

LA PRATICA DI SOGGETTIVAZIONE E IL RICONOSCIMENTO NELLA LINEA TEORICA DEL PENSIERO SOCIALE TEDESCO CONTEMPORANEO.

di Francesco Giacomantonio

Introduzione

Fortemente intrecciata o comunque relazionata alle dimensioni dell'identità e della differenza, la questione del riconoscimento caratterizza in modo tutt'altro che marginale le pratiche di vita di una società. E tale questione assume una particolare rilevanza soprattutto nell'ambito della società tardo moderna, che, in seguito alla debordante estensione delle forme di comunicazione, di spostamento, di informazione, pone continuamente gli uomini in contatto. Non sorprende, dunque, che il riconoscimento sia conseguentemente divenuto fonte di cospicuo dibattito, sia da un punto di vista teorico-filosofico nell'ambito delle scienze sociali, sia da un punto di vista pratico e politico in riferimento all'organizzazione dell'Unione Europea.

In effetti, la crucialità del riconoscimento, per quanto ad alcuni possa sembrare solo l'effetto della sofferenza di animi troppo sensibili nel loro relazionarsi a qualsiasi forma di alterità, invade, invece, in modo molto concreto, molti contesti sociali. Lo studioso che porta avanti le proprie ricerche ha bisogno che la comunità scientifica riconosca la validità se non dei risultati, almeno dei temi, delle ipotesi, delle idee, delle teorie che egli propone; il lavoratore avverte sempre l'esigenza che il suo superiore si accorga della sua fatica e del suo impegno; nelle dimensioni gruppali, amicali, sia tra adulti che tra adolescenti, ciascuno generalmente tiene che le proprie caratteristiche – simpatia, lealtà, fascino, intraprendenza o introversione, ecc.- siano ben comprese da chi ci circonda; l'innamorato soffre quando non è corrisposto, non solo perché ciò lo priva dell'oggetto del suo amore, ma anche perché pensa che la persona cui rivolge il proprio affetto, non capisca, non veda fino in fondo l'autenticità e la profondità del suo sentimento; lo straniero che si reca a vivere o a lavorare in un altro paese (e in quest'epoca di movimenti migratori questa è una condizione non meno rara degli altri esempi presenti in qualsiasi società da sempre), avverte un senso di estraniamento ogni volta che si associano caratteristiche sbagliate alla sua origine; le questioni di acquisizione e determinazione della cittadinanza pongono evidentemente in

discussione le forme di riconoscimento culturale e politico. Si potrebbe, naturalmente, proseguire molto facilmente a immaginare esempi simili, se ciascuno di noi provasse a riflettere sul proprio passato. In fondo, il peso del riconoscimento può essere molto evidente se si pensa a quanto facilmente un individuo o gruppo possa scivolare dal desiderio di sentirsi *esclusivo* al timore di essere *escluso*. La questione del riconoscimento sembra davvero oscillare, quasi galleggiando in una dimensione di tragedia shakespeariana¹, tra logiche di affetto e logiche di potere.

Ora, esiste un particolare percorso di sociologia teorica o teoria sociale che del riconoscimento ha fatto un cardine centrale e che può essere, quindi, assai interessante ricostruire, chiarire, delineare. E' il percorso del pensiero politico-sociale tedesco contemporaneo. Più precisamente ci riferiamo a quella linea interpretativa e teorica, non necessariamente continua e senza sbalzi, che parte dalle pagine della fenomenologia dello spirito di Hegel, attraversa la prima generazione della Scuola di Francoforte, trova una ulteriore formulazione nell'evoluzione del pensiero di Habermas e arriva sino alle teorie di Honneth.

Il riconoscimento come categoria moderna: Hegel e la fenomenologia dello spirito

Nel pensiero politico di Hegel si rintracciano molti elementi che permettono ai ricercatori di tracciare le caratteristiche di una modernità ormai piena: si pensi alla dimensione della dialettica, che consente al filosofo tedesco di affrontare la realtà di un'epoca che andava rapidamente perdendo il senso di ciclicità e prevedibilità, proprie dei secoli precedenti del medioevo e della primissima modernità; o si pensi alla sua visione dello Stato e delle logiche rivoluzionarie; o, ancora, alle sue interpretazioni del senso della storia, dello spirito, della coscienza e dell'autocoscienza. Tutti questi contesti non fanno che articolare la conoscenza della modernità, la portano cioè fuori da quel canone di linearità e progresso assoluto che in origine la caratterizzava, facendone invece emergere l'*ambiguità*. Il mondo moderno trova la sua connotazione più originale proprio nel valore del Sé, dell'interiorità della soggettività che deve essere il luogo ultimo del riconoscimento di ogni realtà e verità: il valore di questo Sé, che

¹ Per seguire la fascinosa suggestione delle tragedie shakespeariane in chiave di politologia o di filosofia politica, si veda l'originale analisi di Krippendorff, E., *Shakespeare politico. Drammi storici, drammi romani, tragedie*, Fazi Editore, Roma, 2005.

Hegel considera il patrimonio imperituro di tutta la cultura soggettivistica moderna, non può essere in alcun modo rifiutato².

La *Fenomenologia dello Spirito* assegna al riconoscimento la funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza. All'origine della loro relazione, gli uomini, secondo la fenomenologia dello Spirito, si trovano in una condizione di immediatezza per cui "gli individui sono l'un per l'altro a guisa di oggetti qualunque; sono formazioni indipendenti[...]; ossia son coscienze le quali non si sono ancora presentate come puro esser per sé, vale a dire come autocoscienze"³. Il riconoscere, il riconoscimento, si verifica solo quando un soggetto compie la pura astrazione dell'esser per sé, mediante l'operare proprio, e, di nuovo, mediante l'operare dell'altro⁴. Nell'ottica inaugurata dalla fenomenologia hegeliana l'auto-relazione e il riconoscimento sono mediati l'uno attraverso l'altro⁵. Se, quindi, per l'autocomprensione e l'autocoscienza abbiamo bisogno del riconoscimento degli altri come persone, l'impostazione hegeliana conduce a ritenere che le considerazioni morali e quelle epistemologiche sono reciprocamente intrecciate. Tra l'altro, infatti, è lecito pensare che l'autoriflessione fenomenologica dello spirito sostituisce il compito della teoria della conoscenza⁶. Hegel intuisce che nel mondo moderno l'emancipazione deve necessariamente mutarsi in illibertà, perché la forza liberatrice della riflessione realizza l'unificazione ancora soltanto tramite la violenza di una soggettività soggiogante. Il mondo moderno soffre di false identità perché pone, di volta in volta, come assoluto un condizionato⁷. Hegel intravede per primo il nesso tra la dimensione della modernità e il problema del riconoscimento dei soggetti. La sua teoria non è la prima a occuparsi della modernità ma è la prima a porre la modernità come questione; ed è la prima teoria che porta a rendersi conto di come la modernità sia la prima fase storica in cui il riconoscimento può fallire.

² Si veda Finelli, R., La riflessione sullo Stato fino al Sistema dell'eticità, in Id., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma, 1996, specialmente p. 202.

³ Crf. Hegel, G. F., Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù, in Id., *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1996, p. 118.

⁴ Si veda Hegel, G. F., cit., pp. 118-119.

⁵ Si veda Laitinen, A., Riconoscimento reciproco e precondizioni di vita buona, in "Postfilosofie", anno 1, n. 2, Cacucci Editore, Bari, 2006, specialmente pp. 80-81.

⁶ Si veda Habermas, J., La crisi della critica della conoscenza, in Id., *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma- Bari, 1990, specialmente pp. 9-26.

Il riconoscimento nei primi francofortesi

Le formulazioni hegeliane sul riconoscimento e sulla soggettività e sul nesso di queste dimensioni nella modernità, trovano in qualche modo nuove forme di riflessione in un momento cardine del pensiero socio-politico tedesco del XX secolo, ossia in alcune considerazioni degli studiosi della Scuola di Francoforte. I sociologi -filosofi di questa scuola, in varia misura, sono accomunati dall'idea che la società contemporanea operi un movimento di *soggettivazione*, tramite cui l'individuo è alla mercè dei poteri sociali e non esiste autentico riconoscimento del soggetto. Anzi, la società contemporanea non fa che ostacolare il riconoscimento, omologando e rendendo indistinguibili e quindi appunto *irricognoscibili* gli individui tra loro.

E' noto che i Francofortesi hanno sviluppato le loro analisi servendosi particolarmente delle dottrine marxiane e freudiane opportunamente integrate tra loro; è tuttavia presente nella loro prospettiva anche una particolare ricezione delle posizioni hegeliane. Marcuse, in particolare, aveva dedicato al pensiero di Hegel, soprattutto nel suo rapporto con l'evoluzione della teoria sociale, uno studio approfondito e importante⁸, che può essere di grande utilità per comprendere come il problema del riconoscimento e della soggettività posto originariamente da Hegel si sia riarticolato negli esponenti della Scuola di Francoforte. Marcuse, come anche Adorno, coglie nel pensiero hegeliano l'elemento di denuncia e smascheramento della totalità del dominio insito nella modernità e nel capitalismo. Ma mentre Marcuse vede in Hegel la filosofia della negazione che ha un'autonoma potenza critica, Adorno non vi coglie l'elemento di eccesso critico che vi vuole vedere Marcuse⁹. Horkheimer, capostipite della Scuola, condanna¹⁰ il movimento di soggettivazione dei tempi moderni nel momento in cui solo il riconoscimento del potere, come principio di tutti i rapporti, appaga il soggetto. Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è rifornito da esso meglio di quanto

⁷ Si veda Habermas, J., Il concetto hegeliano di modernità, in Id. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma- Bari, 1985, specialmente p. 34.

⁸ Si veda Marcuse, H., *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna, 1997.

⁹ Riguardo tali considerazioni si vedano Galli, C., Introduzione in Marcuse, H., *Ragione e rivoluzione*, cit, pp. 7-34 e anche Galli, C., Introduzione in Horkheimer, M.- Adorno, T. W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 (ultima edizione 1997).

¹⁰ Si veda Horkheimer, M.- Adorno, T. W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 (ultima edizione 1997).

non sia mai stato¹¹. E' indicativo, in tal senso, ricordare come Adorno, analizzando il concetto di società, riprenda sia le categorie hegeliane sia il problema della soggettivazione e sottolinei¹² come il processo di socializzazione non si compia, a suo avviso, al di là dei conflitti e degli antagonismi o malgrado essi, bensì proprio attraverso quegli antagonismi. Ma quanto più la società moderna capitalista integra le forme della coscienza, tanto più ciò diventa difficile. Adorno, infatti, vede¹³ il corso della storia europea come un processo di razionalizzazione in cui, dietro l'apparenza di un'emancipazione morale, vengono gradualmente perfezionati solo gli strumenti del dominio. Per lui, all'integrazione sociale del tardo capitalismo, non partecipano i gruppi sociali, le convinzioni normative e gli orientamenti culturali dei soggetti socializzati, poiché essa è opera solo delle prestazioni di controllo di un'organizzazione resasi sistematicamente autonoma.

Sembra quindi essere sottesa a gran parte delle ricerche, degli studi e delle teorie dei Francofortesi, l'idea che la società del XX secolo, del capitalismo ormai maturo, produca una distorsione nella capacità di riconoscimento e di autoriconoscimento degli individui. E, in effetti, questa appare proprio una delle caratteristiche fondamentali dei regimi totalitari che erano l'implicito oggetto di critica dell'insegnamento della Scuola di Francoforte. Il successo dei movimenti totalitari, come del resto Arendt mostra nella sua celeberrima analisi¹⁴, dipende dalla possibilità che questi ebbero di reclutare i loro membri da una massa di gente manifestamente indifferente¹⁵, che altri partiti avevano lasciato da parte perché troppo apatica o stupida. Ossia, appunto da individui che, in seguito a processi di atomizzazione e individualizzazione, non erano stati riconosciuti e che proprio per la loro stupidità e apatia non sapevano operare forme di riconoscimento degli altri e della realtà. E' qui chiara l'idea di un'eclisse della ragione, espressa in Horkheimer, ma sottesa al pensiero di tutti i Francofortesi: "l'individualità è menomata quando ciascuno decide di far parte per se stesso. Quando l'uomo comune

¹¹ Si veda Horkheimer, M.- Adorno, T. W., Dalla premessa alla prima edizione, in Id., *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., specialmente p. 6.

¹² Si veda Adorno, T. W., Società, in Adorno, T.W.- Horkheimer, M.- Marcuse, H.- Fromm, E.- Löwenthal, L.- Pollock, F., *La Scuola di Francoforte*, a cura di E. Dosaggio, Einaudi, Torino, 2005, specialmente p. 322.

¹³ Si veda Honneth, A., La teoria della società in Adorno, pp. 115-158, in Id., *Critica del potere*, Dedalo, Bari, 2002.

¹⁴ Si veda Arendt, H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.

¹⁵ Si veda Arendt, H., Il tramonto della società classista, in Id., cit., specialmente p. 431.

rinuncia a partecipare alla vita politica, la società tende a tornare alla legge della giungla, che cancella ogni vestigio di individualità”¹⁶.

Riconoscimento, comunicazione, inclusione: Habermas

Nella successiva generazione di studiosi della Scuola di Francoforte, incarnata sostanzialmente da Habermas è possibile individuare una sorta di evoluzione dell’analisi della soggettività e del riconoscimento. Da un punto di vista di teoria sociale generale è opportuno osservare che la teoria habermasiana sembra muoversi su un duplice piano. Per un verso essa conferisce grande importanza alle analisi sociologiche che ci spiegano da quali complesse forze sociali gli individui moderni siano oggettivamente condizionati; e qui si risente in buona misura l’insegnamento dei primi francofortesi, di cui Habermas è stato allievo. Per un altro verso, però, il pensiero habermasiano cerca di mostrare come l’ideale dell’autodeterminazione politica debba ancor oggi venire pensato, nonostante le apparenze contrarie, in modo che, riferendoci alla guida complessiva della società, le forze strumentali dell’economia e dell’amministrazione statale debbano sempre subordinarsi alla democratica volontà popolare. Habermas, come già Hegel e i Francofortesi, si rende conto che il progressivo affermarsi della dimensione della modernità pone molto radicalmente in discussione le forme di soggettività e di riconoscimento. Egli, però, distinguendosi in questo dai suoi predecessori, spiega quale sia lo sbalzo preciso che determina la situazione per cui la società condiziona la soggettività e quale sia la possibile via di uscita o quantomeno il punto su cui lavorare per sfuggire a questa degenerazione.

I punti chiave della sua teoria sono i concetti di comunicazione e del problema politico dell’inclusione. Il principio centrale del pensiero dell’Istituto di Francoforte era l’identificazione, che esso individuava nella società contemporanea, tra ragione, tecnicismo e dominio assoluto, che omologa i soggetti e oscura le forme di riconoscimento completo e davvero profondo. Ora, Habermas, considerando il concetto di società, opera una distinzione fondamentale, quella tra sistema e mondo vitale, e si

¹⁶ Si veda Horkheimer, M., Trionfo e decadenza dell’individuo, in Id., *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino, 1969, p. 118.

concentra sul momento della comunicazione. Questa biforcazione può essere considerata piuttosto utile per distinguere due possibili livelli di comportamento che sembrano caratterizzare l'individuo. Da una parte, l'individuo può operare rispetto agli altri in modo comunicativo attraverso il linguaggio, dall'altra, l'individuo può comportarsi in modo strategico rispetto agli altri attraverso i meccanismi di integrazione sistemica. Questi due modelli non possono essere perseguiti simultaneamente dal singolo, poiché solo la società è nel complesso, insieme, sistema e mondo vitale. L'individuo, invece, non può agire in modo da mirare contemporaneamente all'intesa con l'altro e all'influenza sull'altro. Ciò che è interessante e utile rilevare quindi, è che, nella società tardo-moderna, sempre più l'individuo usa la comunicazione per mirare all'influenza piuttosto che all'intesa.

Il punto è che, sebbene la società si configuri allo stesso tempo come sistema e mondo vitale, è evidente che la sua evoluzione tende a determinare la progressiva affermazione della logica del sistema e della comunicazione strategica mirante all'influenza su quella del mondo vitale e della comunicazione orientata all'intesa. Nell'approccio di Habermas, l'agire sociale autentico, inteso come la padronanza di situazioni, si configura come processo circolare in cui l'attore è, al tempo stesso, sia l'iniziatore di azioni imputabili, sia il prodotto di tradizioni nelle quali è collocato, il prodotto di gruppi solidali ai quali appartiene, il prodotto di processi di socializzazione e di apprendimento, cui è sottoposto¹⁷. E solo nel mondo vitale, *non* nel sistema, un agire di questo genere è reso possibile.

La comunicazione non è soltanto un processo di comprensione e intesa; gli attori, intendendosi su qualcosa in un mondo vitale, prendono contemporaneamente parte ad interazioni mediante le quali formano, confermano e rinnovano la propria appartenenza a gruppi sociali nonché la propria identità¹⁸. Le azioni comunicative del mondo vitale significano processi di integrazione sociale e socializzazione.

Secondo Habermas, noi comprendiamo chi siamo perché, contemporaneamente, nel rapporto con gli altri, impariamo a vederci diversamente. Ma è solo un agire comunicativo che può favorire concretamente questa condizione. La comunicazione

¹⁷ Si veda, Habermas, J., Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale, in Id, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1997, vol. II, p. 726.

¹⁸ Cfr. Habermas, J., cit., p. 732.

corretta tra gli individui è il presupposto delle autentiche pratiche di solidarietà, senza le quali anche l'agire intelligente rimane privo di fondamento e senza conseguenze¹⁹.

Se, quindi, andassimo a ricercare una sociologia del riconoscimento nella teoria habermasiana, un primo snodo chiave che potremmo evidenziare è quello per cui un autentico riconoscimento e parallelamente una soggettività non distorta dipende, in primo luogo, da un processo comunicativo adeguato e non strumentale e orientato solo alle pratiche sistemiche.

Il discorso habermasiano, però, non sembra fermarsi solo a questo. La sua sociologia del riconoscimento assume, infatti, anche un forte costruttivismo politico. Del resto, la connessione tra riconoscimento e sfera politica si manifesta piuttosto esplicitamente, se si ricorda che l'individuo entra nell'arena politica non come un ego ma come un Sé, ossia come un'entità che comprende tutti i ruoli che l'ego assume e che viene descritta specificando gli individui e i gruppi con i quali l'ego si identifica²⁰.

Il problema del riconoscimento negli ultimi decenni assume, infatti, una pregnanza non più solo sul piano dei singoli attori sociali, ma anche su quello, in passato più saldo, delle istituzioni collettive e dei gruppi, ovvero di stati, popoli, nazioni, in seguito ai processi migratori e di globalizzazione.

Perciò, accanto all'importanza della comunicazione, si pone il valore della dimensione dell'inclusione²¹. Di fronte al dramma della modernità come Babele dei linguaggi, che mette a repentaglio il riconoscimento, la coesistenza giuridicamente equiparata di gruppi sociali diversi non deve portare la società in una pluralità di subculture reciprocamente ostili. Habermas, cioè, distingue la cultura di maggioranza dalla cultura politica generale e non ritiene sia opportuna una confusione tra le due, altrimenti sarebbe la prima a dettare fin dall'inizio i parametri dei discorsi di autochiarimento. D'altra parte le energie coesive della cultura politica comune devono restare abbastanza forti perché la nazione dei cittadini non vada in pezzi.

Questa enfasi sull'inclusione dipende dalla persistenza della teoria di Habermas a giocare la carta della ragione come universalismo inclusivo delle differenze.

¹⁹ Si veda Habermas, J., *La seconda chance dell'Europa*, in Id., *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia, 1992, p. 99.

²⁰ Per l'eventuale approfondimento dell'uso della terminologia di ego e Sé in riferimento alle implicazioni teorico-politiche, si rimanda al classico della politologia americana Lasswell, H. D.- Kaplan, A., *Persone*, in Id., *Potere e società*, Il Mulino, Bologna, 1997.

²¹ Si veda Habermas, J., *Inclusione: coinvolgere o assimilare? Sul rapporto di nazione, stato di diritto e democrazia*, in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Lotta per il riconoscimento: Honneth

Negli ultimi anni la questione filosofica e sociologica del riconoscimento ha assunto, come detto, sempre più una rilevanza politica. Si può addirittura affermare che si sia sviluppato un fiorente dibattito sulle politiche del riconoscimento all'interno di una prospettiva multiculturale, un dibattito che ha coinvolto tanto gli intellettuali dell'Europa continentale quanto il loro colleghi anglo-americani. In questa discussione un contributo teorico fondamentale è rappresentato da Honneth, già allievo di Habermas. La sua proposta declina il concetto di riconoscimento come "lotta per il riconoscimento" integrandolo con la psicologia sociale di Mead e l'impianto dialettico della prima scuola di Francoforte²². La sua teoria parte dagli scritti del periodo pre-fenomenologico di Hegel, nei quali emerge l'ipotesi secondo cui l'aspirazione degli individui al riconoscimento intersoggettivo della propria identità è insita fin dall'inizio nella vita sociale come una tensione morale. L'idea hegeliana della lotta sociale come elemento motore nell'autodeterminazione delle individualità, consente una lettura dell'eticità dell'uomo orientata secondo successivi stadi di conciliazione e di conflitto. Si intravede, cioè, la possibilità di leggere, attraverso un unico registro, da un lato le istanze di autoconservazione, dall'altro le istanze di riconoscimento, nelle quali si concretizza la conflittualità sociale. Honneth completa il progetto hegeliano attraverso la psicologia sociale di Mead, che distingueva tra "Me" ed "Io" e riteneva che l'individuo, nel suo continuo processo di formazione, si oggettivasse in diversi "Se" distinti dall'"Io" attraverso particolari meccanismi di interazione sociale. Lo psicologo americano, come è noto, effettua una distinzione tra *Play* e *Game*. In ambedue queste modalità del gioco il bambino produce il proprio "Me" ma, a differenza del *Play* (gioco puro e semplice) dove l'interlocutore è una semplice proiezione dell'"Io", nel *Game* (gioco organizzato) la proiezione deve presumere l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti, deve presumere cioè un "altro generalizzato". Tenendo presente ciò, nell'agire societario, solo presupponendo un altro generalizzato, potremmo concepire una sfera nella quale l'interazione venga intesa secondo una dialettica di diritti e di doveri. Il misconoscimento dell'autoaffermazione dei soggetti e la loro domanda di

²² Si veda Honneth, A., *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

riconoscimento saranno il motore del cambiamento sociale soltanto se si collocano in una comunità giuridica allargata (e qui sta l'importanza dell'altro generalizzato).

Alla luce di queste analisi, Honneth propone una teoria dei modelli di riconoscimento in grado di distinguere l'amore dal diritto e dalla solidarietà. L'amore può rappresentare un primo stadio della teoria del riconoscimento, in quanto nucleo originario di ogni eticità: è solo a partire da questa forma della relazione che le sfere del diritto e della solidarietà vengono fondate. Nella prima sono incluse quelle forme della relazione per le quali Alter ed Ego si rispettano vicendevolmente come soggetti giuridici, perché entrambi possiedono una comune conoscenza delle norme sociali in base alle quali, nella loro comunità, i diritti e i doveri sono legittimamente ripartiti. Dal reciproco riconoscimento giuridico dei soggetti si distingue, infine, la stima sociale, intesa come una forma di riconoscimento valoriale ed affettivo dell'altro che troverà nell'idea di solidarietà il proprio compimento. Chiariti questi presupposti, Honneth cerca di spiegare perché il misconoscimento può generare una lotta per l'affermazione della propria soggettività, attraverso il riferimento a tre autori dialettici. Il primo è Marx, che delinea il lavoro come mezzo cruciale per il riconoscimento reciproco. Il secondo è Sorel, che ha trasportato l'idea hegeliana del misconoscimento sul piano di un sentimento collettivo. Il terzo è Sartre, che con l'idea di nevrosi oggettiva ha aperto ad una prospettiva che interpreta le strutture di dominio sociale come una patologia dei rapporti di riconoscimento. L'intento principale della teoria della lotta per il riconoscimento non è sostituire una concezione di tipo utilitaristico del conflitto con una concezione unilateralmente orientata del divenire sociale, quanto mostrare come queste due concezioni siano integrabili.

L'espressione "lotta per il riconoscimento" viene esplicitamente utilizzata anche da Habermas²³. Come già accennato, nella teoria habermasiana, il concetto di riconoscimento assume un'importante declinazione rispetto alla vicenda politica contemporanea e, quindi, l'idea di lotta di riconoscimento viene qui discussa nel particolare ambito dello stato democratico di diritto. Nell'arena politica ci sono sempre attori collettivi che si affrontano disputando su scopi collettivi e sulla distribuzione di beni collettivi. Ma il diritto vigente, secondo Habermas, di fronte a bisogni e situazioni di

interesse nuovi, vuole essere interpretato in modo nuovo. Quindi questa disputa sull'interpretazione e attuazione di diritti storicamente insoddisfatti è una lotta sui diritti legittimi in cui, ancora una volta, sono coinvolti attori collettivi che resistono al disconoscimento della loro dignità. In questa lotta per il riconoscimento si articolano le esperienze collettive di una integrità violata. Ora, l'ipotesi habermasiana in questo contesto è che il riconoscimento di tradizioni e forme di vita marginalizzate dipenda da garanzie di status e di sopravvivenza, ossia da quel genere di diritti collettivi che fanno saltare l'idea dello stato democratico di diritto, fondato sui diritti individuali. Molto concretamente, questo utilizzo politologico del concetto di lotta per il riconoscimento porta a comprendere che fenomeni come femminismo, multiculturalismo, nazionalismo e lotta contro il colonialismo sono tutti unificati dal fatto che, nell'opporsi a repressione, emarginazione e disconoscimento, sia donne, minoranze etnico-culturali, nazioni, lottano per ottenere il riconoscimento delle loro identità collettive.

Ma, in questa lotta di riconoscimento, Habermas perviene a sostenere, certamente in conseguenza dei suoi studi sull'agire comunicativo²⁴ e sulla teoria discorsiva della democrazia deliberativa²⁵, giocando sul suo duplice registro sociologico e filosofico, che se, da una parte, i valori culturali necessitano di riconoscimento politico, dall'altra, la valorizzazione delle diversità va fondata su criteri costituzionali universalistici. In quest'ottica, la lotta di riconoscimento è affrontata cercando un consenso procedurale che, attraverso una sorta di patriottismo costituzionale, deve pur sempre inserirsi nel contesto di una cultura politica storicamente determinata.

Conclusioni

Da Hegel in poi, come abbiamo potuto appurare, la questione del riconoscimento è venuta progressivamente slittando dal piano, per così dire, puramente esistenziale, per trasporsi a quello politico, addirittura anche in senso istituzionale. L'approccio di Hegel aveva riconosciuto l'importanza del problema, quello dei teorici critici ne ha posto in luce le implicazioni e i riflessi non marginali, i contributi di Habermas e Honneth si conducono a pensare ipotesi di possibili soluzioni, non solo teoriche ma concretamente

²³ Si veda Habermas, J., Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto, in Habermas, J.-Taylor, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.

²⁴ Si veda Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., cit.

politiche. Lo stadio successivo, forse auspicabile, è a questo punto, che l'attenzione al riconoscimento, già colto in filosofia e politica, penetri anche attivamente nei rapporti sociali tra uomini comuni, nel loro modo di pensare legami e appartenenze, ingenerando una sensibilità che non può ormai più essere un lusso di animi colti e eruditi, ma che diventa una necessaria abitudine per ogni persona, affinché la società non si trasformi in un inferno di specchi, che si rimandano immagini orrendamente deformate, nei coni d'ombra della tarda modernità.



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

© Metábasis.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.

²⁵ Si veda Habermas, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini &Associati, Milano, 1996.