

LUCIO CORTELLA

UNA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO

Riconoscimento si dice in molti modi. Molteplici ed eterogenei sono infatti i paradigmi filosofici di riferimento assunti di volta in volta come modello e fonte di ispirazione. Accanto alla tradizione che si riferisce a Hegel si trovano proposte provenienti dalla tradizione fenomenologica, tesi di origine wittgensteiniana, componenti ermeneutiche, posizioni arendtiane, per non citare le varie filosofie del dialogo e dell'intersoggettività che hanno attraversato il pensiero del Novecento. Per capire che cosa si nasconde sotto la nozione – a dire il vero un po' vaga – di riconoscimento, diventano perciò decisivi i modelli di riferimento da cui si prende ispirazione. Per questi motivi, nell'illustrare la mia proposta, presenterò prima di tutto un itinerario storico-filosofico, un percorso attraverso quei pensatori e quelle tesi filosofiche che considero passaggi necessari alla formazione di ciò che caratterizzerò come una *teoria del riconoscimento "normativo"*. Una tale riesposizione non comporta però l'obbligo di assumere *in toto* quelle filosofie: se, da un lato esse rappresentano dei contributi fondamentali per la formazione di un'adeguata teoria del riconoscimento, dall'altro contengono al loro interno dei limiti, che rendono necessaria l'adozione di alcuni indispensabili correttivi. Nella prima parte perciò esporrò e discuterò fondamentalmente alcune teorie filosofiche, passando in rassegna le tesi esposte da Hegel, Apel e Honneth. A quel punto sarà possibile – nella parte conclusiva del saggio – dare esecuzione all'esposizione sintetica della mia proposta.

1. *La tesi della Fenomenologia dello spirito*

Hegel ha teorizzato in vari luoghi il concetto del riconoscimento, anche se non l'ha mai presentato come l'elemento centrale della sua filosofia. Un ruolo certamente ampio ha questo tema nella *Filosofia dello spirito jense*, dove viene articolato nelle differenti dimensioni della sfera storico-sociale,

diventando una sorta di filo rosso dell'intera vita dello spirito. E tuttavia mai come nella *Fenomenologia dello spirito* quel tema assume il ruolo e la portata di «fondamento» del suo discorso filosofico. Il luogo di riferimento è qui rappresentato dal capitolo IV dell'opera, quello sull'autocoscienza, e in particolare nelle poche pagine che introducono alla sezione dedicata a «signoria e servitù». Della estremamente densa e complessa argomentazione hegeliana estrarrò ora quelle che mi sembrano le *quattro tesi fondamentali*.

A) L'autocoscienza non può essere concepita come il prodotto di un atto di «autoconoscenza» da parte del singolo soggetto. La capacità di conoscere di cui il soggetto è dotato non sarebbe in grado di pervenire alla coscienza della propria soggettività e interiorità senza il contributo decisivo di un altro soggetto. Hegel esprime questa tesi con l'affermazione iniziale con cui si apre quella celebre sezione: «L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo in quanto è *in sé e per sé* per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»¹. Noi otteniamo la consapevolezza di noi stessi e quindi la nozione della nostra identità grazie all'atto di riconoscimento che ci viene conferito da un altro. Facendo nostro il suo punto di vista riusciamo finalmente a vederci, cioè riusciamo a renderci oggetto rispetto a noi stessi. L'idea che l'autocoscienza non sarebbe possibile senza il rapporto di riconoscimento conferisce a questo rapporto uno «statuto trascendentale» in senso tecnico, vale a dire lo statuto di «condizione di possibilità» dell'autocoscienza. Tanto che si potrebbe reinterprete l'esposizione hegeliana come una sorta di argomento trascendentale che, assumendo l'esistenza dell'autocoscienza come un fatto, ricostruisce le condizioni che la rendono possibile, individuandole nella relazione intersoggettiva di riconoscimento. L'attestazione dell'esistenza anche di una sola autocoscienza comporta perciò, secondo Hegel, l'esistenza dell'intersoggettività.

B) Il rapporto di riconoscimento non può essere «unilaterale», cioè non può risolversi nell'azione di un unico soggetto (quello che riconosce), ma dev'essere accompagnato da un analogo atto di riconoscimento svolto da chi viene riconosciuto. Nessuno può «sentirsi riconosciuto» da qualcuno che egli non ritenga «degno» di riconoscerlo, vale a dire «capace» e idoneo a svolgere una tale azione. Ma nel momento in cui il «riconosciuto» ritiene l'altro degno di riconoscerlo lo ha a sua volta riconosciuto. La relazione di riconoscimento o è reciproca o non è (come dice Hegel «un'attività unilaterale sarebbe inutile»²). Essere riconosciuto «costringe» letteralmente a

riconoscere. Un soggetto che non avesse riconosciuto nessuno non sarebbe stato riconosciuto da nessuno, cioè non sarebbe cosciente di sé e quindi mancherebbe di uno dei caratteri fondamentali che lo rendono soggetto.

C) Questo «esser costretto» indica una *necessità oggettiva* che si impone sulle intenzioni dei singoli soggetti coinvolti nel processo del riconoscere. Una volta instaurato il rapporto, essi vengono «condotti» da esso e dalla logica specifica che lo caratterizza. Tutto ciò sta a indicare che la *mediazione* fra le due autocoscienze acquisisce una sua esistenza indipendente da esse: prodotto ed esito delle loro volontà, finisce per rendersi autonoma e per «guidare» a sua volta i soggetti. Questa situazione è così ben individuata da Hegel al punto da fargli affermare che ognuna delle due autocoscienze («ciascun estremo») viene a sussistere solo «grazie a questa mediazione»³. Secondo lui si presenta qui una sorta di *anticipazione dello spirito*, il quale si annuncia proprio in quella mediazione oggettiva che si impone sui soggetti. Com'è noto, si tratta di una delle tesi centrali dell'intera *Fenomenologia*: la priorità ontologica dello spirito oggettivo rispetto alle individualità particolari.

D) La consapevolezza di questa «solidarietà» non è però qualcosa che le autocoscienze acquisiscano fin da subito. Al contrario, quel vincolo viene da loro esplicitamente combattuto, tanto da presentarsi l'una di fronte all'altra in un apparentemente irriducibile *conflitto*. Com'è noto, Hegel definisce questa condizione di confronto iniziale fra i soggetti nei termini di una «lotta per la vita e per la morte»⁴. Ciò che ogni autocoscienza cerca di ottenere è la conferma attraverso l'altra della propria autonomia e indipendenza (in termini hegeliani l'elevazione a «verità» della «propria certezza di essere per sé»⁵, cioè la conferma *oggettiva* di quanto esse percepiscono come la loro certezza *soggettiva*). Ma ognuna vuole ottenere dall'altra quella conferma senza essere disposta a concedergliela. Nessuna è pronta a riconoscere il valore dell'altra prima che l'altra l'abbia fatto con lei. Come dice Hegel, «ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro proprio perché ritiene di non valere meno dell'altro»⁶. Alle origini della nostra soggettività c'è un conflitto mortale, attraverso il quale ogni individuo è necessariamente transitato.

Ognuna di queste quattro tesi filosofiche ha un'importanza decisiva per ogni teoria del riconoscimento che voglia dimostrare la priorità di que-

1 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi Libri, Milano 1995, p. 275.

2 *Ivi*, p. 277.

3 *Ibid.*

4 *Ivi*, p. 281.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

sta relazione rispetto al principio del soggetto, com'è nelle mie intenzioni. Tuttavia il modo in cui Hegel le presenta presta il fianco ad almeno due obiezioni.

a) La base dell'argomento hegeliano è costituita dal fatto che la conoscenza di sé viene ottenuta grazie alla conoscenza che il secondo soggetto ha di questo primo sé. Se l'altro non mi conosce io non mi conosco. Dunque l'altro deve potermi conoscere, deve poter "vedere" il mio sé. Quello che si presuppone è perciò la reciproca conoscibilità e *trasparenza* delle due autocoscienze. «Ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa»⁷. Hegel intende il processo di riconoscimento come un processo di *penetrazione teoretica* dell'una nell'altra, in cui appunto l'in sé e per sé dell'una si risolve nell'in sé e per sé dell'altra. E non importa ora il modo specifico in cui di fatto Hegel sviluppa – nel prosieguo del capitolo – la dinamica del rapporto fra le due autocoscienze, scardinando quella originaria parità e simmetria nella ineguaglianza e asimmetria del rapporto fra un signore e un servo, perché emerge evidente dal testo la consapevolezza hegeliana del fallimento del riconoscimento una volta che questo sia diventato un rapporto di dipendenza: quando quel rapporto diventa «riconoscimento unilaterale e disuguale»⁸ non siamo più di fronte a un «riconoscimento vero e proprio»⁹. Dunque il vero riconoscimento per Hegel è solo quello paritario in cui le due identità individuali siano l'un l'altra pienamente accessibili. Ma il problema non sta tanto nella parità del rapporto quanto in quella reciproca trasparenza. Giustamente Sartre ha definito questa pretesa di Hegel un «ottimismo epistemologico»¹⁰: che la soggettività sia pienamente accessibile a un'altra soggettività e che l'autocoscienza conosciuta si possa identificare senza residui nell'autocoscienza conoscente è un mito idealistico che non ci possiamo più permettere di accettare.

b) Per Hegel è così importante il tema della priorità della mediazione oggettiva rispetto agli «estremi» (le due autocoscienze) che egli ne fa – nel prosieguo del cammino fenomenologico – il vero soggetto di tutto il percorso. Ne deriva che chi propriamente conduce il processo del riconoscimento non sono le due autocoscienze ma è lo *spirito*, tanto è vero che l'intero processo dovrà condurre a quell'esito. E, com'è noto, il risultato non è per Hegel una mera conseguenza accessoria, ma è la verità del processo, il suo fondamento ultimo. Ciò significa che la vera realtà della pluralità

7 Ibid.

8 Ivi, p. 287.

9 Ivi, p. 285.

10 J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 291.

delle autocoscienze è l'unità dello spirito. Del resto Hegel ne fa esplicita ammissione nello stesso capitolo IV, laddove tratta le due autocoscienze come un raddoppiamento della soggettività singolare («*Verdopplung des Selbstbewusstseins*»¹¹). Noi non abbiamo a che fare con un'effettiva dualità ma solo con un'«unità nella sua duplicazione»¹². In effetti le due autocoscienze non sono *reali* ma *dedotte* dalla necessità della singola autocoscienza di avere di fronte a sé un'altra autocoscienza come condizione di se stessa. In altri termini, per Hegel, non c'è mai il "fatto" di una seconda autocoscienza ma solo la sua necessità "logica". E questo è il motivo che sta alla base della sua nozione di «raddoppiamento». Appare perciò coerente con queste premesse la conclusione che Hegel conferisce al processo, vale a dire il conseguente risolversi di quella duplicità nell'unità: l'unità dello spirito con se stesso e col suo altro¹³. Noi, però, non possiamo accettare né quella conclusione né quelle premesse, perché ciò significherebbe non solo dissolvere l'intersoggettività in un unico soggetto ma vanificare la stessa dinamica del riconoscimento, riducendolo a una sorta di finzione rispetto all'unica realtà rappresentata dall'autoriflessione dello spirito.

2. La tesi della "comunità della comunicazione" di K.O. Apel

Pur provenendo da una tradizione differente e muovendosi in un contesto chiaramente diverso da quello hegeliano, Apel tuttavia riconferma le acquisizioni già raggiunte da Hegel. Anzi la sua tesi fondamentale, a proposito del riconoscimento, può essere considerata come una *radicalizzazione* di quella presente all'interno della *Fenomenologia dello spirito*. Egli dimostra infatti che la relazione con un altro soggetto dev'essere considerata condizione necessaria *non solo* della conoscenza di sé *ma anche* della conoscenza degli oggetti. In ciò Apel fa propria la tesi peirceana secondo la quale non si può pensare qualcosa come vero senza riferimento a una illimitata comunità di argomentanti che sostenga la verità di quella

11 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 278.

12 Ivi, p. 275.

13 Anche questo limite è stato ben individuato da Sartre che lo ha definito come un «ottimismo ontologico», anche se egli sottolinea non tanto il prevalere dell'unità sulla pluralità quanto il primato della nozione di totalità come conclusione del processo: «Hegel prende posizione nel Tutto, al di fuori delle coscienze, e le considera dal punto di vista dell'Assoluto [...]. Da ciò deriva un ottimismo ontologico parallelo all'ottimismo epistemologico: la pluralità può e deve essere superata verso la totalità» (J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 295).

conoscenza. Insomma la convinzione soggettiva della verità di una conoscenza non può consolidarsi senza supporre che qualunque altro argomentante potrebbe sostenere la medesima convinzione. Perciò per riconoscere qualcosa *come* qualcosa (cioè avere una conoscenza sensata) è necessario che ogni evidenza della coscienza sia inserita all'interno di una *comunicazione*, la quale, sola, può conferirle quella conferma (reale o supposta) intersoggettiva, che sta alla base della certezza delle nostre conoscenze. L'operazione apeliiana consiste quindi nel ritenere che per la formazione della conoscenza oggettiva i principi della coscienza trascendentale kantiana debbano essere sostituiti da una *comunità della comunicazione*: «l'Io si è al tempo stesso identificato con la comunità trascendentale della comunicazione che sola può confermare la validità di senso della sua conoscenza di sé e del mondo»¹⁴. Ne deriva una necessaria correzione della nozione individualistica del soggetto della conoscenza: non è la coscienza isolata a conoscere ma quello che Apel chiama il *Ko-Subjekt*, il soggetto intersoggettivo della comunità: «La conoscenza basata sull'osservazione sul piano della relazione tra soggetto e oggetto presuppone già da sempre la conoscenza *qua* comunicazione di senso sul piano della relazione tra soggetto e soggetto»¹⁵. Anche qui, perciò, la relazione intersoggettiva (la comunità degli argomentanti) mantiene quella *connotazione trascendentale* che già avevamo incontrato in Hegel, ma, come abbiamo potuto vedere, in un senso ancora più radicale: come condizione di possibilità degli oggetti.

Al tempo stesso la posizione di Apel può essere considerata anche come una sorta di *correzione* nei confronti dell'approccio hegeliano. Infatti la relazione argomentativa non è trattata da lui come una connessione meramente *teoretica* fra due o più soggetti. Mentre in Hegel il rapporto che viene a instaurarsi fra le due autocoscienze è di tipo osservativo-spettacolare, in cui ognuno dei due soggetti «vede» l'altro guardarlo e attraverso quello sguardo può così «vedere» se stesso, non di questo genere è il rapporto di tipo argomentativo teorizzato da Apel. L'argomentazione che ogni soggetto conoscente deve necessariamente presupporre non può essere, infatti, di tipo agonistico o strumentale (in cui ognuno cerca comunque di avere ragione e di affermare la propria tesi, indipendentemente dalle ragioni dell'altro). Per ritenere di avere una conoscenza valida io devo presupporre una *convergenza di argomenti* in cui l'unico conflitto è quello che conduce all'individuazione dell'argomento migliore. La comunità dell'argo-

mentazione che la mia conoscenza valida deve presupporre è perciò una condizione in cui tutti collaborano alla ricerca della verità e sono messi nelle condizioni ideali di poterla perseguire. Non posso essere convinto della verità di una mia conoscenza o affermazione se presuppongo una convergenza di argomentanti che si ingannano l'un l'altro o che agiscono strategicamente per imporre il loro punto di vista. Ne deriva che la relazione argomentativa presupposta si configura come un rapporto *normativo* in cui l'altro dev'essere riconosciuto come un interlocutore degno di rispetto e con le mie stesse *capacità, facoltà, diritti*. «Nella norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei *partner* della discussione è implicata virtualmente quella del «riconoscimento» di tutti gli uomini come «persone» nel senso di Hegel»¹⁶. Insomma, argomentare significa istituire con il proprio interlocutore *una relazione di tipo morale*, nella quale egli non può essere fatto oggetto di menzogna, né può essere ingannato, né può essere strumentalizzato, perché in tutti questi casi avrebbe fine quella speciale relazione argomentativa di tipo cooperativo che io devo necessariamente presupporre come condizione di ogni mia conoscenza valida¹⁷.

Apel sviluppa perciò quella dimensione etico-normativa del riconoscimento che era rimasta inespressa in Hegel. Benché infatti sia evidente che nel riconoscimento della natura «autocosciente» dell'altro è implicito il riconoscimento della sua dignità di persona, quando Hegel comincia a sviluppare la dinamica *pratica* immanente nella relazione fra le due autocoscienze la declina più nel senso della *lotta* per quella che lui chiama la «signoria», cioè del *conflitto* per la *superiore dignità*, che non nel senso del riconoscimento dell'*uguale dignità*. È invece proprio quest'ultimo aspetto ciò che viene in luce nelle considerazioni apeliiane. Ne deriva che per lui il trascendentale non è solo caratterizzato in senso intersoggettivo-comunicativo ma anche e soprattutto in senso etico.

Tuttavia anche la teoria apeliiana del riconoscimento evidenzia un *limite* preciso: essa riduce la relazione di riconoscimento, per quanto riguarda il suo aspetto fondativo-trascendentale, alla dimensione dell'argomentazione. La tesi di Apel consiste infatti nel sostenere che gli esseri umani presuppongono necessariamente la struttura dell'argomentare in ogni loro

16 *Ivi*, p. 239.

17 «La giustificazione logica del nostro pensiero presuppone anche l'osservanza d'una norma morale fondamentale. Il mentire, ad esempio, renderebbe chiaramente impossibile il dialogo degli argomentanti; ma lo stesso vale per il rifiuto della comprensione critica o dell'esplicazione e giustificazione degli argomenti. In breve: nella comunità dell'argomentazione si presuppone il riconoscimento di tutti i membri come *partner* di eguale diritto nella discussione» (*ibid.*).

14 K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 170.

15 *Ivi*, p. 179.

atto conoscitivo, linguistico e pratico: non è immaginabile uno qualunque di questi atti senza supporre il legame con un partner argomentativo, anzi con la «comunità ideale» costituita da tutti i partner possibili (e per questo motivo noi presupponiamo un rapporto etico-normativo come condizione dei nostri processi conoscitivi). Il linguaggio in Apel assume rilievo trascendentale solo in quanto ha in sé la dimensione argomentativa. Poiché dunque è l'argomentare il vero e unico apriori apeliiano restano escluse da questo piano trascendentale tutte le altre dimensioni, non strettamente linguistico-argomentative, del riconoscere (le quali, quindi, vengono ad assumere un rilievo solo empirico-fattuale e non costitutivo).

3. La teoria honnethiana del riconoscimento

Honneth, prendendo esplicitamente le mosse dalla teoria hegeliana del riconoscimento, riconferma innanzitutto il carattere costitutivo di questa relazione nel processo di formazione della nostra soggettività: il rapporto con sé prende forma solo grazie al rapporto con altri. Egli inoltre fa propria la teoria apeliiana sulle implicazioni etiche delle relazioni intersoggettive, assumendo come uno dei tratti fondamentali della sua proposta il carattere normativo del riconoscimento.

Tuttavia Honneth prende contemporaneamente le distanze da entrambi i pensatori. Nel mentre evita di restringere – come fa Apel – la relazione di riconoscimento all'ambito strettamente verbale del linguaggio argomentativo, si differenzia anche dalle tesi dello Hegel fenomenologico che riduceva il rapporto fra le autocoscienze a un rapporto meramente teoretico-osservativo. Proprio il recupero dello Hegel pre-fenomenologico, quello della *Filosofia dello spirito jenesi*, gli consente di estendere l'attività del riconoscere a un'ampia articolazione di pratiche, includendovi le relazioni affettive, amicali, sentimentali e somatiche. Il riconoscimento diventa perciò in Honneth una dimensione pratica onnicomprensiva che si avvicina più alla nozione heideggeriana di «cura» che non all'attività teoretica dello spirito hegeliano. La conoscenza in senso stretto, al pari della comunicazione verbale o dell'argomentazione, vengono qui riconsiderate come delle forme derivate da un'originaria relazionalità pratica, in cui conoscenza, affettività, linguaggio sono strettamente intrecciati, e che costituisce la dimensione primaria caratterizzante la sfera dell'umano.

Inoltre, grazie a quella rilettura delle opere jenesi di Hegel, Honneth riesce a offrire un'articolazione interna dell'attività del riconoscere, distinguendone *tre differenti dimensioni*. In primo luogo il *riconoscimento*

affettivo, quello operante all'interno delle relazioni amicali, familiari e di coppia, e che è alla base dei successivi riconoscimenti: la sua specifica prestazione consiste nel trasmettere *fiducia* al proprio partner e nell'istituire una relazione esclusiva fatta di solidarietà e sostegno reciproco. È a partire da questo rapporto primario che si genera, all'interno dell'individualità «riconosciuta», quella fondamentale relazione pratica con sé che consiste nella fiducia in se stessi. La seconda sfera è quella del *riconoscimento giuridico*, operante all'interno delle relazioni sociali in senso ampio, in cui al singolo individuo vengono riconosciuti dei diritti non già in forza delle sue peculiari qualità ma solo sulla base della sua eguaglianza con gli altri soggetti e dello status di persona giuridica. Il valore trasmesso da questa specifica relazione intersoggettiva è quello del *rispetto*: riconoscere giuridicamente qualcuno significa essenzialmente rispettarlo e generare al suo interno il fondamentale sentimento del rispetto di sé. La terza sfera è quella del *riconoscimento valoriale*, operante all'interno delle relazioni comunitarie, in forza del quale al membro di tali comunità vengono riconosciute (apprezzandole) specifiche qualità e facoltà. È quello che accade, ad esempio, nei rapporti di lavoro, in cui si ha stima di un collega per le sue capacità lavorative o per il suo modo di comportarsi con gli altri. La condizione perché si realizzi questo terzo tipo di riconoscimento è la condivisione dei medesimi valori, alla luce dei quali diventa possibile l'apprezzamento di quelle qualità capaci di realizzare tali valori. In questo senso Honneth parla anche di riconoscimento solidale, dove per solidarietà è da intendersi non tanto l'aiuto reciproco quanto la condivisione del medesimo orizzonte valoriale, il sentirsi vincolati a un comune orizzonte normativo. Qui il riconoscimento prende la forma specifica della *stima* e genera a sua volta la fondamentale relazione con sé che consiste nell'autostima¹⁸.

Ma la più importante operazione che Honneth intraprende nei confronti delle tesi hegeliane è quella di ricollocare il rapporto di riconoscimento all'interno di un *contesto storico-antropologico*, ripensando una relazione che in Hegel ha carattere puramente coscienziale e facendole assumere tratti storico-empirici, in cui chi si incontra e si riconosce sono individui concreti: genitori e figli, amici, coniugi, persone giuridiche, lavoratori, cittadini. A questo proposito Honneth parla della necessità di una «tra-

18 Secondo l'analisi svolta in *Lotta per il riconoscimento* queste tre dimensioni sarebbero sviluppate nella *Filosofia dello spirito jenesi*, mentre in realtà Hegel sviluppa in quell'opera solo le prime due, dato che la terza modalità hegeliana, quella che caratterizza la sfera dell'eticità, è riferita alla dimensione politica e non alla dimensione comunitaria dei rapporti solidali.

sformazione naturalistica» di Hegel, operazione che, già avviata da Mead, viene ulteriormente rafforzata e resa possibile dagli ulteriori sviluppi delle scienze empiriche, in particolare psicologia e sociologia. Nella teoria honnethiana coloro che si incontrano in relazioni di riconoscimento non sono autocoscienze reciprocamente trasparenti ma individui sempre reciprocamente opachi e tuttavia necessariamente interdipendenti.

A partire da queste relazioni intersoggettive si genera la *costituzione morale dell'essere umano*. Honneth rafforza, anche rispetto ad Apel, il carattere normativo del riconoscimento. In primo luogo egli teorizza la funzione genetica di questa relazione nel formare la nostra sensibilità morale e nel favorirne lo sviluppo. Proprio la rilettura di Mead evidenzia quanto noi apprendiamo i nostri *principi morali* da chi ci ha riconosciuto: «l'altro soggetto, immedesimandosi nella prospettiva normativa del proprio partner nell'interazione, ne assume gli orientamenti morali, applicandoli al rapporto pratico con se stesso»¹⁹. E il riconoscimento non è alla base solo dei nostri doveri morali ma anche della nostra sensibilità nei confronti dei *diritti* che noi riteniamo ci appartengano: «Con l'assunzione delle norme sociali che regolano il nesso cooperativo della comunità, l'individuo che cresce non apprende soltanto gli obblighi ai quali deve ottemperare di fronte ai membri della società; oltre a ciò, egli acquista una coscienza dei diritti che gli spettano, così da poter legittimamente contare sul rispetto di determinate sue esigenze: i diritti sono, per così dire, le pretese individuali che posso essere certo l'"altro generalizzato" rispetterà»²⁰.

In secondo luogo, secondo Honneth, l'esperienza del riconoscimento svolge la sua funzione costitutiva nei confronti della sfera normativa nel suo complesso. Il punto fondamentale è per lui la *costituzione del sé pratico*, cioè della soggettività in grado di prendersi cura di sé, di perseguire fini pratici e di prefiggersi la propria realizzazione. Presupposto per il raggiungimento di questa condizione è quella fiducia in se stesso, quell'autorispetto e quella stima di sé che sono raggiunti solo attraverso forme di riconoscimento riuscite: esse sono infatti quelle «condizioni intersoggettive che permettono ai soggetti umani di giungere di volta in volta a nuove forme di una relazione positiva con se stessi»²¹. «Senza presupporre un certo grado di fiducia in sé, di autonomia giuridicamente garantita e di sicurezza nel valore delle proprie capacità non si può immaginare un'autorealizzazio-

ne riuscita»²², cioè – molto più radicalmente – non si può immaginare un soggetto pienamente libero, che possa esercitare fino in fondo la propria facoltà di giudizio morale, la capacità di articolare i propri bisogni e quindi la possibilità di realizzare se stesso. Anche se Honneth insiste a più riprese sul concetto dell'autorealizzazione, non si deve pensare che dal riconoscimento sia deducibile un'etica particolare (come quella dell'autenticità): i tre modelli del riconoscimento «sono sufficientemente astratti o formali, nella loro determinazione, da non destare il sospetto di incarnare ideali di vita particolari»²³. Insomma, secondo Honneth, il riconoscimento consente la formazione della sfera pratico-normativa ma *non fornisce alcun criterio di orientamento* nelle questioni etiche.

Il motivo di questa singolare carenza in una teoria del riconoscimento che vuole caratterizzarsi per l'accentuazione della sua natura normativa non va ricercato solo nell'esigenza honnethiana di mantenere il riconoscimento al di sopra delle differenti e conflittuali opzioni etiche. Alla base c'è anche la mancata considerazione di una delle idee centrali di Hegel, vale a dire il *primato della mediazione oggettiva sui soggetti riconoscenti*. Da un lato si comprende il motivo di una tale presa di distanza: c'è il rischio evidente di ridurre il riconoscimento a un movimento monologico dello spirito e di perderne la fondamentale caratterizzazione intersoggettiva. Dall'altro, tuttavia, nulla ci impedisce di indagare la natura di quella mediazione (che sta alle spalle dei soggetti) e di svolgerla al di fuori delle coordinate idealistiche hegeliane, mostrandone il fondamentale carattere etico-normativo. Insomma quello che resta da fare è svelare fino in fondo l'oggettività etica immanente alle relazioni di riconoscimento, mostrare cioè i vincoli oggettivi che agiscono in quelle relazioni e sviluppare quello che Honneth manca di svolgere: la delineazione di un'etica del riconoscimento. Come abbiamo visto, infatti, egli si limita a evidenziare il rapporto tra riconoscimento e formazione dell'identità pratica del soggetto, cioè il rapporto fra riconoscimento e condizioni normative che consentono all'individuo di perseguire la propria realizzazione, ma non mostra come nel riconoscimen-

22 *Ivi*, p. 203.

23 *Ibid.* Per questo motivo Honneth ritiene che le tre modalità del riconoscimento costituiscano «un concetto formale di vita buona, o meglio di eticità» (A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 200), cioè una sfera normativa *abbastanza formale* «da non suscitare il sospetto che si tratti di mere deduzioni da interpretazioni concrete della vita buona» (*ivi*, p. 202), ma *abbastanza concreta* «da aiutare a conoscere le condizioni dell'autorealizzazione meglio di quanto ci sia reso possibile dal riferimento kantiano all'autonomia individuale», *ibid.*).

19 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 95.

20 *Ivi*, p. 98.

21 *Ivi*, p. 202.

to siano radicate tutte le nostre fondamentali intuizioni morali. È quello che mi propongo nell'illustrare la mia proposta di riconoscimento normativo.

4. La teoria del riconoscimento normativo

Molti elementi delle teorie appena esposte tornano qui a ripresentarsi. Accanto ad essi cercherò di introdurre i correttivi necessari ad evitare quelli che, nell'analisi seguita fin qui, si sono manifestati come dei problemi non risolti. Esporrò perciò sinteticamente in *cinque punti* i tratti fondamentali della mia proposta.

4.1 Transcendentalità

Il riconoscimento eredita alcuni tratti della passata nozione del "trascedente", e in particolare quel significato, sviluppato da Kant, che indica la nozione di "condizione di possibilità". Essere riconosciuti (e quindi riconoscere) è – come abbiamo visto a partire da Hegel – il presupposto per la *formazione della propria soggettività*, non solo nel senso della consapevolezza di sé, ma – come evidenziato da Mead e da Honneth – come la condizione dello sviluppo dell'identità pratica, cioè della capacità di articolare i propri bisogni, di perseguire i propri ideali e di fare un uso consapevole della propria autonomia. Senza riconoscimento non si dà formazione di una soggettività autoconsapevole e autonoma, ma non si dà neppure la *possibilità di una relazione con gli altri soggetti*. Qualcuno è per noi un soggetto – e quindi un partner di interazioni e comunicazioni – solo se è stato riconosciuto da noi come tale. È il riconoscimento che fa nascere la distinzione fra l'incontro con un soggetto e quello con un oggetto, ed è grazie al riconoscimento perciò che si costituisce la sfera dell'intersoggettività. Anche l'avversario, il nemico, l'odiato sono tali solo in quanto sono stati riconosciuti, solo in quanto sono per noi dei soggetti.

Infine, il riconoscimento intersoggettivo è *condizione di possibilità della nostra conoscenza con le cose del mondo*. Conoscere il qualcosa come qualcosa, essere consapevoli che si tratta di un oggetto e non di una nostra mera percezione soggettiva, presuppone non solo la conferma *virtuale* di un consenso universale (come ben argomentato da Apel: se immaginassi che qualcuno potrebbe rivolgere obiezioni sensate alle mie certezze conoscitive, esse decadrebbero dal ruolo di certezze oggettive e tornerebbero a essere mere supposizioni soggettive) ma una serie precedente di conferme *reali* da

parte di soggetti concretamente incontrati. La nostra idea di un mondo oggettivo ha alle spalle la reiterazione delle conferme intersoggettive alle nostre conoscenze, l'esperienza delle smentite e la nostra capacità di rielaborare le nostre conoscenze sulla base di quelle smentite e di quelle conferme.

Certamente questo carattere trascendentale non può essere assolutizzato nel senso dell'Idealismo tedesco, o in quello dell'Idealismo italiano, in particolare nella sua versione gentiliana, e neppure nel senso della fenomenologia husserliana. E non solo perché qui il trascendentale non ha più i contorni tradizionali della soggettività, presentandosi invece come l'insieme delle relazioni intersoggettive che sono alla base di questa stessa soggettività. Ma soprattutto perché queste relazioni intersoggettive di riconoscimento sono, a loro volta, il prodotto di soggetti empirici che vivono entro condizioni storiche e non possono prescindere dalla loro propria costituzione naturale. Il trascendentale perde qui ogni numinosità per identificarsi solo con quell'apriori che non può essere in alcun modo aggirato o trasceso. Esso sta perciò a indicare semplicemente *l'impossibilità di un'alternativa* alle relazioni di riconoscimento.

D'altra parte la nostra costituzione naturale non rappresenta in alcun modo un ostacolo al realizzarsi di questa struttura trascendentale. Infatti è grazie alla nostra *natura* comunicativa che noi siamo capaci di riconoscere e quindi di istituire quella rete di relazioni comunicative e normative che svolgono funzioni costitutive. Insomma senza natura non si dà riconoscimento: una coscienza trascendentale non ne sarebbe capace.

4.2 Normatività

Riconoscere è conoscere qualcuno non come oggetto ma come soggetto. E ritenere qualcuno un soggetto è conferirgli la *dignità* di soggetto umano: non si può riconoscerlo e non rispettarlo, perché in ogni atto di riconoscimento è sottintesa l'affermazione «tu sei un soggetto, come lo sono io». Quell'atto implica il *rispetto* dell'altro e quindi in esso è implicita l'assunzione di alcune *norme morali*, senza le quali quell'atto non potrebbe nemmeno costituirsi.

Lo stesso vale per chi viene riconosciuto. Come abbiamo visto, ritenersi riconosciuto significa riconoscere il proprio interlocutore, ritenerlo "degn" di conferire riconoscimenti. Noi ci sentiamo riconosciuti solo da coloro che a nostra volta abbiamo riconosciuto. Dunque anche chi viene riconosciuto conferisce al proprio interlocutore la dignità di soggetto. Il conferimento è reciproco e altrettanto reciprocamente i due soggetti che realizzano questo tipo di incontro devono aver accettato al-

cune fondamentali norme morali: il rispetto per la dignità dell'altro, la condivisione della sua autonomia, l'assunzione reciproca di obblighi e diritti. Quell'accettazione è condizione per il costituirsi della relazione di riconoscimento.

Il paradigma del riconoscimento implica perciò l'assunzione di un'*etica del riconoscimento*, un'etica ricostruibile a partire dalle assunzioni implicite in quel tipo di relazione. Si tratta di un'etica *fondamentale*, perché sta alla base di ogni altra etica contestuale e individuale, ma anche di un'etica *minima*, perché non ci impegna in assunzioni di valore specifiche e controverse.

È inoltre un'etica che non è necessario "costruire" attraverso la complessa procedura di un consenso argomentativo, perché, essendo presupposta da ogni consenso, sarebbe da esso inevitabilmente confermata. Più precisamente: noi raggiungiamo l'accordo intorno a quei principi che già condividiamo e formano la base delle nostre intuizioni morali. Quell'etica fondamentale non dovrà perciò essere "costruita" attraverso una procedura argomentativa, ma "ricostruita" a partire dalle relazioni di riconoscimento che stanno alle nostre spalle.

4.3 Oggettività

Il riconoscimento non è semplicemente un rapporto io-tu, non si riduce a una relazione meramente intersoggettiva, ma è costituito da una dimensione oggettiva, indipendente dalla volontà dei soggetti, una realtà cui essi sono "costretti" a piegarsi. Hegel individua con chiarezza questa forza oggettiva che domina le autocoscienze in reciproco rapporto e in conflitto: per lui si tratta di una *logica* (egli usa a più riprese il concetto di «mediazione» o di «medio») che rivela sin da subito la presenza dello *spirito*. Ora la nozione di spirito presenta una complessità e un'articolazione che non possono certamente essere ridotte alla nozione di soggetto. Spirito è attività, pratiche, storia, istituzioni sociali e politiche, lavoro e mercato, arte e religione, oltre che filosofia, tutte strutture prodotte dai soggetti ma anche autonome da essi, indicanti un'oggettività indipendente. E tuttavia la verità ultima dello spirito è per Hegel l'autoriflettersi dell'Idea, che certamente assume in Hegel un rilievo oggettivo (anzi quell'autoriflettersi è l'oggettività e la realtà per eccellenza) e tuttavia ha come tratto centrale proprio il carattere fondamentale della soggettività, ovvero la capacità di riflettere su di sé e di diventare autocosciente.

Contro questa conclusione hegeliana sta la considerazione che il senso principale di quell'oggettività che si accompagna alle relazioni di ricono-

scimento non è quello dell'autoconsapevolezza soggettiva bensì quello dell'*oggettività normativa*. La logica che nessuna relazione intersoggettiva può permettersi di negare è quella delle norme etiche che la sostengono. *La logica del riconoscimento è in realtà un'etica*. Propriamente si tratta di un *ethos*, nel senso etimologico del termine, vale a dire una *dimora* in cui abitiamo quotidianamente proprio in quanto ci siamo costituiti come soggetti umani. Certo, non si tratta di una dimora spaziale o naturale, ma di un ambiente normativo che è però la nostra vera casa, perché è grazie ad esso che ci siamo formati come individui autonomi.

L'*ethos del riconoscimento* precede la costituzione delle nostre identità, è la loro condizione. Esso *forma* "identità pratiche", cioè soggetti capaci di rapportarsi normativamente a se stessi e agli altri, in grado di proporsi ideali di vita buona e di agire autonomamente. Proprio perché noi siamo cresciuti dentro questa dimora normativa, siamo capaci di avvertire obblighi morali, di attribuirci diritti ma anche di soffrire per umiliazioni, offese o amarezze. Ovviamente si tratta di vincoli morali e non naturali: noi possiamo rispettarli ma possiamo anche violarli, contravvenendo paradossalmente a quella stessa etica che sta alla base della nostra identità. Questo è ciò che caratterizza ogni legge morale e la differenza da quella naturale: la costante possibilità di violarla.

4.4 Conflittualità

I processi di riconoscimento sono processi conflittuali. Essi si fondono su pretese soggettive che vogliono ottenere uno statuto oggettivo, cioè intersoggettivamente riconosciuto. La soddisfazione di quelle pretese presuppone la disponibilità degli altri soggetti a concedere quel riconoscimento, ma quella disponibilità non è per niente garantita. Essa dev'essere conquistata. E la lotta è la via per ottenerla.

Ma, come ha ben chiarito Hegel, il conflitto non è solamente una conseguenza spiacevole che viene subito da chi non riesce a ottenere riconoscimento. Esso è anche la modalità fondamentale in cui la soggettività riesce a dar prova di sé a se stessa. Proprio perché la soggettività vuole essere riconosciuta come tale – cioè non vuole apparire come un oggetto, una proprietà, uno strumento – per ottenere quella condizione di soggettività autonoma dev'essere disposta a rinunciare a sé, dev'essere pronta a perdere la propria oggettività, il proprio status, le proprie solide basi. E solo in quanto riuscirà a passare attraverso questo abisso della perdita di sé riuscirà a ottenere il rispetto da parte dell'altro, cioè potrà essere riconosciuta nelle proprie pretese. Non è possibile alcuna conquista della soggettività senza

la messa in discussione della propria oggettività, della propria stabilità, del proprio essere. Entrare in un conflitto è sempre un rischio: non solo è possibile mancare ciò che ci si era prefisso ma si può perdere anche quel poco che già si possedeva. Il cammino per la propria indipendenza passa attraverso questo inevitabile rischio. Autonomia, dignità, riconoscimento e conflitto sono inscindibilmente intrecciati.

Ottenere riconoscimento è certamente superare il conflitto, *risolverlo*. Ma la conflittualità non è mai una condizione definitivamente oltrepassata per chi sia stato riconosciuto. Il riconoscimento non è infatti un evento singolare. La costituzione della nostra autocoscienza, anche nelle fasi iniziali della nostra esistenza, non è costituita da un unico atto ma da una sequenza di atti, dalla loro iterazione, da un processo. Nessuno può mai sentirsi riconosciuto per sempre. E la pretesa di essere riconosciuto tende continuamente a ripresentarsi anche per chi sia più volte passato attraverso questo processo. Il riconoscimento è conquista precaria, fragile, sempre ridiscutibile, così come strutturalmente debole e instabile è la nostra soggettività. Hegel lo ha chiarito in modo inequivocabile: «l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere» ma è costituita da «momenti dileguanti»²⁴. Essa perciò non è mai ottenuta in modo definitivo. Anzi il cammino per raggiungerla ha dovuto mettere in conto proprio la perdita di quell'essere, la messa in discussione di ogni elemento consolidato. Da ciò la necessità per il singolo individuo di essere continuamente rinviato all'intersoggettività come a quell'istanza in grado di fargli ottenere la conferma di sé. Questo fatto comporta un continuo arricchimento della sua identità, nonché il consolidamento della sua autonomia in molteplici direzioni, ma anche la costante esposizione al misconoscimento e all'umiliazione, quindi all'erosione della propria certezza di sé e all'indebolimento della propria soggettività. Da ciò il continuo ripresentarsi del conflitto, l'impossibilità di un suo superamento definitivo, lo scontro permanente con chi non è disposto a concedere il riconoscimento richiesto.

4.5 Costituzione dell'umanità

Ciò che costituisce lo specifico della natura umana è il suo essersi formata attraverso relazioni di riconoscimento. La dignità morale dell'essere umano, il carattere di persona, la sua irriducibilità a mero strumento, non sono iscritti nel nostro patrimonio genetico, non sono osservabili al microscopio, non rappresentano cioè "dati di natura" ma risultano compren-

24 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 281.

sibili solamente come il risultato di un processo culturale caratterizzato essenzialmente da rapporti di riconoscimento. La specificità dell'essere umano è quella di essere stato riconosciuto e di essere capace, a sua volta, di riconoscere.

Non è perciò l'etica a fondarsi sulla natura umana ma è vero il contrario: la natura umana dipende e si costituisce grazie all'*ethos* del riconoscimento. Libertà e moralità, due tratti distintivi di questa natura, sono perciò prodotti del riconoscimento. L'autonomia morale, ovvero l'esercizio positivo e consapevole della libertà, non sarebbe possibile senza il riconoscimento altrui. Io sono tanto più autonomo quanto più ho fiducia in me stesso, cioè quanto più sono stato confortato dal consenso altrui. *L'essere umano non nasce libero: lo diventa*, grazie ai rapporti di riconoscimento. La libertà positiva, cioè la capacità di autodeterminazione, *non è mai conquistata solitaria*, ma è ottenuta grazie agli altri. Essi, perciò, non possono essere considerati *limiti* alla libertà personale, come sostenuto nelle teorie della libertà negativa, o nelle concezioni del contrattualismo moderno. Il problema fondamentale non è quello di limitare l'irruzione dell'altro all'interno della libertà individuale (ritenendo erroneamente che l'essere umano nasca già libero e autonomo per natura), ma, semmai, quello di favorire l'interazione comunicativa, l'«invasione» dell'altro nel sé, solo grazie alla quale può nascere un sé libero.

Ciò non significa negare le basi naturali della libertà. Senza quelle basi non sarebbe libertà *umana*, ma tornerebbe ad essere libertà dello spirito, la libertà in forza dell'autoriflessione-autodeterminazione dello spirito. Alla base del desiderio di essere riconosciuto c'è invece il *bisogno*, tutto naturale, di relazione e di comunicazione. È la nostra *natura comunicativa*, una peculiarità della struttura biologica dell'essere umano, a cercare l'altro, a desiderarne il riconoscimento, a renderlo possibile. Lo stesso istinto mimetico, presente in molte specie animali, ma particolarmente sviluppato nell'essere umano, è desiderio di imitare l'altro, di farsi identico a lui, di "entrare" nella sua esistenza e di farla propria. Adorno definiva la *mimesis* «la forma elementare dell'amore»²⁵, cioè la radice di ogni rapporto simpatetico con l'altro. In essa si manifesta infatti la nostra "ricerca" dell'altro e lo specifico carattere delle relazioni intersoggettive. Su questa base naturale e grazie ad essa noi però ci emancipiamo dalla natura animale e cominciamo a diventare umani. Imitando l'altro entriamo infatti nel suo "punto di vista" e cominciamo a guardare il mondo a partire dai suoi occhi, ottenendo

25 Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 182.

un duplice risultato: vediamo noi stessi, scopriamo la nostra soggettività, ma al tempo stesso impariamo a relativizzarla, a vederla come *una possibile* prospettiva sul mondo, ma *non l'unica*.

Dunque, se è la nostra natura comunicativa a provocare il riconoscimento, è solo grazie ad esso che noi diventiamo realmente esseri umani. Il bisogno naturale di immedesimazione e la rete di relazioni che questa forma primordiale di comunicazione rendono possibile sono alla base della costituzione della natura umana: «L'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini»²⁶.

4.6 Universalità

Non esiste un solo tipo di riconoscimento, ma un'ampia articolazione di forme e modi. Honneth ne ha individuate tre ma ha ulteriormente precisato che queste tre forme sono passibili di sviluppi storici. Non solo le relazioni giuridiche e il conferimento di diritti hanno conosciuto un'evoluzione storica particolarmente accentuata con lo sviluppo delle società moderne, ma anche le forme di riconoscimento fondate sull'amore e sulla stima hanno conosciuto un loro sviluppo interno, sia a partire dalla nuova percezione dell'eguaglianza degli esseri umani sia sulla base delle sempre nuove modalità di aggregazione comunitaria.

In realtà le modalità di riconoscimento sono più ampie e articolate rispetto a quelle individuate da Honneth. Oltre al *riconoscimento affettivo*, fondato sulla fiducia reciproca, e operante nelle relazioni primarie (familiari, affettive, amicali), al *riconoscimento solidale*, fondato sulla stima reciproca, e operante nelle più ampie interazioni comunitarie fondate sulla condivisione di certi valori, al *riconoscimento giuridico*, fondato sul rispetto e operante nelle ancor più ampie relazioni sociali, dobbiamo introdurre almeno *altre due forme di riconoscimento*.

In primo luogo dobbiamo distinguere dallo specifico riconoscimento giuridico il *riconoscimento più propriamente politico*. Si tratta del riconoscimento operato da ogni singolo individuo nei confronti dello Stato (in forza del quale questo ottiene la necessaria legittimazione) e di quello operato dallo Stato nei confronti dei singoli individui, grazie al quale questi ottengono la cittadinanza, ovvero non solo diritti ma anche doveri, titoli ma anche responsabilità. Questa specifica relazione politica rende possibile il costituirsi di una nuova soggettività, diversa da quella della semplice persona giuridica: *il cittadino*.

²⁶ Ibid.

Carattere ancor più universale ha quello che potremmo qualificare come *riconoscimento morale*. Esso viene fondato non tanto sul rispetto legale (caratterizzante il riconoscimento giuridico) quanto sul *riguardo morale*, quel sentimento in forza del quale ci sentiamo obbligati a trattare ogni appartenente al genere umano come persona, al di là della sua appartenenza a una famiglia, a una comunità, a una nazione. Quello che si forma in questo tipo di riconoscimento è la dignità della persona morale. Solo chi è passato attraverso questo tipo di relazione può vedere nell'altro non solo qualcuno da amare personalmente, da rispettare giuridicamente, da stimare socialmente, da legittimare politicamente, ma soprattutto qualcuno a cui rivolgere rispetto e attenzione morale, in quanto appartenente all'umanità.

Quest'ultima dimensione contiene i caratteri universali e transcontestuali del riconoscimento. Se infatti molteplici sono le modalità con cui si riconosce, e quindi soggette a variabilità storiche, culturali e contestuali, esse sono tutte attraversate dalla *forma universale del riconoscere*, un elemento invariante, radicato nella nostra struttura antropologica, che ritroviamo in tutte le culture e che proprio per questo assume carattere transculturale e transcontestuale. Essa infatti, in forza della sua universalità, non produce una specifica forma di individuo (il soggetto autonomo della modernità, o il cittadino dello Stato democratico, o la persona giuridica) ma quel soggetto in grado di riconoscere in ogni altro individuo un appartenente alla medesima famiglia umana. L'etica del riconoscimento si radica in questa struttura e ha in essa il fondamento della sua universalità.