

Per una teoria politica del riconoscimento
*Lucio Cortella**

Prima di determinare le linee generali di ciò che definisco “teoria politica” del riconoscimento, ritengo opportuno fare alcune considerazioni su quella che a partire da Charles Taylor è conosciuta come la “politica del riconoscimento” (Taylor 1992b). Come diventerà chiaro nel corso del saggio, non si tratta tanto di due modi diversi di intendere la relazione fra politica e riconoscimento quanto di due differenti piani epistemologici, dal momento che la mia proposta intende collocarsi sul piano della teoria politica generale e dei suoi fondamenti, laddove quella di Taylor si caratterizza come una ipotesi politica concreta, una modalità specifica di realizzare “politiche” del riconoscimento. D'altra parte il progetto di Taylor ha anche una sua valenza teorica generale, dato che egli lo intende come un modello di politica *alternativo* (o almeno *aggiuntivo*) rispetto sia al liberalismo classico sia alle sue versioni più aggiornate, quali la teoria della giustizia rawlsiana o la democrazia deliberativa habermasiana.

Ciò che la proposta tayloriana ha in comune con la mia idea di una teoria politica del riconoscimento è l'intuizione secondo cui l'azione politica, nelle sue diverse manifestazioni (attribuzione di diritti e doveri, attività legislativa, determinazione di norme giuridiche) abbia a che fare essenzialmente col *riconoscimento* di coloro cui essa è indirizzata. Ciò significa che non si può agire poli-

ticamente senza includere le conseguenze di quell'azione sul riconoscimento/misconoscimento di tutti coloro sui quali avrà effetto, in particolare sull'immagine e la considerazione che i coinvolti hanno di loro stessi. In altri termini la salvaguardia dell'autorispetto dovrà essere uno dei criteri fondamentali attraverso i quali l'azione politica potrà essere giudicata legittima.

Da questa idea generale che – come vedremo – trova accoglienza anche nella mia “teoria politica del riconoscimento” Taylor trae però ulteriori conseguenze. Secondo lui, infatti, la realizzazione di quell'obiettivo deve comportare una revisione della classica teoria liberale dei diritti, secondo la quale essi sono attribuibili solo agli individui e non a gruppi determinati, hanno carattere universale (riguardano cioè tutti i potenziali cittadini) e sono conferibili nella stessa uguale misura per tutti. Tale teoria dovrebbe invece essere corretta da una teoria differenziale dei diritti, secondo la quale essi sarebbero concepibili come collettivi, definibili in relazione alle differenti culture presenti nella società, modificabili a seconda dei contesti di riferimento. In altri termini una politica del riconoscimento dovrebbe essere intesa, secondo Taylor, come una “politica della differenza” (p. 24)¹. Essa cioè non troverebbe più una traduzione a essa adeguata in una “politica dell'eguale riconoscimento” (p. 21) o “dell'uguale dignità” (p. 27) ma dovrebbe procedere in modo tale da riconoscere la *specifica dignità* di ogni uomo a partire dal particolare modo in cui questi si concepisce. Il mancato riconoscimento di quella specificità potrebbe tradursi infatti nella sua umiliazione, nella messa in discussione della sua autostima e quindi alla fine nel venir meno della fiducia in lui stesso. A questo punto una politica dell'uguale dignità finirebbe per mancare il suo obiettivo perché cittadini che mancano di autostima e di fiducia in loro stessi si sentirebbero dei cittadini di serie B, impediti nello stesso uso attivo della loro libertà e dei loro diritti.

Il nucleo dell'argomentazione di Taylor consiste nel legare a doppio filo – fino quasi a sovrapporli – il “rispetto di sé” con la “stima di sé”, in modo tale che il venir meno della seconda comporterebbe il venir meno del primo, intaccando così alla fine la stessa sfera della dignità umana. Una tale sovrapposizione dimentica però che compito delle istituzioni politiche non è quello di promuovere la *stima* nei confronti dei cittadini e di favorirne l'autostima ma di garantire più generalmente il *rispetto* della loro dignità. Anche se l'autostima può essere considerata una condizione della propria capacità di autonomia finendo così con l'incidere sull'esercizio della propria libertà, non vi è dubbio che la stima in quanto tale non ha a che vedere direttamente con i diritti di cittadinanza.

Quello che manca a questa impostazione del problema da parte di Taylor è un'articolata differenziazione fra diverse modalità di riconoscimento, vale a dire l'operazione compiuta da Axel Honneth, il quale sulla base dello Hegel jense ha distinto fra differenti sfere di riconoscimento². Nel modello honnethiano la *stima* ha a che vedere con una relazione che non è né giuridica né politica ma viene da lui definita come “etica”, in quanto viene a costituirsi all'interno di contesti specifici, si radica su valori condivisi e corre lungo quei rapporti solidaristici che caratterizzano comunità, associazioni, professioni. Da questa relazione viene accuratamente distinto il rapporto di riconoscimento basato sul *rispetto* che è quello che caratterizza l'ambito politico-giuridico.

Una politica del riconoscimento non può passar sopra queste differenze. Ma prima di entrare nello specifico di che cosa io intenda per “politica” del riconoscimento e come essa vada distinta da un'“etica” del riconoscimento, è necessario fare un passo indietro per stabilire alcuni principi di fondo della sfera politica. Risolvere la questione di quali debbano essere gli orientamenti concreti della politica presuppone infatti l'indivi-

duazione dei suoi fondamenti. In altri termini, prima di rispondere alla domanda "quale politica" è necessario aver risposto alla domanda "che cos'è la politica". La *teoria politica del riconoscimento* intende rispondere innanzitutto a questa seconda questione. Essa, perciò, prima di delineare in che cosa consistano le concrete politiche del riconoscimento e quale tipo di riconoscimento caratterizzi la sfera politica intende giustificare la sua *tesi generale*, secondo cui *nelle relazioni di riconoscimento va individuato il fondamento delle norme e delle istituzioni politiche*, e questo nel duplice senso sia di *radice generica* di esse sia di loro *fondamento legittimante*.

1. La teoria del riconoscimento normativo

La teoria del riconoscimento che intendo proporre vuole caratterizzarsi rispetto ad altre proposte concorrenti sulla base soprattutto di due connotazioni. In primo luogo per il suo impianto specificamente normativo (un carattere che verrà chiarendosi progressivamente nel corso del saggio) e in secondo luogo perché assume il riconoscimento in un significato molto particolare e ristretto, riferendolo non già a ogni relazione in cui qualcuno riconosca qualcosa o qualcun altro ma a una specifica *pratica sociale*, differenziata a vari livelli e costituita da quelle relazioni di reciprocità che risultino essenziali per il processo di *formazione dell'identità individuale e la sua consapevolezza*³.

L'idea sottostante a tale tesi è che *l'identità individuale* non sia né un prodotto biologico della natura umana né un prodotto psicologico della riflessione dell'individuo su di sé, ma un *prodotto sociale*, o meglio il prodotto di quelle relazioni intersoggettive di reciprocità che chiamiamo rapporti di riconoscimento. In altri termini: la coscienza che ognuno di noi ha di se stesso è il risultato del riconoscimento che altri gli hanno conferito⁴.

Questo non significa che ognuno si veda con gli occhi dell'altro (come in un gioco di specchi in cui verrebbe a mancare proprio l'oggetto di questo riflettersi reciproco)⁵ ma che la capacità di guardarsi si è formata grazie alla considerazione dell'altro. La tesi fondamentale della teoria del riconoscimento non comporta pertanto alcuna dissoluzione dell'identità individuale nella relazione intersoggettiva ma mostra come la valorizzazione di quell'identità sia possibile grazie alla relazione e all'apporto dell'altro.

Va da sé che la formazione dell'autocoscienza e dell'identità individuale non può concludersi con un unico atto singolo ma ha necessariamente *carattere processuale*, passa cioè attraverso un percorso di formazione mai realmente concluso. Da ciò deriva la sua specifica *precarietà*. L'identità dell'individuo non è mai acquisita in maniera definitiva ma partecipa della provvisorietà e della fragilità da cui sono caratterizzati i prodotti culturali. Ciò significa che essa ha bisogno di conferme che si manifestano sotto forma di continue richieste di riconoscimento. E questo spiega il carattere conflittuale storicamente collegato alla logica del riconoscimento, inevitabile quando a quelle richieste non venga data adeguata soddisfazione⁶.

Per tale motivo il riconoscimento che sta alla base della formazione dell'identità si è consolidato in una *pratica sociale*, si presenta cioè come uno dei tratti più caratteristici e costanti della nostra forma di vita, una pratica sociale che si è via via differenziata in diversi ambiti e sfere partendo dalle forme più elementari delle quali facciamo esperienza nel rapporto primario fra madre e figlio fino alle forme più complesse di riconoscimento sociale e istituzionale.

Questa pratica ha certamente una *radice naturale*: è una delle specificità della nostra natura umana quella di saper comunicare in forme e modi complessi (soprattutto linguistici) ed è in questa natura comunicativa che si

radica la nostra capacità di riconoscere. Ma grazie alla sua specifica natura l'uomo ha saputo realizzare *relazioni non-naturali*, cioè rapporti di riconoscimento la cui caratteristica sta nel fatto che in essi non si realizza solo conoscenza e comunicazione ma soprattutto *normatività*. Riconoscere qualcuno non è semplicemente un atto di conoscenza ma è un atto pratico grazie al quale gli viene attribuito uno status, un valore, una dignità. E lo stesso vale per chi viene riconosciuto: questi non può sentirsi riconosciuto se non da qualcuno che egli abbia ritenuto degno di riconoscerlo.

Per questo motivo la pratica del riconoscimento che sta alla base del processo di formazione dell'identità individuale comporta necessariamente non solo il riconoscimento dei soggetti in gioco ma anche il *riconoscimento implicito di norme*. È questa la specificità del riconoscimento umano: *naturale*, radicato nella nostra stessa biologia, ma grazie alla natura anche non naturale, *normativo*. Gli attori in gioco in questo tipo di relazione sono perciò *almeno tre* e uno dei tre è il *codice normativo*, le norme che vengono implicitamente veicolate in quella relazione ma che al tempo stesso la sostengono e la rendono possibile⁷.

In definitiva: il riconoscimento è quella pratica sociale caratterizzata non solo da relazioni di reciprocità ma anche da una *sostanza etica* incorporata in quelle relazioni. Ne deriva che la nostra identità non è solo il prodotto di esse ma anche il prodotto di quella normatività. È a essa che ora dobbiamo rivolgere la nostra attenzione per comprenderne le caratteristiche.

2. L'*ethos* del riconoscimento

Il nucleo centrale di quella normatività etica che noi presupponiamo e scopriamo nelle nostre relazioni di reciprocità è costituito essenzialmente da un'*unica norma*

fondamentale: il riconoscimento dell'altro, il suo rispetto, l'accoglimento della sua dignità e autonomia. Noi siamo cresciuti dentro un sistema di relazioni etiche per le quali l'altro è un individuo da rispettare e da garantire nella sua libertà e indipendenza. Non si tratta di un'acquisizione della storia recente ma di un elemento che fa parte della forma umana di esistenza. Ciò che è storicamente variabile sono le modalità in cui le diverse epoche hanno declinato quella intuizione fondamentale: restringendola all'interno di relazioni privilegiate o estendendola universalisticamente alla totalità dell'umano (come è in effetti avvenuto con la modernità e con le più recenti acquisizioni in tema di diritti dell'uomo).

Questo *ethos* è inaggrabile. Senza di esso non si sarebbe costituita la nostra identità e dunque il tratto più caratteristico della nostra specificità umana. Si tratta perciò di una normatività che abbiamo dovuto necessariamente rispettare perché si formasse la nostra individualità autocosciente e capace di libertà. Se il riconoscimento è necessario, lo è altrettanto l'*ethos* incorporato in esso. Noi siamo non solo i prodotti dell'altro ma soprattutto il risultato di un'eticità, la quale viene così a configurarsi come la nostra terra d'origine, la nostra vera patria.

Dovrebbe risultare evidente a questo punto come la *nozione di eticità* qui introdotta si differenzi radicalmente dalla usuale nozione contestuale, plurale e particolaristica di "etica"⁸. All'interno della mia impostazione essa indica infatti una componente normativa del tutto universale perché necessariamente legata alla formazione dell'identità umana. Il motivo fondamentale per cui si è scelto di adottare questa denominazione risiede perciò nel fatto che questa componente normativa del riconoscimento non ha a che fare primariamente con i nostri doveri (come accade invece alla morale) ma piuttosto con ciò che Hegel chiamava "seconda natura"⁹, vale a dire le nostre

abitudini, le inclinazioni, le disposizioni pratiche, tutto quello che costituisce un *ethos*. Esso è essenzialmente qualcosa che ci troviamo alle nostre spalle ben prima di diventare un dovere morale. Quando avviene questa "traduzione" dalla fattualità dell'abitudine alla doverosità, quando cioè il riconoscimento viene assunto come un imperativo, qualcosa che ci si propone deliberatamente, *l'ethos diventa un'etica*. Ma mentre il primo è inaggirabile la seconda è una nostra "libera" decisione, qualcosa che ci possiamo permettere di rifiutare.

Non va però equivocata quella "libertà". Essa non sta a indicare l'equivalenza o l'indifferenza fra riconoscimento e misconoscimento. Quella decisione libera non è una decisione arbitraria ma *giustificata*. Seguire l'etica del riconoscimento significa adottare come principio delle nostre deliberazioni ciò che sta alla base della nostra identità. Violare quest'etica significa negare le condizioni di noi stessi, le basi della propria umanità prima ancora che l'umanità d'altri. Non rispettare l'altro significa dunque non rispettare noi stessi.

Il passaggio dall'*ethos* all'*etica* consiste nel seguire deliberatamente ciò che ci ha già da sempre costituito (e da cui noi siamo presi inconsapevolmente). Per questo motivo la *giustificazione* di queste norme etiche non ha bisogno di alcun procedimento discorsivo-consensuale ma solo di una "ricostruzione trascendentale" che porti alla luce lo sfondo normativo che sta alle nostre spalle. Ovviamente questa ricostruzione può portare alla luce solo i principi fondamentali, una sorta di *etica minima*, lasciando invece al confronto argomentativo la decisione sulle norme morali.

La *morale* è dunque distinta dall'*etica* perché mentre quest'ultima giustifica le sue norme attraverso un procedimento ricostruttivo che riporta a consapevolezza le condizioni trascendentali del riconoscimento, la morale procede in maniera "costruttiva", cioè mette a confron-

to le giustificazioni razionali delle norme. Benché distinta dall'etica la morale ne viene tuttavia a dipendere. Il confronto argomentativo tra le ragioni che sostengono le norme dell'agire non avviene senza alcuna linea guida o col solo criterio formalistico dell'universalizzazione. Nessun argomentante può rimuovere quel contesto etico del riconoscimento da cui proviene e dal quale attinge le sue fondamentali intuizioni morali. Qualunque confronto argomentativo deve tenerne conto come di un irrinunciabile serbatoio di principi e criteri di fondo¹⁰.

Ma c'è un altro senso secondo cui possiamo affermare che la morale dipende dall'etica. È infatti grazie alla nostra "genesì etica" che siamo diventati esseri morali. È in quel terreno originario che abbiamo "appreso" l'idea di obbligazione, quella di riconoscenza, quella della dignità e della vulnerabilità dell'altro. Senza il rinvio a quell'*ethos* originario noi non potremmo mai rispondere alla domanda sul *perché* dobbiamo essere morali.

3. Il riconoscimento come fondamento delle istituzioni politiche

A questo punto possiamo affrontare la questione centrale per chiarire in che senso la sfera del riconoscimento debba essere intesa come la base costitutiva delle istituzioni politiche nel duplice senso di *radice genetica* e di *fondamento legittimante*. *Genesis* va qui intesa non già nel senso di ipotizzare una situazione originaria in cui gli individui abbiano *esplicitamente* "riconosciuto" le istituzioni che dovevano regolare la loro vita pubblica ma nel senso di un riconoscimento implicito che quotidianamente viene confermato nei confronti dello Stato: si tratta di quel "consenso pratico", formato non da procedure argomentative esplicite ma dalla accettazione e dalla reiterazione di pratiche (la banale osservanza delle

leggi da parte della maggioranza dei cittadini), senza del quale uno Stato non potrebbe sussistere.

Un discorso analogo va fatto per quanto riguarda la *legittimazione* delle istituzioni statali. Qual è il motivo che spinge i cittadini a ritenere "legittima" un'istituzione? Il suo manifestarsi ai loro occhi come *giusta*, vale a dire corrispondente alle loro fondamentali esigenze di giustizia. Ma queste intuizioni fondamentali affondano nella logica del riconoscimento e sono riconducibili al concetto del *rispetto di sé*¹¹, che proprio quella logica contribuisce a formare e a radicare nella coscienza degli individui: esso viene appreso a partire dal rispetto che l'altro ci conferisce e dal simmetrico rispetto che quell'atteggiamento induce in noi. In altri termini: gli individui sono disposti a diventare cittadini, cioè a sottomettersi a un ordinamento politico, quando *riconoscono* nelle istituzioni la salvaguardia della dignità di ognuno, cioè la garanzia del rispetto di sé. *L'ethos* del riconoscimento si presenta perciò come il fondamento cui ricondurre la legittimità delle istituzioni politiche e la possibilità di un loro riconoscimento da parte dei cittadini.

In questa conclusione trovano il loro punto di incontro *due concezioni della politica* storicamente confliggenti ma che, osservate a partire da questa prospettiva, mostrano una contrapposizione solo apparente: quella contrattualista kantiana e quella anti-contrattualista hegeliana.

La *tesi hegeliana* afferma a proposito dello Stato l'identità del razionale e del reale¹². Essa sta a significare da un lato che lo Stato può sussistere come tale solo se in esso è immanente una razionalità che lo giustifica e dall'altro che quando si danno le condizioni di quella razionalità, ciò che è coerente con essa e dunque ne risulta "giustificato" non può essere che reale. La forza di quella razionalità è tale che essa non può limitarsi a essere qualcosa di soggettivo o una semplice esigenza. Essa diventa la realtà delle cose. Ora, in che cosa può consiste-

re quella razionalità e come può essa consentire la sua immediata traduzione nella realtà?

Axel Honneth ha offerto a questo proposito un'interessante risposta. Egli ha osservato che quella coincidenza di realtà e razionalità si può spiegare ricorrendo proprio alla logica del riconoscimento. Uno Stato è reale solo in quanto viene riconosciuto e in quel riconoscimento sta la sua razionalità immanente¹³. Non c'è nessuna legittimazione formale di tipo trascendentale o controfattuale che valga più del concreto processo di riconoscimento implicito, incorporato nelle istituzioni politiche. Senza riconoscimento non si dà realtà dello Stato. E quella realtà coincide con la razionalità perché il riconoscimento è la sua giustificazione, il processo legittimante e reale al tempo stesso.

Il *limite* di questa tesi hegeliana (riconfermata e fatta propria da Honneth) sta nella strategia immunizzante che ne potrebbe derivare (e che indubbiamente era nelle intenzioni hegeliane), secondo la quale si potrebbe concludere che la realtà dello Stato, cioè il fatto stesso di esistere, varrebbe come unica fonte della sua legittimità. L'assunzione della logica del riconoscimento come veicolo dell'identità di razionale e reale può però evitare questo esito immunizzante. A patto di introdurre, come ho cercato di indicare nel primo paragrafo, una nozione *processuale* del riconoscimento, e dunque storica, rivedibile, provvisoria. I processi di riconoscimento non sono mai conclusi: ciò che attualmente viene riconosciuto e dunque appare come razionale può in un altro contesto o in un altro tempo essere disconosciuto e dunque apparire come irrazionale e criticabile. Nessuna razionalità oggettiva delle istituzioni – proprio perché fondata sul riconoscimento – può immunizzare dal diritto di critica, dalla richiesta di processi espliciti di giustificazione, processi che a quel punto dovranno assumere forma discorsiva e argomentativa. Come ha giustamente osservato

Habermas, il ricorso all'argomentazione e alla riflessione critica è la risorsa alla quale ci affidiamo quando non funziona più la razionalità immanente dell'agire comunicativo, quando cioè i consueti processi di riconoscimento si interrompono e ciò che prima era riconosciuto perde quella decisiva legittimazione che proviene dalla "lealtà" politica dei cittadini.

Questo "realismo" hegeliano (riformulato e reinterpretato alla luce della teoria del riconoscimento) può così essere notevolmente avvicinato al *proceduralismo kantiano* (e poi *rawlsiano*). La tesi del proceduralismo riconduce infatti la legittimità dello Stato a un *contratto* virtuale fra individui liberi, uguali e razionali. A differenza del primo contrattualismo moderno questa versione kantiano-rawlsiana, distinguendo il problema della genesi storica dello Stato da quello della sua legittimazione, applica il modello contrattualista solo a quest'ultima questione. Il contratto, infatti, non viene interpretato come un evento storico realmente accaduto ma come una "ipotesi necessaria" che noi dobbiamo assumere come fonte della legittimità delle istituzioni politiche: solo se in quelle condizioni ipotetiche un corpo sociale confermasse il suo consenso a quelle istituzioni esse potrebbero chiamarsi legittime.

Ora, benché la teoria del riconoscimento torni a congiungere genesi e validità proprio nel "medio" del riconoscimento, essa tuttavia non fa discendere la validità dalla genesi ma le considera come due processi paralleli, valutabili indipendentemente l'uno dall'altro. E per quanto riguarda la specifica problematica della validità essa conferma proprio l'assunto di fondo del proceduralismo kantiano-rawlsiano, collocando nel possibile consenso intersoggettivo la fonte della legittimità del potere statale.

Ma a questo punto le due strategie legittimanti tornano a divergere. Ripensare il modello contrattuale all'interno delle coordinate della teoria del riconoscimento

consente infatti di mettere in luce un *limite strutturale* di quel modello e di correggerlo. Com'è noto, il proceduralismo presuppone – nella finzione necessaria della "original position" – l'esistenza di individui isolati e già costituiti come tali prima del contratto, prima perciò di qualunque riconoscimento reciproco. Ora è ben vero che trattandosi di un'ipotesi controfattuale e non di una genesi storica è del tutto irrilevante la corretta successione del prima e del dopo. Tuttavia la conseguenza che ne deriva è che quel modello ritiene di poter prescindere – nel determinare le regole e le istituzioni politiche conseguenti al patto – da qualunque codice normativo che non siano gli individui stessi a stabilire consensualmente, come se essi potessero decidere indipendentemente dall'*ethos* che già li lega fra loro. Degli individui viene presupposta la razionalità (a cui poi l'ultimo Rawls ha aggiunto la ragionevolezza) ma non l'eticità, facendo astrazione proprio dall'elemento che sta alla base di qualunque relazione umana¹⁴. In realtà quell'eticità entra come pre-condizione di qualunque patto e di qualunque consenso. Sicché ciò che emerge dal contratto sociale dovrà avvenire sulla base del codice etico che ognuno di quegli individui si porta con sé, un codice etico che non potrà in alcun modo essere oggetto di contrattazione.

D'altra parte non possiamo nemmeno concludere che con questa mossa la teoria del riconoscimento produca una sorta di "eticizzazione" della politica. Il fondamento etico delle istituzioni non ha nulla a che vedere infatti con la particolarità delle concezioni della vita buona (le quali devono rimanere necessariamente estranee alla sfera politica). Anzi le norme etiche del riconoscimento sono guidate dal principio dell'autonomia dell'individuo e intendono salvaguardare ogni modalità concreta che gli individui intendano percorrere per ottenere la loro specifica via di autorealizzazione.

A questo punto dovrebbe essere abbastanza chiaro in che senso le relazioni di riconoscimento possano costituire il fondamento delle istituzioni politiche. Si tratta di una specifica modalità di *riconoscimento* che definirei “*istituzionale*” e che qualifica quel rapporto *bottom-up* che intercorre fra individuo e istituzioni politiche e che sta alla base della loro costituzione e legittimità. Ma con ciò non è esaurito il quadro delle differenti modalità in cui il riconoscimento svolge un ruolo all’interno della sfera politica. A essa vanno aggiunte altre due relazioni: una orizzontale-intersoggettiva fra i cittadini (il *riconoscimento giuridico*) e un’altra relazione verticale, ma stavolta dall’alto verso il basso (e questo sarà il *riconoscimento politico* vero e proprio).

4. *Riconoscimento giuridico e riconoscimento politico*

Nel mentre ogni cittadino riconosce legittimità alle istituzioni egli riconosce implicitamente anche tutti gli altri cittadini nei loro fondamentali diritti. In ciò consiste il senso del *riconoscimento giuridico*.

Le *norme giuridiche* sono infatti anch’esse l’esito di un processo di riconoscimento reciproco fra le “persone”, dal momento che la loro validità risiede proprio nell’aver incorporato al loro interno una prassi di riconoscimento già avvenuta. E tuttavia quel riconoscimento grazie al quale le persone giuridiche e i cittadini di uno Stato si conferiscono reciprocamente i diritti e i doveri non avviene direttamente ma attraverso la mediazione istituzionale. Riconoscendo la legittimità delle istituzioni giuridiche e politiche noi ci riconosciamo reciprocamente i diritti giuridici e politici. Riconoscendo l’istituzione non sono solo io a essere riconosciuto nel mio status di cittadino ma lo è la totalità dei cittadini. In altri termini: io sono cittadino a condizione che

lo siano tutti, io sono persona a condizione che tutti siano persone.

Nel riconoscimento istituzionale è dunque incorporato un *riconoscimento intersoggettivo* che ha il carattere della *reciprocità*. Ne consegue che la negazione ad altri dello statuto di persona è la negazione a me stesso di quello statuto. Su queste basi andrebbe sviluppata una teoria dei diritti secondo la quale il godimento dei miei diritti è necessariamente dipendente dal godimento di quei diritti da parte di tutti gli altri¹⁵.

Questa reciprocità che è uno dei segni distintivi della logica del riconoscimento caratterizza non solo i rapporti orizzontali fra i cittadini ma anche i rapporti fra cittadini e Stato. Essi infatti sono disposti a riconoscere solo quelle istituzioni dalle quali vengano a loro volta riconosciuti. Al riconoscimento *bottom-up* corrisponde un riconoscimento *top-down*.

Che cosa è tenuto a riconoscere lo Stato? Essenzialmente i cittadini nei loro diritti e doveri fondamentali. Si tratta in sostanza di quello che Taylor chiama l’“uguale riconoscimento”, ovvero l’attribuzione a ognuno di diritti uguali e la loro salvaguardia. In ciò lo Stato non fa che proseguire istituzionalmente quanto era già incluso nell’*ethos* del riconoscimento. E in ciò consiste propriamente il *riconoscimento politico*. Con esso l’istituzione si fa garante della libertà e dei diritti fondamentali dei cittadini. Essi però vengono riconosciuti non nella loro specificità e particolarità ma nella loro astrattezza, cioè indipendentemente da qualunque altra considerazione di razza, sesso, religione, cultura, reddito. In ciò il riconoscimento politico assume il suo peculiare carattere universalistico, distinguendosi da altri tipi di riconoscimento normativo, come quello fondato sull’affetto o quello fondato sulla stima.

In altri termini: ciò che l’istituzione politica giusta (cioè riconosciuta) è chiamata a riconoscere è la *dignità*,

vale a dire l'inviolabilità e l'autonomia degli individui. È questa la precondizione essenziale perché in ogni cittadino si formi quel sentimento del rispetto di sé che è l'esigenza fondamentale di ogni identità individuale riconosciuta. La *legittimità* di uno Stato, ovvero la condizione perché possa essere riconosciuto, sta nella sua disponibilità a *garantire le pre-condizioni sociali del rispetto di sé*.

La sfera politica riconferma qui la sua connessione con l'*etica*, ma in un senso ancora *ulteriore* rispetto a quello precedentemente introdotto. Esso si fonda sulla constatazione che le istituzioni e il sistema giuridico svolgono il ruolo decisivo di essere il *contesto genetico* in cui si forma la coscienza dei cittadini e soprattutto la loro consapevolezza di essere degni di rispetto. È il riconoscimento politico, cioè il riconoscimento quotidianamente conferito dalle istituzioni nei loro confronti, il vettore fondamentale grazie al quale può formarsi la coscienza della loro dignità inviolabile. In questo senso le istituzioni svolgono – in senso letterale – un “ruolo etico”, nel senso che esse si manifestano come l'*ethos*, la dimora, il luogo di formazione dei cittadini.

Quando si realizzano queste condizioni, quando uno Stato garantisce le basi del rispetto di sé, siamo in presenza di quella che Margalit (1996) ha definito la “società decente”, quella società che è chiamata a evitare l'umiliazione dei suoi cittadini. Ma il fine del riconoscimento politico deve fermarsi qui: non può cioè estendersi ad altre sfere, come a quel tipo di riconoscimento che serve a costruire la fiducia primaria in se stessi (ottenibile grazie a un riconoscimento/approvazione di tipo affettivo) o a quello in grado di produrre l'autostima (ottenibile solo grazie all'incoraggiamento reciproco tipico delle relazioni solidaristiche).

Da qui si apre tuttavia il ventaglio delle *concrete politiche del riconoscimento*, ovvero quelle politiche che, coi loro interventi sul terreno giuridico, economico e socia-

le, sappiano garantire efficacemente le basi del rispetto di sé. Esse si dovranno caratterizzare per la loro *selettività* e riguardare specialmente individui e gruppi così socialmente svantaggiati da esser minacciati proprio nel rispetto verso se stessi. Va da sé che quelle politiche andranno necessariamente estese al di là dei confini dello Stato nazionale, per indirizzarsi a quei popoli e a quelle regioni del mondo in cui l'umiliazione è tragica esperienza quotidiana. Va da sé che bisognerà considerare anche altre variabili oltre a quelle del reddito e della ricchezza, in particolare quelli che possiamo considerare i beni culturali e sociali. Qui le basi del rispetto di sé vengono minacciate anche da pratiche di emarginazione culturale e sociale rivolte a forme di vita, sistemi di valori, culture minoritarie all'interno delle nostre società. Nei confronti di esse la politica del riconoscimento non può limitarsi a esercitare la semplice “tolleranza negativa”, vale a dire il riconoscimento e la salvaguardia della mera esistenza dell'altro. Essa dovrà essere completata da quella che Thiebaut ha chiamato la “tolleranza attiva”, ovvero quella tolleranza del comprendere che cerca di entrare nel punto di vista dell'altro per consentirgli a sua volta di entrare nel nostro punto di vista (Thiebaut 1999). Solo dopo aver raggiunto questo piano si danno le condizioni perché si apra il confronto argomentativo, perché solo a questo punto (a seguito di un riconoscimento avvenuto e accettato) l'altro è diventato una ragione con cui confrontarsi.

Ma qui siamo passati dal piano della *politica* a quello delle *politiche*. E forse il discorso invece che chiudersi dovrebbe riaprirsi.

* Lucio Cortella è professore ordinario di Storia della filosofia contemporanea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cà Foscari di Venezia.

¹ È questo il tema al centro del dibattito con Jürgen Habermas (Taylor 1992b; Habermas 1996b).

² Honneth distingue tra una sfera di riconoscimento primario o affettivo (rapporti genitoriali, amicali, sentimentali) in grado di produrre la fiducia in se stessi, una sfera di riconoscimento giuridico (conferimento di diritti, uguaglianza giuridica, cittadinanza) in grado di produrre il sentimento del rispetto di sé e una terza sfera di riconoscimento comunitario (rapporti di solidarietà e di comunanza elettiva) in grado di produrre il sentimento dell'autostima (Honneth 1992).

³ Dei tre sensi del riconoscimento di cui parla Alessandro Ferrara nel suo saggio (in questo volume) è il primo di essi (da lui definito "quasi-trascendentale") quello che è in gioco primariamente nella mia impostazione.

⁴ È evidente il debito di questa teoria nei confronti della filosofia di Hegel, in particolare della tesi da lui espressa all'interno della *Fenomenologia dello spirito* nel capitolo dedicato all'autocoscienza. Riprendendo precedenti tesi fichtiane, Hegel pone l'autocoscienza non già come il risultato della riflessione della coscienza su se stessa ma come il risultato del riconoscimento attribuito da un'altra autocoscienza: "L'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto" (Hegel 1807, p. 275).

⁵ È a questo tipo deviante di riconoscimento che mi sembra vengano rivolte le critiche – per quanto mi riguarda assolutamente condivisibili – che rivolge Virginio Marzocchi nel saggio contenuto in questo volume (p. 75).

⁶ La richiesta di riconoscimento è in questo senso anche una "passione" per il riconoscimento (nel senso indicato dal saggio di E. Pulcini, in questo volume), qualcosa che coinvolge l'individuo nella totalità delle sue dimensioni, passione nobile – non semplicemente rivolta all'utile o al benessere – ma passione per la propria esistenza.

⁷ Anche in questa declinazione ternaria delle strutture del riconoscimento risulta evidente il debito hegeliano. Nel capitolo sull'autocoscienza, all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, si manifesta infatti la presenza e l'azione di un *terzo soggetto* oltre alle due autocoscienze in lotta, costituito propriamente dalla *relazione* (Hegel la chiama anche "die Mitte", il termine medio). Questa mostra la sua indipendenza rispetto ai due soggetti *imponendo* loro di riconoscersi reciprocamente contro la loro volontà soggettiva, la quale desidererebbe ricevere riconoscimento senza concederlo. Hegel chiarisce poi come nel termine medio sia da ravvisare l'azione dello "spirito", quello spirito che le soggettività singole dovranno poi riconoscere come la loro verità ultima, in cui viene dissolta ogni opposizione tra soggetto e oggetto e tra universale e individuale. Contro questo sviluppo coscientistico dell'elemento oggettivo del riconoscimento la mia proposta lo assume in modo diverso intendendolo appunto come un tessuto etico. Proprio questa caratterizzazione in termini normativi della teoria del riconoscimento costituisce la differenza principale tra questa impostazione e la tesi hegeliana.

⁸ Il riferimento è in modo particolare alla distinzione fra etica e morale introdotta da J. Habermas (1983 e 1991), dove solo la seconda ha carattere universalistico.

⁹ Sul concetto di "seconda natura" cfr. Hegel 1821, §§ 4; 150; 151.

¹⁰ Anche nella prospettiva discorsivo-argomentativa di Marzocchi (in questo volume, pp. 58-78) viene alla fine riconosciuto che la relazione fra gli interlocutori del discorso non è mai diretta ma sempre mediata da un terzo, una sfera comune o un medium (che però non può essere caratterizzato solo dal linguaggio).

¹¹ Si tratta di un concetto che viene giustamente considerato fondamentale anche all'interno della teoria della giustizia di J. Rawls. Egli lo colloca infatti fra i "beni sociali principali" al pari di libertà, opportunità e ricchezza, quei beni sociali che devono essere distribuiti secondo la celebre regola del "secondo principio di giustizia" (cfr. Rawls 1971, pp. 255-256). Senza quel bene costituito dal rispetto di sé "può sembrare che niente meriti di esser fatto (...). Tutti i desideri e le attività diventano vuoti e inutili, e noi sprofondiamo nell'apatia e nel cinismo. Per questo motivo le parti nella posizione originaria vorrebbero evitare, in ogni modo, le condizioni che indeboliscono il rispetto di sé. Il fatto che la giustizia come equità offre alla stima di sé un sostegno maggiore che non gli altri principi costituisce una valida ragione per adottarla" (p. 362). A parte la sovrapposizione semantica fra "self-respect" e "self-esteem" (su cui già ho mosso dei rilievi in apertura), il punto centrale dell'argomentazione rawlsiana sta nel fatto che dalla garanzia del rispetto di sé dipende proprio la giustizia delle istituzioni.

¹² A dire il vero quella tesi ha una pretesa ben più universale, relativa alla nozione ontologica di "realtà" che Hegel sviluppa all'interno della *Scienza della Logica*. Tuttavia la collocazione della celebre proposizione "ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale" all'interno della *Prefazione della Filosofia del diritto* (Hegel 1821, p. 59) le conferisce un immediato significato politico che non è evidentemente sfuggito ai commentatori e agli interpreti hegeliani. È dello Stato, infatti (in particolare di quello moderno), che Hegel afferma l'intrinseca razionalità, perché esso è la più completa manifestazione di quella libertà, che pur presente fin dagli inizi della storia umana, solo in quella sfera (e nell'epoca moderna) ha potuto portare a compimento le sue potenzialità immanenti.

¹³ L'argomentazione di Honneth avviene in due mosse. In prima battuta egli accoglie quella che viene da lui definita la tesi dello "spirito oggettivo", secondo la quale "ogni realtà sociale possiede una struttura razionale: scontrarsi con essa, attraverso false o insufficienti concezioni, deve condurre a effetti negativi all'interno della vita sociale non appena queste si applicano alla pratica" (Honneth 2001, p. 43). La seconda mossa consiste nel mostrare in che cosa consiste quella razionalità e ciò avviene ricorrendo alla nozione hegeliana di "eticità". Secondo questo concetto "nella realtà sociale, almeno in quella del tempo moderno, si possono incontrare sfere dell'agire nelle quali passioni e norme morali, interessi e valori si sono invece fusi, in maniera processuale, in forme di interazione istituzionalizzate" (ib.). La razionalità normativa non va dunque cercata astraendo dai processi sociali ma proprio al loro interno, in quel nucleo in cui si sono incarnate le norme del riconoscimento che caratterizza le interazioni sociali.

¹⁴ Ovviamente non tutto il contrattualismo parte dal presupposto dell'individuo come egoista razionale privo di qualunque eticità. In particolare la tradizione che si collega a Locke e alla sua idea di una "legge di natura" fon-

data sulla reciprocità perfetta e sull'imperativo del rispetto dell'altro pone alla base del contratto proprio la salvaguardia di questa eticità naturale. Tuttavia rimane del tutto diversa la giustificazione di quel tessuto etico, che in Locke viene legittimato in forza della sua naturalità e del suo radicarsi in una natura dell'uomo originariamente buona, mentre secondo la mia idea del riconoscimento va considerata non già come il prodotto della natura, bensì della cultura, cioè delle relazioni "artificiali" del riconoscimento.

¹⁵ Lungo questa linea mi sembra si muovano le considerazioni di Stefano Petrucciani (in questo volume, p. 46) secondo le quali il bene del singolo è strettamente dipendente dal bene degli altri, in mancanza del quale anche il bene individuale risulta "meno perfetto".