il comportamento morale possa discendere e dipendere da principi generali<sup>11</sup>. Questione sulla quale si aprono, però, posizioni discordanti.

Tuttavia, se accettiamo che l’idea di normatività sia stata pensata per dare uno statuto razionale all’esperienza morale, e se, quindi, l’esperienza morale *viene prima* dell’idea di normatività, la ragione pratica verrebbe a costituirsi attraverso la riflessione su ciò che è sperimentato nell’azione, e il concetto di normatività rinvierebbe a quella condizione che sottomette l’azione ad una misura per via della quale si decide la qualità dell’atto<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi Editoriale, Milano, 2014, pp. 95-96. Qui si innesta la fecondità della catastrofe e la sua diffrazione in livelli di comprensione e interpretazione del mondo dei valori e delle appartenenze rimosse, divelte e rovesciate per poter essere di nuovo ricostruite nel continuo incessante e precario tessuto interumano delle vite e delle identità (cfr. *ivi*, pp. 97-102). Cfr. anche A. Honneth, *Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano, 2002. In quest’opera l’autore distingue tre forme di riconoscimento: uno affettivo, uno cognitivo-formale proprio del diritto, e uno “emotivamente rischiarato entro lo Stato” in cui il soggetto viene riconosciuto come universale concreto.

<sup>11</sup> Per un’analisi più completa su questo punto, cfr. S. Maffettone, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, il Saggiatore, Milano, 2001, pp. 29-31 e passim.

<sup>12</sup> Cfr. J. Ladrière, *L’etica nell’universo della razionalità*, tr. it. di M. Minelli, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 65.

Ma sebbene ogni azione sia necessariamente esistenziale, cioè “una avventura nel processo per e attraverso il quale l’esistenza si mette in gioco e decide la qualità del proprio essere”<sup>13</sup>, è altresì vero che agire significa sempre, in qualche modo, esercitare un potere su un altro agente. E ciò implica anche tener conto della distanza che corre tra i principi di un’azione e l’azione stessa, cioè tra l’orizzonte di portata generale meta-empirica dei principi e la contestualità concreta e singolare dell’agire.

Negli spazi non mediati di questa distanza si instaura la possibilità (o la inevitabilità) del conflitto; che, a sua volta, sottende quella asimmetria relazionale che può innestare processi di esclusione, emarginazione, discriminazione, o altre forme di misconoscimento dell’altro, che possiamo ricondurre ad azioni di *violenza* se riconduciamo a questo termine ogni forma di violazione dei diritti, delle libertà e della dignità umana.

Sarebbe qui interessante scavare più a fondo nei significati e nella fenomenologia della violenza, distinguendo questo concetto da quello di forza. Ma mi limito a riportare solo qualche osservazione di Sergio Cotta che analizzando, attraverso una interpretazione filosofica, tre modi fondamentali di percepire la violenza, individua, come prima forma, la percezione della sua diffusione spaziale e della sua onnipresenza; come seconda, la percezione della concentrazione della violenza nel tempo, cioè la percezione della violenza che il tempo accelerato esercita sulla coscienza, sconvolgendone i ritmi interiori della durata; e, come terzo aspetto, l’estensione del campo della violenza, cioè la sua percepita diffusione e penetrazione anche in campi come quello delle istituzioni, del sapere, ed anche del linguaggio e della comunicazione<sup>14</sup>.

E forse non basta creare le condizioni di parità, uguaglianza e simmetria tra gli interlocutori, come volevano Apel e Habermas, per sottrarre la lingua all’eccesso di violenza, perché sono proprio tali condizioni ad esporre l’esistenza umana al sapere ideologico e alle lusinghe del potere della parola nella “comunità ideale di comunicazione illimitata”.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> S. Cotta, *Perché la violenza. Una interpretazione filosofica*, Japadre Editore, L’Aquila, 1978, pp. 16-18. Nonostante lo studio di Sergio Cotta risalga al 1978, le sue argomentazioni mantengono una immutata attualità quando l’autore individua tra i fattori principali che caratterizzano la realtà sociale delle aree urbane: l’isolamento, la separazione e la artificialità. La relazione violenta, così percepita e vissuta, non si limita a violare il binomio circolare io-tu, ma investe, per irradiazione concentrica, quel *noi* nel quale ognuno si riconosce come gruppo, società, popolo, umanità.

In realtà, c'è sempre in ogni comunicazione *qualcosa* di inespresso perché incomprimibile nel “gioco linguistico” del comunicare, sebbene questo *qualcosa* sia essenziale. C'è sempre un resto della parola nella parola, che si dilata su tutto quanto essa non contiene ma a cui rinvia. Tale indicibilità non si contrappone al linguaggio, ma è ciò che lo costituisce in se stesso e che, in un certo senso, lo precede e lo spalanca verso una continua possibilità del dirsi.

Pertanto, quella dimensione intersoggettiva di parola che chiamiamo *dialogo*, oggi invocata in più campi della vita sociale e politica (dialogo interreligioso, dialogo interculturale, dialogo sociale, ecc.) come formula risolutiva delle opposizioni, dei dogmatismi, delle chiusure ideologiche, può trasformarsi in *luogo* di negazione o di mistificazione. Se, infatti, la pratica dialogica, pur realizzando una intesa, smarrisce il valore e il rispetto della *distanza* tra soggetti, come irriducibilità di ciascuno a dissolversi nelle ragioni della maggioranza o di chi detiene la forza, in tal caso la tessitura dialogica di parola e ascolto si dissolverebbe nel (falso) mito della panacea comunicativa che raggiunge e attira tutti nella sua “rete”.

Ma la relazione dialogica autentica non è un momento di emotiva fusione interpersonale o di connessione sensoriale; presuppone, invece, di accettare che l'altro resti, in fondo, inattuabile, custodito da un silenzio che rende possibile la sua nascita continua *nella* parola.

Il linguaggio infatti, “contrariamente a ciò che sostengono tutte le etiche della comunicazione, proprio quando non comunica nulla a nessuno rivela qualcosa a tutti. Altresì esso non trasmette qualcosa da un soggetto ad un altro, ma immette l'alterità nella soggettività”<sup>15</sup>. E il “dialogo che noi siamo” si presenta come intrascendibile per la tensione e l'impegno ad una verità comune, essendo un “processo di comprensione” e non solo di interlocuzione estrinseca<sup>16</sup>.

Pertanto, un altro punto di criticità risiede in quella che oggi si presenta come una predisposizione dovuta, quasi un imperativo del *dover* dialogare, nell'illusione che *incontrarsi dialogicamente* sia un semplice atto volontaristico o una opzione che mette tutti d'accordo nel trovare ricette di ecumenismo e di pluralismo.

---

<sup>15</sup> R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 178.

<sup>16</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, 2 voll., 1 vol. a cura di G. Vattimo; 2 vol., a cura di G. Dottori, Bompiani, Milano, 2001, p. 443. Il venire alla luce della verità e il dispiegarsi del *logos* stesso è qualcosa che non appartiene a nessuno degli interlocutori, ma che consente di “guardare insieme all'unità di una certa prospettiva, cioè è l'arte di costruire i concetti elaborando insieme ciò che gli interlocutori pensano della cosa in questione” (*ivi*, p. 425).

In realtà la questione è molto più complessa; e il mostrarsi dell'altro nel movimento relazionale della parola implica uno spalancamento trasgressivo, e dunque anche destabilizzante, rispetto all'asse dell'io. Uno slittamento di fronte al quale si dovrebbe assumere la rotazione etica di una *disposizione* dia-logica e di una *permeazione* relazionale, non certo passiva ma dinamica e ragionevole, all'alternatività dell'altro<sup>17</sup>.

Come afferma E. Lévinas, vi è una dialogica costitutiva nella parola come atto di costituzione della prossimità; ma il filosofo aggiunge anche che nel rapporto di prossimità si è continuamente esposti, quasi come in una compromissione non dovuta alla mia libertà, poiché in gioco è la responsabilità del riconoscimento, quella che Lévinas chiama "l'anarchia della prossimità"<sup>18</sup>, in cui la vulnerabilità dell'altro rende fragile e vulnerabile il soggetto stesso, giacché lo chiama all'ascolto del senza volto e del senza voce. Nella relazione politica l'altro come cittadino è quel *ciascuno* che non vedo e non incontro, ma che è il soggetto destinatario del mio dovere di giustizia.

Se, dunque, è pur vero che l'altro mostra all'io l'altra faccia del mondo<sup>19</sup>, questo *mostrare* ci riporta dentro quella dialettica degli opposti che esige una *mediazione* per non risolversi in conflitto. In questa prospettiva lo sforzo etico dovrebbe consistere essenzialmente nella regolazione delle mediazioni. E "la mediazione più significativa, più decisiva e ricca di potenzialità e di pericoli è, per ogni libertà, quella delle altre libertà"<sup>20</sup>.

Lo sforzo della politica dovrebbe inserirsi in questa dialettica fungendo da mediazione tra società in quanto natura e società in quanto reciprocità degli spiriti. Senza pensare di poter eliminare il conflitto, ma dandogli possibilità di espressione regolata da norme.

Secondo Habermas all'interno della comunicazione politica vi sono delle norme che regolano l'agire comunicativo (le norme giuridiche), e la riflessione su di esse ci dovrebbe portare a

---

<sup>17</sup> La relazione intersoggettiva è una condizione di apertura e di fluidità delle esistenze quando nasce e si alimenta attraverso un paziente e coraggioso lavoro comune, attraverso un impegno liberamente scelto nell'avvicinamento rispettoso all'altro, e nella disponibilità a lasciarsi accogliere da un altro che si percepisce, non di rado, come pericolo per la sicurezza dei *territori dell'io*.

<sup>18</sup> A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 34-35. Come ben osserva Ponzio, il tema della prossimità pervade le opere di Lévinas, ma l'autore, partendo dallo scritto di Lévinas, *La substitution*, in "Revue philosophique de Louvain", tomo 66, 1968, pp.487-508, poi confluito in *Altrimenti che essere*, raccoglie le suggestioni della rilettura di *La substitution. Langage et Proximité* in *En decouvrant l'existence*, e di *Totalité et Infini* (cfr. A. Ponzio, cit., nota n. 11 e nota 13, p. 14; e *ivi*, p. 30).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>20</sup> Cfr. J. Ladrière, op. cit, p. 157.

comprendere se l'idea di bene che le norme stesse esprimono è di tipo formale, cioè suscettibile ad essere mostrata e riconosciuta da tutti solo all'interno, però, del sistema giuridico di cui fanno parte; oppure è di tipo relazionale o sostanziale, cioè il prodotto di un accordo di giudizio che quindi compendia al suo interno anche il libero dissenso. E, sottesa al mondo delle norme, vi è una comunità di comunicazione che, attraverso la capacità discorsiva, può motivare razionalmente o meno le norme sulla base della generalizzabilità degli interessi e dei bisogni di tutta la comunità. Solo attraverso la reciproca offerta delle motivazioni razionali da parte di ciascun membro della comunità si realizza un agire comunicativo, libero dalle strutture di dominio e dalle ragioni strumentali, e aperto alla verità consensuale<sup>21</sup>.

Pertanto, parafrasando P. Ricoeur, dovremmo chiederci come il tragitto politico della libertà possa essere un tragitto ragionevole, dal momento che la pretesa di universalità della forma dialogica, seppure ideale e non condizionata, come unica forma possibile di comprensione, rischia di instaurare una distorsione nella stessa idea di dialogo democratico<sup>22</sup>.

Non so se abbia ragione Bauman quando scrive che, se preso seriamente, “il postulato dell'universalità non solo indebolisce le prerogative morali delle comunità ora trasformate in unità amministrative dello stato-nazione omogeneo, ma rende pressoché insostenibile il tentativo dello stato di porsi come suprema autorità morale”<sup>23</sup>. Di certo questa è una delle “fragili costruzioni su un terreno culturalmente minato” di cui parla Ricoeur quando si riferisce alle nostre “società ultrapluraliste che soffrono di una debolezza di convinzione etica, proprio nel momento in cui la

---

<sup>21</sup> Ma, viene qui da chiedersi quale carattere abbia la verità in un discorso. Può essere considerata oggettiva o scientifica al pari degli oggetti delle scienze della natura? Oppure, essendo espressa linguisticamente, può essere spiegata solo in termini socio-culturali, cioè soltanto conoscendo le regole dei segni e il sistema delle determinazioni linguistiche variabili di società in società? E se la verità può essere espressa solo linguisticamente, come può l'interpretazione della verità non soggiacere al linguaggio e quindi anche ad una eventuale ideologia contenuta in esso, o dominante attraverso di esso? Vero è che la verità, come scrive Giuseppe Limone, si regge su un paradosso: “E' ciò che, anche se nessuno lo credesse, continuerebbe a sussistere”, nel senso che la “verità non è qualcosa su cui posso semplicemente parlare, perché precede il mio stesso parlare, dando a questo stesso parlare il fondamento perché possa significare qualcosa”; dunque, paradossalmente, si tratta di parlare di qualcosa che precede il mio stesso dire. Cfr. G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, op. cit., p. 76.

<sup>22</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989, p. 384. E secondo il filosofo francese tale tragitto coincide con il passaggio di consapevolezza dell'uomo da individuo a cittadino.

<sup>23</sup> Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, op. cit., p. 46.

politica invoca la morale” e lo “Stato soffre, nel consenso che lo fonda, del carattere astratto dei suoi valori mutilati delle loro radici”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> P. Ricoeur, Dal testo all’azione, cit., p. 391.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.