

FRANCESCO FISTETTI

IL PARADIGMA DEL RICONOSCIMENTO: VERSO UNA NUOVA TEORIA CRITICA DELLA SOCIETÀ?

Introduzione

Per descrivere la situazione filosofica in cui viviamo con l'ingresso nel XXI secolo, potremmo rifarci a quel celebre frammento di Hegel degli anni 1801-1802 nel quale si dice che le «epoche della filosofia» cadono nei «periodi di transizione», quando il bisogno di filosofia sorge dallo sgretolarsi del vecchio mondo etico in *disiecta membra*, sicché si avverte insopprimibile l'esigenza spirituale di unificare in una nuova totalità le istanze disperse del presente.¹ Ricorrendo ad una semplificazione, possiamo affermare che: 1) l'esigenza di unificazione è sia di natura pratica, poiché tocca direttamente le nostre forme di vita, sia di carattere epistemologico, nel senso che interessa da vicino la nostra concezione della razionalità; 2) che una tale istanza olistica, ancorata storicamente, ripropone oggi in termini inediti la possibilità che essa possa tradursi nella costruzione epistemologica di una nuova teorica critica della società.

Questo bisogno di "totalità" rinasce prepotente dopo che si è consumata una lunga fase nella storia della cultura filosofica occidentale

¹ Il testo è stato tradotto da R. Bodei in appendice al suo volume, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 253-55. Altrettanto significativo per illustrare il bisogno di filosofia è il frammento, composto tra il 1798 e il 1801, in cui si dice che «tutti i diritti sussistenti hanno il loro fondamento [...] solo in questo nesso col tutto (*Zusammenhang mit dem Ganzen*), il quale nesso, non essendoci più da lungo tempo, li ha fatti divenire tutti dei particolari» (ivi, p. 11). Infine, in un frammento del 1803 Hegel scrive: «L'esistenza della filosofia ha il suo fondamento nello stesso dissidio, solo che essa filosofia non è rivolta a singole forme, singole determinatezze, ma alla determinatezza intesa nella sua assoluta astrazione, e la figura che in essa si dà vita, è la determinatezza assolutamente libera, nell'elemento del conoscere; questo suo elemento è esso stesso la coscienza, la singolarità [...]» (ivi, p. 259).

in cui la scissione, proclamata da Kant, tra una ragione teoretica, una ragione pratica e il mondo dell'arte era diventata una sorta di luogo comune, invalso soprattutto in seguito alla crisi del marxismo e del pensiero dialettico.² È evidente che la nozione di olismo, qui impiegata, non designa quel modo di intendere il funzionamento della società a cui Popper si riferiva in *La miseria dello storicismo* in alternativa all'individualismo metodologico per indicare nella tradizione delle scienze sociali la fallacia naturalistica di postulare l'esistenza di soggetti collettivi ipostatici come classe, popolo, nazione, ecc.³ Né tanto meno la nozione di olismo va intesa in antitesi ai canoni della ragione scientifica moderna, come avveniva nella teoria critica tradizionale di Horkheimer e Adorno, per i quali la scienza e la tecnica sono lo strumento del trionfo di un'astratta razionalità strumentale che cancella tutto ciò che è diverso ed eterogeneo. Olismo allude a quello che con G. Bachelard potremmo definire un «nuovo spirito scientifico», che nel nostro caso è rivolto a conciliare e a saldare insieme scienze della natura e scienze storico-culturali, che fin dal *Methodenstreit* a cavallo tra il XIX e il XX secolo si erano divaricate dando luogo alla Grande Divisione della razionalità occidentale. Con la nuova filosofia della scienza, inaugurata da *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Th. Kuhn (1962), che metteva radicalmente in discussione l'immagine standard neopositivistica del sapere scientifico, si è andata affermando nel corso del Novecento una concezione storica e pragmatica della razionalità, che, scoprendosi governata dal principio di ragione insufficiente⁴, non poteva non incontrarsi sul piano etico con una cultura della responsabilità umana verso la natura, le future generazioni e lo stesso pianeta Terra (Hans Jonas). Ma questa nuova concezione della razionalità non poteva rimanere confinata nella dimensione dell'etica: essa doveva prima o poi avere delle ripercussioni profonde sull'intera enciclopedia dei saperi provocando una vera e propria rivoluzione epistemologica. Da un'enciclopedia dei saperi di tipo piramidale, composta di discipline rigidamente delimitate l'una rispetto all'altra, edificata attorno al primato gerarchico della fisica-matematica – così come era stata consacrata

² J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 Voll., trad. it. a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986, Introduzione.

³ Ci permettiamo di rinviare al lemma, "Methodologischer Individualismus", da noi scritto per la *Enzyklopädie Philosophie*, a cura di von H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, v. I, pp. 840-44; e ad A. Caillé, *Antropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 2000.

⁴ F. Fistetti, *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, Introduzione.

dalla versione dominante del positivismo logico con la sola eccezione di Otto Neurath – si è passati all'immagine di un'enciclopedia «a mosaico», come aveva già intuito lo stesso Neurath, strutturata come uno spazio «fibrato», «labirintico», «oceanico», per dirla con Michel Serres.⁵ Per rispondere a problemi sempre più trasversali, globali e planetari è venuta maturando l'urgenza di ricomporre i nostri «saperi disgiunti, frazionati, suddivisi in discipline».⁶ Da questa sfida è sorto il bisogno di una nuova totalità dei saperi, capace di ri-legare le due culture e di superare il punto cieco di un'iperspecializzazione la quale, come ha osservato Morin, non riesce a vedere gli «insiemi complessi», le «interazioni» e le «retroazioni» tra il tutto e le parti, le «entità multidimensionali» e i «problemi essenziali».⁷ Morin cita due esempi illuminanti: il primo riguarda una ricucitura poli- e transdisciplinare riuscita tra scienze che fino a tempi recenti lavoravano separatamente, cioè il caso dell'ecologia, delle scienze della terra e della cosmologia; il secondo, in verità più difficile e delicato, concerne le scienze cognitive, ove si è ancora alla ricerca di un nesso tra cervello (organo biologico), mente (entità antropologica) e computer (intelligenza artificiale).⁸

Per certi aspetti il «nuovo nuovo spirito scientifico (*nouveau nouvel esprit scientifique*)»⁹, se vogliamo adoperare un'espressione di Serres per indicare questo stile olistico di razionalità che si è lasciata alle spalle il dualismo tra le due culture, è già empiricamente operante sul piano pratico-sociale, per altri aspetti è un compito intellettuale che abbiamo davanti. Infatti, se guardiamo alla rivoluzione tecnologica avviatasi alla fine del XX secolo, ci rendiamo conto che una nuova interazione tra saperi diversi e un tempo tra loro distanti è ormai in atto. Il carattere distintivo di questa sorta di Grande Trasformazione, come l'avrebbe chiamata Karl Polanyi, è la capacità di

⁵ Rinviamo all'impresa, per definizione enciclopedica in senso nuovo, di M. Serres: *Hermès I. La communication*, 1969, *Hermès II. L'interférence*, 1972, *Hermès III. La traduction*, 1974, *Hermès IV. La distribution*, 1977, *Hermès V. Le passage du nord-ouest*, 1980, volumi tutti pubblicati dalle Éditions de Minuit.

⁶ E. Morin, *La testa ben fatta*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 5.

⁷ Ivi, pp. 12-13.

⁸ Ivi, pp. 21-22 e p. 26. Nel suo monumentale lavoro, *La Méthode* (v. I, *La nature de la nature*, Éditions du Seuil, Paris 1977), Morin rilevava che il termine enciclopedia non deve più essere inteso nell'accezione meramente cumulativa ed alfabetica a cui è stato ridotto, ma nel senso di *en-ciclo-pedia*, cioè del «mettere il sapere in ciclo», dell'«imparare ad articolare in un ciclo attivo i punti di vista disgiunti del sapere». Sicché «lo sforzo porterà, dunque, non sulla totalità delle conoscenze in ogni sfera, ma sulle conoscenze cruciali, sui punti strategici, sui nodi di comunicazione, sulle articolazioni organizzazionali tra le sfere disgiunte» (p. 19). Si veda anche il cap. IV della Seconda Parte, dedicato al concetto di sistema, il cui primo paragrafo è intitolato «Au-delà du «holisme» et du réductionnisme: le circuit relationnel».

⁹ M. Serres, *Hermès I. La communication*, cit., p. 27.

creare un'interfaccia tra questi differenti campi del sapere attraverso il comune linguaggio digitale, in cui l'informazione viene generata/archiviata/scaricata/trasmessa. Come ha spiegato M. Castells, in questo inedito «paradigma informazionale» convergono la biologia, l'elettronica e l'informatica, vale a dire si intrecciano reciprocamente rompendo i confini in cui erano state codificate come discipline separate e dando luogo a un ciclo di feedback cumulativo tra innovazione e usi polimorfici di quest'ultima.¹⁰ Vale la pena di rilevare che queste nuove tecnologie non sono tanto, come direbbe Heidegger, degli «utilizzabili», prodotti «in-vista-di» un progetto che incide sul mondo-ambiente, ma sono piuttosto dei *processi da sviluppare*, cioè degli artefatti mentali che a loro volta richiedono e stimolano l'intervento intellettuale di «un sapere cosa» (*know thing*) e di un «sapere come» (*know how*). In questo contesto, l'evoluzione tecnologica, resa possibile dal «paradigma informazionale», incrocia per la prima volta la mente umana, nel senso che quest'ultima tende a diventare una forza produttiva diretta. Riprendendo un'intuizione di Marx dei *Grundrisse*, si potrebbe dire che l'integrazione crescente tra cultura e forze produttive genera un *general intellect* o un «cervello sociale» di tipo nuovo caratterizzato dal fatto che la mente umana spinozianamente assume una dimensione sempre più transindividuale, mentre le macchine vengono sempre più incorporate nella nuda vita dei corpi. Con conseguenze di portata ancora inimmaginabile non solo sulle nostre condizioni di esistenza, ma sulle stesse costanti antropologiche come la vita e la morte, soprattutto se pensiamo agli effetti che le biotecnologie potranno avere sull'identità degli individui, a cominciare dall'identità fisica (un individuo diventerà anche fisicamente composito, se è vero che gli organi potranno essere sostituiti) fino alla fecondazione cosiddetta eterologa, che conferiscono nuova ed inquietante attualità alla problematica dello *Zarathustra* di Nietzsche relativa all'«allevamento» e alla «selezione» di quello che V. Sloterdijk ha chiamato il «parco umano». D'altronde, non è casuale che il dogma centrale dell'odierna biologia molecolare sia la metafora cibernetica secondo cui il genoma funziona come un programma di computer. Nonostante sia scientificamente e filosoficamente infondata, tale metafora ha un potenziale retorico eccezionale, che, come ha rilevato J.-P. Dupuy, deriva dall'illusione cartesiana, tipica dell'*homo faber*, che l'uomo è divenuto «padrone e possessore della natura», compre-

¹⁰ M. Castells, *La nascita della società in rete*, trad. it. L. Turchet, Università Bocconi Editore, Milano 2000.

so se stesso attraverso la decifrazione e il controllo del genoma.¹¹ A questo proposito, nella sua polemica di ispirazione nietzscheano-heideggeriana nei confronti dell'umanismo classico, Sloterdijk ha ragione quando, in consonanza con la problematica foucaultiana della biopolitica e del biopotere, rileva che l'«addomesticamento» dell'uomo da parte dell'uomo «è il grande impensato di fronte a cui l'umanesimo si è coperto gli occhi dall'antichità fino ai nostri giorni», dal momento che la posta in gioco del futuro dell'umanità sarà costituita dal potere «sovrumano» che l'uomo sempre più eserciterà sulla propria vita e su quella degli altri proprio attraverso le biotecnologie: le quali altro non saranno che delle procedure artificiali di sorveglianza e di auto-addomesticamento.¹² O, quanto meno, le biotecnologie appariranno sempre più chiaramente come un capitolo dei paradossi e delle antinomie del progresso: da un lato esse incrementano la sicurezza e il benessere della vita dei soggetti, dall'altro producono gli effetti perversi di un controllo sociale dei singoli e delle comunità sul modello totalitario dell'orwelliano Grande Fratello. È evidente, comunque, che le tecniche antropologiche di promozione/assoggettamento della vita rientrano anch'esse nel «paradigma informazionale» che pervade la società della conoscenza e dell'informazione, in cui la Nuova Grande Trasformazione ha assunto la fisionomia della rete con i suoi nodi interconnessi, ove un nodo è un punto nel quale una curva interseca se stessa. Ogni nodo è luogo di intersezione tra locale e globale, ed esso è tale sulla base delle reti a cui si riferisce: nodi sono le piazze finanziarie, i Commissari Europei, i campi della coca e dell'oppio, i sistemi televisivi e così via. Ogni nodo ha il suo contesto di riferimento, le sue conoscenze di sfondo, i suoi criteri

¹¹ Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Bayard, Paris 2002, p. 176.

¹² La conferenza di Peter Sloterdijk, tenuta durante un convegno su Heidegger al castello di Elmau il 17 luglio 1999 come una sorta di risposta alla celebre *Lettera sull'umanismo* di Heidegger, si può leggere in versione francese con il titolo *Des règles du parc humain* in «Le Monde des Débats», ottobre 1999. Per quanto riguarda M. Foucault, è lo stesso Sloterdijk che si richiama al filosofo francese: cfr. l'intervista a É. Alliez, *Vivre chaud et penser froid*, in «Multitudes», n. 1, mars 2000. Vale la pena di ricordare che nella sua critica dell'umanismo classico Sloterdijk giunge a definire il consumismo come «l'umanismo pensato fino alle sue estreme conseguenze (*der zu Ende gedachte Humanismus*)» e che esso soltanto, il consumismo, «[...] possiede la chiave del regno della pace, giacché impedisce relazioni guerresche tra gli Stati aperti al commercio dalla *pax oeconomica*. Il *way of life* consumistico possiede il vantaggio che la pace del mercato esige poco dagli uomini in termini di eccitazione nervosa – viene loro a mancare il caso di emergenza (*Ernstfallgefühl*), che promette la liberazione dalla noia» (P. Sloterdijk, *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, p. 824). Sui rischi della «genetica liberale» si veda, invece, J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002. Infine, per una ripresa e uno sviluppo del paradigma foucaultiano della biopolitica, cfr. A. Brossat, *La démocratie immunitaire*, La Dispute, Paris 2003 e R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

di rilevanza. È merito di Castells aver messo in luce che la società odierna va assumendo una struttura reticolare, cioè quella di un sistema dinamico e «metastabile», volto all'innovazione, in cui il potere e i rapporti di potere si ristrutturano incessantemente attraverso gli «interruttori» che connettono le reti: basti pensare alla saldatura che si stabilisce tra flussi finanziari, imperi mediatici e processi politici. Come pure, è merito di Castells l'aver richiamato l'attenzione sul fatto che ci sono intere aree del pianeta (dalle *inner cities* americane alle *banlieues* francesi, alle baraccopoli dell'Africa) che sono ancora tagliate fuori da questa rivoluzione tecnologico-culturale e patiscono il cosiddetto «digital divide», ossia l'esclusione dall'accesso alla rete. Ma il problema a cui occorre dare una risposta è se e in che modo il «paradigma informazionale», che ha dato vita ad una forma inedita di capitalismo – i cui caratteri sono la globalità, il suo statuto prevalentemente finanziario, il suo nomadismo per la capacità di spostarsi in tempo reale come capitale deterritorializzato e circolante quasi fosse una singola unità¹³ –, può essere incorporato all'interno di una nuova teoria critica della società in grado di superare le vecchie *impasses* del marxismo (o dei marxismi) e di elaborare un approccio olistico capace di rendere conto su scala globale e locale dei costi umani della modernizzazione (costi morali, politici e culturali), delle sofferenze che essa provoca o può provocare a causa della disintegrazione dei modi di vita tradizionali, delle forme di oppressione e di negazione dei diritti delle persone e delle comunità che essa ingenera. Ma, come tenteremo di mostrare, per attingere un livello adeguato di legittimità scientifica, non è sufficiente che la nuova teoria critica della società si iscriva in una dimensione normativa. L'impresa può riuscire solo se essa si accompagna alla costruzione di una teoria critica della razionalità, tale cioè da ricomporre, almeno tendenzialmente, in una visione poli- e trans-disciplinare la complessità dell'umano e dei suoi saperi divisi. In un certo senso, questa impresa filosofica dovrà recuperare la celebre formula hegeliana della *Fenomenologia dello spirito* secondo cui «il vero è l'intero (*Das Wahre ist das Ganze*)»¹⁴, e dovrà lasciarsi alle spalle sia l'assioma adorniano «Il tutto è falso»¹⁵ sia l'impostazione di chi nella cultura filosofica contemporanea come Apel, Habermas e Rawls ha, sia pure con accenti e finalità differenti,

¹³ M. Castells, *La nascita della società in rete*, cit., pp. 538 e sgg.

¹⁴ G. W. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 15.

¹⁵ Th. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Introduzione e nota di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1994, p. 48.

realizzato una sorta di ritorno a Kant, quando ha separato teoria della società e teoria della razionalità, ragione teoretica e ragione pratica, cultura scientifica e scienze dell'uomo.

1. Riconoscimento e giustizia nell'orizzonte della globalizzazione

Per muovere alcuni passi in questa direzione – ricongiungere teoria della società e teoria della razionalità –, prenderò in esame il cosiddetto “paradigma del riconoscimento” così come è stato via via rimaneggiato da Axel Honneth fin dai suoi testi maggiori quali *Kampf um Anerkennung* (1992) e *Leiden um Unbestimmtheit* (2001)¹⁶ fino al recente dibattito con Nancy Fraser attorno al rapporto tra il «paradigma della distribuzione» e il «paradigma del riconoscimento».¹⁷ Soprattutto la disputa tra questi due autori risulta oltremodo istruttiva per afferrare la dimensione necessariamente olistica, dal punto di vista epistemologico, in cui oggi una teoria critica della società deve situarsi. Honneth e Fraser, infatti, rifiutano la divisione del lavoro disciplinare, ereditata dalla tradizione, tra filosofia morale, teoria sociale e analisi politica e «aspirano a teorizzare la società capitalista come una “totalità”».¹⁸ Entrambi sono convinti che la ricomposizione di filosofia morale, teoria sociale e analisi politica, che si sforzano di praticare nel loro lavoro, li pone di fronte ad una questione, che non a caso lasciano aperta, vale a dire: il capitalismo, così come oggi lo conosciamo, va indagato come «un sistema sociale che differenzia un ordine economico che non è direttamente regolato da modelli istituzionalizzati di valore culturale rispetto ad altri ordini sociali che lo sono?», oppure l'ordine economico capitalistico va compreso «come una conseguenza di un modo di valutazione culturale che è connesso, fin dall'inizio, con forme asimmetriche di riconoscimento?».¹⁹ Prima di procedere ad una breve disamina delle posizioni di Honneth e di Fraser, conviene precisare che il confronto tra i due taglia trasversalmente i luoghi più significativi della riflessione filosofica contemporanea: a livello di filosofia morale la discussione tra gli assertori della

¹⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. di A. Carnevale, manifestolibri, Roma 2003.

¹⁷ N. Fraser - A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003.

¹⁸ Ivi, p. 4.

¹⁹ Ivi, p. 5.

priorità del «giusto» (*the right*) sul «bene» (*the good*) come J. Rawls e i liberali in genere, da un lato, e gli assertori del «bene» sul «giusto», come Ch. Taylor e i comunitaristi dall'altro²⁰; a livello di teoria sociale, il rapporto tra economia e cultura e la struttura della società capitalistica; a livello di analisi politica, la relazione tra eguaglianza e differenza, tra lotte economiche e identità politica, tra democrazia e multiculturalismo.²¹ Tuttavia, per la costruzione di una nuova teoria critica della società la riconnessione tra questi tre momenti – filosofia morale, teoria sociale e analisi politica – deve fare i conti con il contesto odierno della globalizzazione, cioè con lo scenario di una rivoluzione capitalistica globale, trainata dal «paradigma informazionale», che, deregolamentando ogni vincolo di natura giuridica e prepolitica, estende la sua razionalità utilitaristica e la logica della merce in ogni punto del pianeta e a tutti i mondi della vita, compresa la vita biologica e i meccanismi della sua riproduzione.²² Pertanto, la nuova teoria critica della società non può esimersi oggi dall'elaborare le categorie fondamentali di una teoria critica della globalizzazione in grado di spiegare le trasformazioni dell'economia-mondo²³, intervenute dopo la fine del ciclo fordista, in un'ottica non-economicistica, cioè tale che intrecci, seguendo il suggerimento di A. Sen, economia e morale²⁴ in modo che: 1) sul piano analitico-descrittivo renda visibile lo smantellamento della libertà concreta delle persone indotto dai processi di globalizzazione, ogni volta che essi producono una *dissociazione tra diritti civili e diritti economici*, che fa sì che senza la «libertà dalla fame», come osserva Vandana Shiva, la libertà

²⁰ Ivi, p. 4. Sulla controversia tra liberali e comunitaristi ci permettiamo di rinviare a F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003, cap. V.

²¹ N. Fraser - A. Honneth, *op. cit.*, p. 4.

²² Per un primo sguardo panoramico sulla globalizzazione, cfr. M. Albrow, *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Polity Press, Cambridge 1996, e AA.VV., *The Globalization of World Politics. An introduction to international relations*, J. Baylis & S. Smith (eds.), Oxford University Press, New York 2001. Nell'Introduzione i curatori richiamano i tre principali «paradigmi» della politica mondiale, dominanti fino agli anni Ottanta del secolo scorso – quello realista, quello liberale e quello marxista – e le relazioni da essi intrattenute con la globalizzazione. Si vedano, inoltre, C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001; D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004; R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004.

²³ L'espressione «economia-mondo» di F. Braudel è stata ripresa da I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 2 voll., trad. it. di G. Panzieri e D. Panzieri, il Mulino, Bologna 1978. Dello stesso autore cfr. *Il capitalismo storico. Economia, politica e cultura di un sistema-mondo*, trad. it. di C. Donzelli, Einaudi, Torino 1985.

²⁴ Sull'urgenza teorica e pratica di sanare il divorzio tra economia ed etica si rinvia al numero monografico dedicato a questo tema dalla «Revue du MAUSS», n. 15, premier semestre 2000, e in particolare, per quanto riguarda Sen, al saggio di A. Insel, *Amartya Sen. L'éthique de la liberté face à la science économique*, pp. 247-56.

di parola, di pensiero, di associazione, ecc. di fatto non esiste²⁵; 2) sul piano normativo venga esplicitata l'istanza di un nuovo «nomos della Terra», vale a dire l'esigenza di una Legge internazionale o di un Diritto internazionale che regoli i rapporti tra gli Stati, in modo che la violazione dei diritti umani in un punto del pianeta possa essere avvertito, secondo Kant di *Per la pace perpetua*, in tutti gli altri luoghi.²⁶

Ma una nuova teoria critica della società ha bisogno di fondarsi su una teoria critica della globalizzazione, poiché solo attraverso il paradigma della globalizzazione è possibile pervenire ad una teoria generale dell'«interdipendenza dei diritti» (secondo una felice formula di Sen), che consenta di andare oltre la prospettiva del diritto internazionale cosmopolitico che, sulla scia di Kant e di Kelsen, oggi viene perseguito da Habermas²⁷ o da quanti propongono di estendere il costituzionalismo sul piano sopranazionale.²⁸ Guardare ai diritti in un'ottica di «interdipendenza», considerandoli non solo come «vincoli» cui gli altri devono attenersi, ma anche come obblighi di «fare positivamente qualcosa»²⁹ per impedire delle violazioni dei diritti altrui, implica tra-

²⁵ V. Shiva, «Diritti alimentari, libero commercio e fascismo», in N. Chomsky, V. Shiva, J.E. Stiglitz e altri, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, a cura di M. J. Gibney, trad. it. di G. Amadasi, Mondadori, Milano 2004, pp. 116-17.

²⁶ I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Utet, Torino 1965, p. 305. Il passo che chiude il celebre scritto di Kant del 1795 recita così: «E siccome in fatto di associazione di popoli della terra [...] si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in un punto della terra è avvertita in tutti i punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente» (*ibid.*). Come è noto, la locuzione «nomos della Terra» è di C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991. Sulla necessità di un nuovo nomos della Terra ci permettiamo di rinviare a F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari 1992, pp. 103-23.

²⁷ J. Habermas, *L'Occidente diviso*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

²⁸ L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989, e Id., «Ipotesi per una democrazia cosmopolitica», in AA.VV., *Metamorfosi della sovranità. Tra Stato nazionale e ordinamenti giuridici mondiali*, a cura di G. M. Cazzaniga, Edizioni ETS, Pisa 1999. Sul nuovo costituzionalismo e sull'ethos dei diritti si veda anche M. Prospero, *Politica e società globale*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 6-15. Sul rischio di una contrapposizione tra universalismo morale e universalismo giuridico, cfr. G. Preterossi, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Bari-Roma 2004.

²⁹ Sull'interdipendenza dei diritti si veda A. Sen, *Rights and agency*, in «Philosophy and Public Affaire», n. 1, 1982, e Id., «Rights as goals. Austin Lecture 1984», in AA.VV., *Equality and discrimination. Essays in freedom and justice* (S. Guest - A. Milne, eds.), F. Steiner, Stuttgart 1985. La teoria dell'interdipendenza dei diritti si oppone a tutte le concezioni minimalistiche che si accontentano di una «lista breve» di diritti: cfr. come rappresentativi di queste concezioni M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, trad. it. di S. d'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2003, e M. Walzer, *Una lista breve di casi da difendere a oltranza*, trad. it. di R. Capovin in «Reset», n. 84, 2004, pp. 40-45.

scendere il dilemma habermasiano «Kant o Karl Schmitt?» e spostare il fuoco del discorso sulla necessità di assumere come punto di partenza di un nuovo «nomos della Terra» qualcosa che somigli ad una “clausola antisacrificale”, e che estenda il principio rawlsiano di differenza su scala internazionale in modo che i popoli economicamente meno favoriti nella distribuzione internazionale delle risorse abbiano una priorità «lessicografica» nei confronti degli altri.³⁰ Da quest’angolo visuale vengono alla luce non solo i limiti della concezione politica della giustizia confinata nel perimetro degli Stati nazionali, per di più solo molto parzialmente applicata agli altri popoli, dal momento che secondo Rawls non a tutti i popoli risultano necessari i requisiti che contraddistinguono le società liberaldemocratiche, cioè «i tre elementi egualitari dell’equo valore delle libertà politiche, dell’eguaglianza di eque opportunità e del principio di differenza».³¹ Vengono anche alla luce i limiti della posizione habermasiana, che si ripropone di superare le carenze del liberalismo egemonico, ancorato alla visione di un ordine mondiale di Stati liberi formalmente indipendenti, in direzione di una società mondiale conforme al diritto e integrata «mediante una consociazione politica dei cittadini del mondo».³² Questa prospettiva cosmopolitica d’ispirazione kantiana difficilmente può incidere sulla prassi vigente della globalizzazione che affida l’integrazione della società mondiale alla dinamica spontanea delle «relazioni sistemiche», in definitiva ad un «mercato mondiale completamente liberalizzato».³³ Se consideriamo la teoria di Sen dell’«interdipendenza» dei diritti, coniugata con la sua teoria delle «capacità» (*capabilities*), e la clausola antisacrificale dei popoli meno avvantaggiati del pianeta come cardini di un nuovo ordine mondiale, questi due assunti divengono il nucleo

³⁰ I due principi di giustizia vengono così formulati da J. Rawls: «*Primo principio* – Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. *Secondo principio* – Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio, e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità» (in *Teoria della giustizia*, trad. it. a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Torino 1982, p. 255). Dopo aver enunciato l’ordine lessicografico delle due regole di priorità (la priorità della libertà al primo posto, e a seguire la priorità della giustizia rispetto all’efficienza e al benessere), Rawls esprime la *concezione generale* della giustizia come equità in cui viene stabilita la clausola antisacrificale: «Tutti i beni principali – libertà e opportunità, reddito e ricchezza, e la basi per il rispetto di sé – devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale di uno o più di questi beni non vada a vantaggio dei meno avvantaggiati» (ivi, pp. 255-56).

³¹ J. Rawls, “La legge dei popoli”, in AA.VV., *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures*, a cura di S. Shute e S. Hurley, trad. it. di S. Lauzi, Garzanti, Milano 1994, p. 64. Rawls aggiunge che «la concezione liberale chiede alle altre società solo ciò che esse possono ragionevolmente garantire senza mettersi in una posizione di inferiorità, e tanto meno di soggezione» (ivi, p. 94).

³² J. Habermas, *L’Occidente diviso*, cit., p. 186.

³³ *Ibid.*

morale minimo di una concezione mondiale della democrazia che si nutra anzitutto di *argomenti di giustizia* e non solo, come in Habermas, delle istanze giuridiche indispensabili per la creazione di spazi pubblico-politici al di sopra delle nazioni (come l'Unione Europea), dotati di strumenti costituzionali di autogoverno e di garanzia dei diritti individuali e di gruppo. Qui i due paradigmi della «distribuzione» e del «riconoscimento» si incrociano, ma si inscrivono in un orizzonte storico e teoretico più ampio, che è quello dischiuso dal capitalismo globalizzato. È della «totalità» dei fenomeni riconducibili a questa matrice storica universale che una nuova teoria critica dovrà essere in grado di rendere conto sia in termini di analisi empirica sia in chiave di teoria. A questo riguardo, approcci teoretici al nuovo ordine mondiale come quello di Michael Hardt e Antonio Negri ripropongono in forma aggiornata la vecchia dialettica hegel-marxista o, meglio, a ben guardare, come ha osservato Sloterdijk, sotto il nome tradizionale di «impero» celano un concetto metafisico che somiglia molto al *Gestell* heideggeriano, vale a dire ad un super-apparato (*Super-Installation*) onnipervasivo e totalizzante che, al pari della Tecnica, ha un «carattere ecumenico».³⁴ Se è vero, come è stato osservato, che il progetto della sociologia era strettamente connesso al destino degli Stati nazionali – e, potremmo aggiungere, alle contraddizioni della modernizzazione capitalistica delle società nazionali tra Otto e Novecento –, ben si comprende come il rinnovamento non solo della sociologia ma dell'intera tradizione delle scienze sociali deve assumere un respiro globale, tale da spostare il fuoco dell'analisi sulla «svolta spaziale» e sui relativi «fenomeni di fluidificazione e di deterritorializzazione dei rapporti sociali indotti dallo sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione».³⁵ D'altronde, proprio Marcel Mauss nel celebre *Saggio sul dono* (1923/

³⁴ P. Sloterdijk, *Sphären III*, cit., p. 825. «Questo “regno” – scrive Sloterdijk – va pensato solo al singolare e ha un carattere propriamente ecumenico. Perciò non compare più dinanzi ad esso nessun presunto nemico esterno: tutt'al più, esso potrebbe volgersi contro se stesso ed essere portato alla rovina dalla rivolta dei suoi componenti. È comprensibile: il discorso di *Empire* è motivato in termini religiosi – e l'ampio successo del libro lo si capisce alla luce di questa diagnosi. In realtà, esso accoglie, più suggestivamente che argomentatamente, le irrisolte tradizioni della teologia cristiana della storia e conduce a risuonare in linguaggio materialistico i motivi apocalittici di quest'ultima. Giacché per spinozisti e deleuziani non c'è a disposizione nessun fine ultraterreno del divenire, per loro il regno del capitale, che è totalmente di questo mondo, viene contrapposto al contro-regno altrettanto ed eppure altrimenti mondano delle moltitudini dissidenti o agli espressionismi alternativi» (*ibid.*). Il riferimento ovviamente è al libro di M. Hardt - A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

³⁵ *L'idée d'une théorie sociologique générale a-t-elle encore un sens aujourd'hui?*, in «Revue du MAUSS», n. 24, second semestre 2004, p. 47. Si tratta del testo che accompagnava la richiesta d'intervento ai relatori, inviata dagli organizzatori del convegno del GÉODE (Gruppo di Studio e di Osservazione della Democrazia) sul tema «Une théorie sociologique générale est-elle pensable? De la science sociale?».

24), difendendo sul piano metodologico il concetto di «fatti sociali *totali*», sosteneva che in sociologia lo «studio del concreto» è sempre uno «studio del completo», cioè tale da abbracciare «il tutto nel suo insieme»³⁶, di cui fanno parte integrante «sentimenti, idee, volizioni della folla o delle società organizzate e dei loro sottogruppi».³⁷ Da un lato ha ragione, quindi, Alain Caillé quando afferma che bisogna superare le «cecità inerenti alle specializzazioni senza privarsi dei vantaggi della divisione del lavoro intellettuale autorizzata dal principio disciplinare» evitando così di ricadere nella «sintesi speculativa» cui aveva preteso la filosofia.³⁸ Dall'altro, però, occorre prendere sul serio l'adozione della «svolta spaziale» della globalizzazione all'interno delle scienze sociali – che sola può consentire un nuovo inizio «al contempo simmeliano e durkheimiano-maussiano»³⁹ auspicato da Caillé –, ciò che vuol dire impiantare la dimensione anti-utilitarista del dono nel cuore stesso della teoria della globalizzazione e trarne tutte le conseguenze. Di qui alcuni interrogativi: che cosa significa per le scienze sociali pensare la logica del dono come clausola antisacrificale? E se, come ci ricorda Jean-Pierre Dupuy, le scienze sociali sono nate insieme con l'individualismo dell'età moderna⁴⁰, una nuova teoria sociale critica non deve ripartire da un gesto di relativizzazione radicale dell'atteggiamento individualista e delle sue forme di vita che sono a fondamento della razionalità moderna e contemporanea? Sotto questo profilo, il cosmopolitismo giuridico di Habermas e i paradigmi di Honneth e di Fraser lasciano ancora fuori dalla loro portata l'incidenza che sul dibattito tra i diversi paradigmi e a livello di costruzione di una nuova teoria sociale critica possono avere gli argomenti di giustizia su scala internazionale.

2. Limiti dei due paradigmi

Nel suo confronto con Honneth, Nancy Fraser enuncia una diagnosi dell'epoca di questo tenore: dopo il crollo del comunismo sovietico e dei regimi dell'Est siamo entrati in una nuova costellazione di cultura politica che ha registrato il passaggio da una grammatica di

³⁶ M. Mauss, «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche», in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 288.

³⁷ Ivi, p. 289.

³⁸ A. Caillé, *La sociologie comme moment anti-utilitariste de la science sociale*, in «Revue du MAUSS», n. 24, cit., p. 277.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ J.-P. Dupuy, *Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe*, in «Revue du MAUSS», n. 24, cit., pp. 310-28.

conflitti ad un'altra, completamente diversa. Se fino a quel momento le lotte di emancipazione delle classi subalterne erano state caratterizzate dal linguaggio dell'eguaglianza economica, cioè erano animate da progetti di redistribuzione delle risorse, dopo l'Ottantanove il «centro di gravità»⁴¹ delle lotte si è spostato dall'economia alla cultura, dai conflitti di classe ai conflitti di status: in breve, dalla redistribuzione al riconoscimento di valori culturali, siano essi individuali, collettivi, di razza o di genere. Charles Taylor e Axel Honneth possono essere considerati gli autori più rappresentativi del paradigma del riconoscimento, per i quali l'essere riconosciuti è la precondizione senza la quale non è possibile che si formi una soggettività non distorta, vale a dire capace di coltivare una relazione positiva con se stessi e di attingere la propria autenticità.⁴² Per la Fraser, invece, occorre considerare il riconoscimento come un aspetto, per quanto centrale, del paradigma della giustizia, cioè come una questione che riguarda lo *status sociale*. «Nei paesi dell'OCSE – scrive la Fraser – il paradigma fordista aveva immesso le richieste politiche nei canali redistributivi del *welfare state* nazional-keynesiano, mentre le questioni del riconoscimento venivano ributtate ai margini come appendici dei problemi distributivi. Il post-fordismo ha infranto questo paradigma, dando via libera alla contestazione sullo status – in primo luogo sulla “razza” (negli Stati Uniti), poi sul genere e sulla sessualità, ed infine sull'etnicità e sulla religione».⁴³ Analogamente, il comunismo aveva provocato nei paesi da esso dominati una compressione delle richieste di riconoscimento, soprattutto di nazionalità e religione, mentre nel cosiddetto «Terzo Mondo» nel corso della guerra fredda i problemi dello sviluppo erano stati al primo posto. Il post-fordismo e il post-comunismo capovolgono questa situazione, che è stata accelerata dai processi di una globalizzazione «multidimensionale», che secondo Fraser ha destabilizzato il moderno Stato westfaliano nel momento in cui ha messo in discussione «la premessa di una cittadinanza esclusiva ed indivisibile, determinata dalla nazionalità e/o dalla residenza territoriale».⁴⁴ Ma la globalizzazione resta un

⁴¹ N. Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, in N. Fraser - A. Honneth, *op. cit.*, p. 89.

⁴² Ivi, pp. 27-30. Di Ch. Taylor si vedano almeno: *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1998; J. Habermas - Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998; Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁴³ N. Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, in N. Fraser - A. Honneth, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁴ Ivi, p. 91.

fenomeno abbastanza marginale, appena evocato, all'interno della riflessione storica e teoretica della Fraser. Esso non ha nessuna conseguenza sullo sforzo, da lei portato avanti, di costruire una concezione antiriduzionistica e bidimensionale (*two-dimensional*) della giustizia, in cui coniugare insieme il paradigma della distribuzione e il paradigma del riconoscimento. L'ambito di riferimento della sua teoria rimane la società e lo Stato nazionale senza mai verificare che cosa avrebbe potuto significare un nuovo paradigma redistributivo, quale quello da lei rivendicato, sul piano di un nuovo *nomos* della Terra. La riprova di questa limitazione ottica – che si riflette inevitabilmente sullo statuto di validità della teoria sia in termini empirici che dal punto di vista dell'elaborazione categoriale – la si può riscontrare nel tipo di critica mosso a Rawls, al quale viene imputata una concezione economicistica e al contempo legalistica delle dissimmetrie di status, che lo avrebbe condotto a credere che «una giusta distribuzione di risorse e diritti è sufficiente ad impedire il misconoscimento»⁴⁵, mentre una visione antiriduzionistica e pragmatistica porta a rendersi conto che «non ogni misconoscimento è un effetto collaterale (*by-product*) di una cattiva distribuzione (*maldistribution*), né di una cattiva distribuzione più una discriminazione giuridica».⁴⁶ La tesi della Fraser è che una teoria adeguata della giustizia deve andare al di là della «distribuzione di risorse e diritti» per indagare «i modelli culturali di valore» e, quindi, accertare se questi ultimi soddisfano la *norma della parità di partecipazione* alla vita sociale. L'esempio di una discriminazione di status addotto per dimostrare il peso dei modelli culturali di valore è quello del banchiere afro-americano di Wall Street che non riesce a trovare un taxi che lo prenda su.⁴⁷ In questo esempio scorgiamo la ristrettezza oggettiva e prospettica del nuovo paradigma della giustizia elaborato dalla Fraser, il suo guardare a fenomeni di breve e medio raggio. Basti pensare alla scala dei macroprocessi della globalizzazione per rendersi conto che sul piano internazionale l'invocata norma della parità di partecipazione ha bisogno di essere ridefinita o almeno ulteriormente specificata rispetto ai criteri proposti da Fraser. In cosa consiste, infatti, la norma della parità partecipativa? Fondamentalmente nel garantire tre condizioni di base per assicurare e promuovere l'interazione reciproca di tutti i membri della società, nessuno escluso, cioè: 1) una condizione di «libertà soggettiva» (il pluralismo dei valori), 2) una condizione oggettiva (rivolta ad

⁴⁵ Ivi, p. 34.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

impedire dipendenza economica ed ineguaglianze stridenti in materia di reddito, istruzione, tempo libero), 3) una condizione intersoggettiva (eguale rispetto per tutti ed eguale opportunità di conseguire la stima sociale).⁴⁸ A questo livello, la disputa tra la Fraser e Honneth appare una disputa intra-paradigmatica: le due posizioni, nonostante le divergenze, hanno, come direbbe Wittgenstein, una marcata «rassomiglianza di famiglia», sostanzialmente per il fatto che il raggio di applicazione dei rispettivi paradigmi coincide ancora con le società nazionali e gli Stati nazionali singolarmente considerati. Volendo problematizzare i criteri proposti dalla Fraser, dovremmo cominciare a chiederci anzitutto che cosa significhi adottare un approccio teorico «bidimensionale» nello studio delle relazioni tra i popoli e tra gli Stati: come realizzare su questo piano la parità partecipatoria (*participatory parity*)? La Fraser assume che in una prospettiva democratica esiste una circolarità virtuosa tra le istanze di riconoscimento e la loro giustificazione, dal momento che esse possono essere giustificate solo in condizioni di parità di partecipazione, le quali a loro volta includono il reciproco riconoscimento. Ma per raggiungere questo obiettivo – le condizioni di un’argomentazione pubblica democratica –, dobbiamo ammettere un meta-livello di deliberazione sui processi di deliberazione, che preservi «la possibilità di una critica radicale». In breve, si tratta di applicare riflessivamente la norma della parità partecipatoria, nel senso che la parità nelle pratiche sociali deve includere la deliberazione su quali devono essere le forme legittime ed appropriate di interazione.⁴⁹ Questo meta-livello di deliberazione non può essere postulato soltanto per gli Stati nazionali, ma esteso a livello sovranazionale. Qui incontriamo la questione della globalizzazione del diritto, che solo in parte può essere affrontata, come ritiene Habermas, tenendo insieme gli strumenti normativi del diritto internazionale con l’«universalismo individualistico-egualitario dei diritti umani e della democrazia».⁵⁰ In altre parole, l’universalismo della dottrina kantiana del diritto, che attribuisce alla Costituzione la funzione di razionalizzare il dominio sia all’interno dello Stato nazionale sia, con il progetto cosmopolitico di pace perpetua, all’esterno di esso, avrà bisogno di essere differenziato in una dialettica sempre aperta tra ordinamenti giuridici diversi. Come ha osservato Bryan S. Turner, la globalizzazione del diritto si accompagna alla crescita di un pluralismo giuridico in senso forte, poiché all’interno di quelli che

⁴⁸ Ivi, pp. 35-36.

⁴⁹ Ivi, pp. 44-45.

⁵⁰ J. Habermas, *L’Occidente diviso*, cit., pp. 190-91.

potremmo chiamare gli spazi che saranno creati dalla globalizzazione ci troveremo di fronte alla coesistenza di ordini giuridici differenti (legge islamica, legge indù, sistemi giuridici asiatici, ecc.), oltre che di fronte a sistemi giuridici internazionali, come nel caso del commercio, o addirittura transnazionali, come le leggi sull'ambiente, fino ad una legge globale che prefiguri uno *ius humanitatis*.⁵¹ In questo quadro, applicare la norma della parità di partecipazione, avanzata dalla Fraser, che cos'altro può voler dire se non riconoscere la validità di differenti sistemi giuridici e, in particolare, ammettere la pretesa delle minoranze di esercitare, sia pure entro certi limiti, una propria giurisdizione?

Ma, associato al problema della globalizzazione del diritto – che, come chiarisce Turner, spinge nella direzione di una cittadinanza «flessibile» (*flexible*) o, come oggi si dice, *multilevel* –, vi è il problema della distribuzione di «diritti e risorse» sul piano internazionale, che la Fraser non prende in alcuna considerazione. Proprio su questo terreno – la distribuzione di «diritti e risorse» a livello internazionale – si rivela molto fragile la sua distinzione tra la dimensione del riconoscimento che corrisponde all'*ordine di status* di una società, cioè all'articolazione del tessuto sociale in categorie di attori sociali definite attraverso modelli culturali di valore e i relativi gradi di rispetto, prestigio e stima reciproci, da un lato, e la dimensione della distribuzione che corrisponde alla *struttura economica* di una società, caratterizzata dai regimi di proprietà e di mercato, da categorie di attori economici o classi, con le loro dotazioni di risorse, dall'altro. A ciascuna delle due dimensioni fa capo, secondo la Fraser, una specifica subordinazione: una *subordinazione di status*, «radicata in modelli culturali di valore istituzionalizzati», e una *subordinazione economica di classe*, «radicata nelle caratteristiche strutturali del sistema economico». ⁵² La Fraser mette in guardia dalla doppia trappola dell'economicismo e del culturalismo, perché la struttura di classe e le gerarchie di status sono sempre intimamente intrecciate e soprattutto nelle società contemporanee l'ordine culturale non può essere nettamente delimitato. «Non più relegati ai margini, – scrive Fraser – i flussi transculturali pervadono gli spazi centrali “interni” dell'interazione sociale. Grazie alle migrazioni di massa, alle diaspore, alla cultura di massa globalizzata, e alle

⁵¹ Si rinvia al saggio di B. S. Turner, *Cittadinanza, multiculturalismo e pluralismo giuridico: diritti culturali e teoria del riconoscimento critico*, pubblicato in questo numero di «Post-filosofie».

⁵² N. Fraser, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”, in N. Fraser - A. Honneth, *op. cit.*, p. 50.

sfere pubbliche transnazionali, è impossibile dire con certezza esattamente dove una cultura finisce ed un'altra comincia; tutte, piuttosto, sono internamente ibridizzate». ⁵³ Ma, se questa tendenza all'ibridizzazione è un fenomeno che per ora riguarda in primo luogo la sfera del mercato e dei consumi (quella che è stata chiamata la tendenza alla McDonaldizzazione o Mcdominazione del mondo ⁵⁴), il problema è come si intrecciano reciprocamente istanze culturali di riconoscimento e istanze economiche di redistribuzione nell'arena mondiale. Se in molte parti del pianeta esistono norme che sanciscono il primato dei bianchi sulle altre razze, degli eterosessuali sugli omosessuali, degli uomini sulle donne, di alcune religioni sulle altre, allora si tratta di combattere queste forme di subordinazione e di oppressione affinché questi soggetti siano riconosciuti al contempo nella loro dignità umana universale e nell'alterità irriducibile dei valori culturali da loro rivendicati. Ma, poiché senza l'accesso alle risorse minime necessarie a sviluppare le «capacità» della persona ⁵⁵ non è possibile partecipare su basi paritarie all'interazione sociale, è evidente lo scarto che intercorre tra la sfera nazionale e la sfera internazionale nell'applicazione della norma della parità partecipatoria. Nell'ambito internazionale la norma della parità di partecipazione, perché possa essere presa sul serio, ha bisogno di essere preceduta da una «clausola antisacrificale», che informi le relazioni tra nazioni ricche e nazioni povere, tra paesi cosiddetti sviluppati e paesi cosiddetti arretrati, tra Nord e Sud del mondo: una clausola di solidarietà e di generosità. Sotto questo profilo, la strada da seguire è quella di articolare i due paradigmi della distribuzione e del riconoscimento con il paradigma del dono quale «mezzo, performativo e simbolo del riconoscimento pubblico e/o privato», così come suggeriscono Alain Caillé e Christian Lazzeri ⁵⁶, ma anche quale «mezzo, performativo e simbolo» della giustizia distributiva sia a livello dello Stato nazionale che sul piano dei rapporti internazionali.

3. La clausola antisacrificale e il paradigma del dono

Propongo di considerare la clausola antisacrificale nei rapporti tra le nazioni e tra gli Stati come un approdo che apparirà sempre più

⁵³ Ivi, p. 57.

⁵⁴ Il riferimento è al volume di P. Ariès, *I figli di McDonald's. La globalizzazione dell'hamburger*, trad. it. di M. Ch. Giovannini, Dedalo, Bari 2000.

⁵⁵ Cfr. Martha C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001, in particolare il cap. I.

⁵⁶ Ch. Lazzeri - A. Caillé, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, tradotto in questo numero di «Post-filosofie», p. 69.

Si veda la traduzione di questo saggio sul presente numero della rivista.

inevitabile nella dinamica dell'incontro tra le culture e le civiltà attivata dai processi della globalizzazione. Noi ci troviamo oggi in una tipica situazione evocata da Mauss nelle pagine finali del *Saggio sul dono*, ove egli descrive quei momenti di transizione, tra la guerra e la festa, che hanno preceduto le società evolute quando gli esseri umani si rapportavano l'uno all'altro con uno stato d'animo oscillante tra paura ed inimicizia «esagerate» e una «generosità» altrettanto «esagerata», che ai nostri occhi sembrano ormai incomprensibili. In circostanze del genere, che gli antropologi riscontrano in tutte le società «segmentate», Mauss spiega che «non esiste una via di mezzo: fidarsi interamente o diffidare interamente; deporre le armi e rinunciare alla magia, o dare tutto: dalla ospitalità fugace alle figlie e ai beni». ⁵⁷ E aggiunge significativamente: «È in uno stato del genere che l'uomo ha rinunciato a restare sulle sue e si è impegnato a dare e a ricambiare». ⁵⁸ Mauss dai suoi materiali di osservazione ricava, quasi vichianamente, quello che egli chiama «uno dei segreti permanenti» della «saggezza» e della «solidarietà» delle nazioni ⁵⁹, vale a dire la tesi che il «progresso» morale e civile di nazioni, classi ed individui ha avuto luogo tutte le volte che essi sono riusciti «a contrapporsi senza massacrarsi, e a “darsi” senza sacrificarsi l'uno all'altro». ⁶⁰ Non è azzardato affermare che la globalizzazione odierna ci ha introdotto in una situazione dilemmatica simile a quelle disegnate da Mauss, in cui l'alternativa è tra la diffidenza – dunque, l'ostilità, la guerra, lo scontro – o la fiducia, il venire a patti, l'alleanza. ⁶¹ Questa indicazione di Mauss si rivela ancora più preziosa ai fini dell'elaborazione di una nuova teoria critica della società, se riflettiamo sul fatto che per Mauss la logica del dono – del triplice obbligo di dare/ricevere/ricambiare – è la sola che può mitigare, se non proprio civilizzare, la razionalità utilitaristica dell'*homo oeconomicus*, il quale, egli avverte, non è sempre esistito, «non si trova dietro di noi, ma davanti a noi». ⁶² Non a caso egli ricorda che il termine «interesse» è di origine recente («interest» si scriveva nei libri contabili per designare le rendite da percepire) e che la morale dell'utilità del singolo con la connessa nozione di individuo nasce con «la vitto-

⁵⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 290.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 291.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ «Due gruppi di uomini che si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti» (*ivi*, p. 290).

⁶² *Ivi*, p. 284.

ria del razionalismo e del mercantilismo». ⁶³ Prima di Sen, Mauss ha colto, dunque, l'interdipendenza tra economia e morale (la morale di individui, classi e collettività di vario genere), quando ha messo l'accento sul fatto che nei fenomeni dell'associazionismo sindacale, imprenditoriale e delle professioni – che nel mondo moderno hanno via via sempre più innalzato l'economia ad un livello «sociale» – bisogna leggere la volontà da parte di soggetti individuali e collettivi di vedere riconosciuto il «dono» che essi hanno offerto alla società in termini di tempo o prodotto di lavoro, di una parte della propria vita e di se stessi. È interessante notare, a questo proposito, che in una sùra islamica Mauss trova, formulato in linguaggio religioso, l'imperativo di subordinare gli interessi individuali all'interesse comune, che, a suo avviso, è la strada che le «nazioni dell'occidente» devono imboccare. ⁶⁴ Alla luce di queste considerazioni, non apparirà affatto una forzatura proporre l'adozione di una clausola antisacrificale da parte delle nazioni più ricche come una mossa teorica (ed etico-politica) del paradigma maussiano del dono, nella quale si intersecano l'una con l'altra sia la dimensione del riconoscimento sia la dimensione della distribuzione.

D'altronde, la chiusa del *Saggio sul dono*, se letta attentamente, chiama in causa l'esigenza di ricongiungere etica pubblica ed economia, «civiltà» e «civismo», arte, religione e morale individuale, in breve tutti quei fattori «il cui insieme fonda la società e costituisce la vita in comune, e la cui direzione cosciente è l'arte suprema, la *Politica*, nel senso socratico del termine». ⁶⁵ Il riferimento alla *Politica* – intesa, si badi, socraticamente come dialogo nello spazio pubblico-politico della città e aristotelicamente come «arte suprema» (o scienza «architettonica in massimo grado», perché si occupa del bene più alto e della felicità dei cittadini⁶⁶), che ha un sapore arendtiano *ante litteram* – è preceduto dalla menzione della «Tavola Rotonda»

⁶³ Ivi, p. 283.

⁶⁴ È la sùra LXIV, la quale afferma: «15. Le vostre ricchezze e i vostri figli sono una tentazione, mentre Dio tiene in riserva una ricompensa magnifica. 16. Temete Dio con tutte le vostre forze; ascoltate, ubbidite, fate elemosine (*sadaqua*) nel vostro interesse: Colui che si guarderà dalla propria avarizia sarà felice. 17. Se farete a Dio un prestito generoso, egli vi ripagherà doppiamente e vi perdonerà perché è riconoscente e pieno di longanimità. 18. Egli conosce le cose visibili e invisibili, egli è il potente, il saggio» (in M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 285). Vale la pena di riportare il commento di Mauss: «Sostituite al nome di Allah quello della società e quello del gruppo professionale oppure sommate i tre nomi, se siete religiosi; sostituite al concetto di elemosina quello di cooperazione, di un lavoro, di una prestazione eseguita per gli altri: avrete così una idea abbastanza precisa dell'arte economica che sta per nascere laboriosamente» (*ibid.*).

⁶⁵ Ivi, p. 292.

⁶⁶ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1094 a28, edizione italiana con testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, p. 53.

di cui parlano le *Cronache di Arturo*, fatta costruire da quel sovrano per porre fine alle inimicizie, alle invidie e agli assassinî dei cavalieri. Qualcosa di analogo all'invenzione di re Artù viene invocato da Mauss per il tempo presente, qualcosa che somiglia ad una clausola antisacrificale. «I popoli, le classi, le famiglie, gli individui – egli afferma – potranno arricchirsi, ma saranno felici solo quando sapranno sedersi, come dei cavalieri, intorno alla ricchezza comune. È inutile cercare molto lontano quale sia il bene e la felicità». ⁶⁷ È evidente che la situazione odierna della globalizzazione richiede, per così dire, un salto evolutivo nei rapporti tra nazioni ricche e nazioni povere (e all'interno stesso delle nazioni ricche) tale da far prevalere l'alleanza e la volontà di pace sull'inimicizia e sulla guerra.

L'adozione di una clausola antisacrificale sarà il primo passo che le nazioni ricche saranno obbligate a compiere unilateralmente, se vorranno «contrapporsi senza massacrarsi»: una mossa paragonabile alla deposizione delle armi prima che si affermasse il commercio, la rete degli scambi delle persone e dei beni (da clan a clan, da tribù a tribù, da nazione a nazione). Va da sé che l'adozione di una clausola rivolta a «donare» ai dannati della terra e agli svantaggiati del pianeta una parte della propria ricchezza non è per nulla un comportamento meramente economicistico, né tanto meno una forma di carità o, peggio, di concessione del superfluo. È un gesto che metterebbe radicalmente in discussione tutti i miti e i dogmi di cui si è nutrita la modernità, che hanno condotto alla colonizzazione di tutti i mondi vitali da parte della razionalità dell'*homo oeconomicus*. Sarebbe un gesto di «sacrificio» o di auto-obbligazione, rivolto a revocare in questione le forme di vita delle società opulente fondate sul consumismo, sullo spreco e sulla distruzione dell'ambiente. Potremmo anche dire con Ricœur che sarebbe un'azione di *agapè*, che certamente non abolisce le regole dell'equivalenza che governano il mercato ⁶⁸, ma, possiamo aggiungere, sospenderebbe temporaneamente l'obbligo di restituire, almeno fino a quando i paesi poveri non conquistano un'autonomia nella crescita e nello sviluppo. Sarebbe questo un modo di attenersi ad uno dei principi-cardine che secondo Mauss ha guidato l'evoluzione umana, vale a dire «uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo». ⁶⁹ Nella triade donare/ricevere/ricambiare l'accento nel nostro caso verrebbe a cadere sul primo termine, sapendo bene anche che occorre evitare i due estremi dell'«egoismo» e dell'«eccesso di

⁶⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 291.

⁶⁸ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Éditions Stock, Paris 2004, cap. V.

⁶⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 276.

generosità», perché comportamenti entrambi nocivi.⁷⁰ Come si intuisce, si tratterebbe di una *rivoluzione copernicana della nostra cultura*, che è la cultura, come la chiamava Max Weber, del “razionalismo occidentale”, una rivoluzione copernicana tesa ad aprire la razionalità occidentale alle ragioni e alle culture degli altri, che nella storia sanguinosa del colonialismo e dell'imperialismo degli ultimi due secoli erano state umiliate e, molto spesso, sistematicamente distrutte. Tuttavia, è innegabile che una tale rivoluzione copernicana, che può essere avviata solo dalle nazioni occidentali con una mossa unilaterale di generosità, di rinuncia al suprematismo e di autolimitazione della sovranità degli Stati nazionali, si iscrive in una dimensione politica forte. La politica, riscoperta nell'accezione richiamata da Mauss, proprio nel momento in cui investe tutti gli aspetti della nostra cultura e i loro rapporti reciproci mettendone in questione lo statuto di assolutezza e la pretesa egemonica, riguadagna il suo originario significato «architettonico», vale a dire tornare ad interrogarsi sul *valore della società in cui viviamo e in cui vogliamo vivere*.⁷¹

4. Il riconoscimento come responsabilità-verso-gli-altri

In conclusione, vorrei discutere brevemente la pretesa epistemologica di Honneth di costruire una nuova teoria critica della società senza alcun riferimento normativo ai movimenti sociali che volta per volta lottano per far valere le loro istanze di riconoscimento, soprattutto quelle che sono venute in primo piano nello scenario del dopo Ottanta-nove e che sono riassumibili nell'espressione «politica dell'identità» coniata da Taylor. Se l'asse della nuova teoria critica fosse orientato sui movimenti sociali storicamente emergenti, allora, obietta Honneth, solo una piccola parte del disagio e della sofferenza verrebbe presa in considerazione, più precisamente quelle forme di sofferenza sociale che riescono ad entrare nella sfera pubblica e ad avere voce.⁷² Questa restrizione dello spettro del malcontento sociale alla sola area che accede allo spazio dell'interazione sociale (o che rivendica l'applicazione della norma della parità partecipatoria) ripeterebbe l'«errore fatale» della teoria marxista che assegnava al proletariato la rappresentanza di

⁷⁰ Ivi, p. 274.

⁷¹ La prospettiva di un'esistenza politica che consente all'individuo di dare un senso universale alla sua vita si trova sviluppata, nell'ambito di un'originale rielaborazione del paradigma del riconoscimento, in E. Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Editions du Passant, Paris 2004, pp. 89-93.

⁷² A. Honneth, *Redistribution as Recognition: A Reponse to Nancy Fraser*, in N. Fraser - A. Honneth, *op. cit.*, p. 124.

tutte le classi sfruttate. Ma soprattutto avrebbe la conseguenza «inin-tenzionale» di riprodurre le forme di esclusione politica, tutte le volte che le vittime dell'esclusione non trovassero la via della protesta e della resistenza. Un tale orientamento normativo sarebbe secondo Honneth una risposta sbagliata alla crisi del marxismo, perché vincolerebbe l'elaborazione di una nuova teoria critica all'«istanza pre-teoretica»⁷³ di ceti, strati sociali e soggetti, empiricamente esistenti, colpiti dalla modernizzazione capitalistica, proprio come avveniva nel marxismo classico con il proletariato, a cui veniva imputato in modo latente un interesse generale, che assorbiva dentro di sé tutte le aspettative morali della società. «Pertanto – scrive Honneth –, la dimensione normativa del disagio sociale non era mai portata alla luce nel marxismo a causa degli assunti impliciti di un'antropologia più o meno utilitaristica: i soggetti socializzati venivano fondamentalmente considerati non come attori morali, contraddistinti in anticipo da un certo numero di pretese normative e di corrispondenti vulnerabilità, ma come attori dotati di interessi razionali, i cui interessi particolari potevano essere ascritti di conseguenza».⁷⁴ Fraser, invece, ci dice troppo poco delle aspettative normative dei nuovi movimenti sociali e delle forme di ingiustizia che essi vogliono combattere. Questi soggetti rimangono senza volto, come pure restano indagate le «cause potenziali dei sentimenti di ingiustizia sociale».⁷⁵ La svolta teoretica, che Honneth invoca, consiste, quindi, nell'elaborare il nucleo normativo di una nuova teoria critica dalla prospettiva dei membri della società chiamati a giustificarla sulla base di «criteri normativi che sorgono da pretese radicate nell'interazione sociale».⁷⁶ Non vi è alcun dubbio sul fatto che Honneth assuma la teoria habermasiana dell'agire comunicativo spogliandola, però, della sua impostazione kantiana e – recuperando il concetto hegeliano di *Sittlichkeit* come una teoria delle strutture pratiche e delle relazioni di vita intersoggettive necessarie al riconoscimento degli individui e della loro dignità morale – le conferisca una torsione storico-contestualistica mediata dalla ricezione di elementi del pragmatismo di Dewey e della psicologia sociale di Mead. Rispetto agli standard procedurali della razionalità discorsiva di Habermas, Honneth preferisce seguire l'approccio storico-pragmatico dell'ultimo Rawls collegando la critica delle pratiche pubbliche di giustificazione, valide in una determinata società, ai sentimenti di ingiustizia derivanti dalle aspettative frustrate di rico-

⁷³ Ivi, p. 126.

⁷⁴ Ivi, p. 127.

⁷⁵ Ivi, p. 128.

⁷⁶ Ivi, p. 129.

noscimento sociale. In altre parole, – chiarisce Honneth – l’ingiustizia sociale viene esperita nel momento in cui le pratiche pubbliche di giustificazione si rivelano sorde ed impermeabili alle aspettative morali dei soggetti, al bisogno di riconoscimento della loro integrità, del loro onore e della loro dignità. I soggetti «percepiscono le procedure istituzionali come un’ingiustizia sociale quando vedono non essere rispettati aspetti della loro personalità che essi ritengono che abbiano diritto al riconoscimento». ⁷⁷ Honneth rimprovera alla Fraser di non aver compreso che nelle società capitalistiche mature il principio dell’«amore» (il riconoscimento nelle relazioni affettive della famiglia e dell’amici-zia), il principio di eguaglianza (il riconoscimento attraverso le relazioni morali e giuridiche) e il principio del successo (il riconoscimento del valore della propria attività professionale, che fornisce lo standard della gerarchia sociale) – che egli aveva ampiamente trattato in *Lotta per il riconoscimento* – «rappresentano prospettive normative in rapporto alle quali i soggetti possono ragionevolmente argomentare che le forme esistenti di riconoscimento sono inadeguate ed insufficienti e hanno bisogno di essere allargate». ⁷⁸ Ma occorre chiedersi: ai fini della ricostruzione di una teoria critica della società, è sufficiente il recupero della nozione hegeliana dell’eticità nei termini proposti da Honneth, cioè «un concetto formale di eticità», come egli lo chiama per distinguerlo evidentemente da quello organicistico e sostanzialistico dei comunitaristi, e che consiste in un complesso di condizioni sociali e politiche capaci di preservare l’integrità personale dei soggetti e di rendere possibile un rapporto positivo con se stessi? ⁷⁹ È sufficiente questo passo epistemologico a fronte di un contesto di modernizzazione liberista, che tende ad espellere quote crescenti di popolazione dal mercato del lavoro e, dopo la fine del ciclo keynesiano-taylorista, a precarizzare il lavoro abbattendo i diritti sociali e le garanzie di *welfare* conquistati nel «secolo socialdemocratico» (come è stato definito il Novecento da R. Dahrendorf), e perfino strumentalizzando l’esigenza di autorealizzazione personale e l’ideale dell’autenticità esistenziale che erano emersi nella coscienza collettiva negli ultimi trent’anni? ⁸⁰ Si rendono allora necessarie due profonde correzioni del paradigma di Honneth che riguardano l’idea stessa di eticità di impronta hegeliana che egli ha

⁷⁷ Ivi, p. 132. Sul tema del rapporto tra rispetto reciproco e disuguaglianza si veda R. Sennett, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, trad. it. a cura di G. Turnaturi, il Mulino, Bologna 2004.

⁷⁸ Ivi, p. 143.

⁷⁹ Cfr. E. Renault, *Mépris social*, cit., p. 68 e sgg.

⁸⁰ Si veda, in proposito, il saggio di Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell’individualizzazione*, tradotto in questo numero di «Post-filosofie».

rielaborato sul versante della morale e della psicologia del soggetto. In primo luogo, la sua teoria delle tre sfere del riconoscimento va integrata con la concezione arendtiana dello spazio pubblico-politico della cittadinanza, che non coincide *stricto sensu* con lo Stato, dal momento che esso è lo spazio della società civile in cui si svolge la dialettica conflittuale del confronto tra opinioni e punti di vista diversi, e in cui si affacciano sempre nuovi soggetti che pretendono il riconoscimento della loro identità.⁸¹ Potremmo dire che la costruzione dell'identità attraverso le varie forme della socializzazione è indissociabile dalla trasformazione delle istituzioni: e ciò sia perché l'applicazione della «norma della parità di partecipazione» allo spazio della cittadinanza (con i relativi diritti) viene mano a mano reclamata da soggetti che si trovano esclusi e perciò si sentono umiliati e misconosciuti, sia perché il patto sociale va incessantemente ritessuto alla luce delle istanze di riconoscimento avanzate dai nuovi soggetti che chiedono di essere inclusi. Come ha osservato Renault, quando la negazione del riconoscimento viene vissuta come un'ingiustizia, questo sentimento, anche in un regime democratico di governo delle leggi, può convertirsi in rivolta assumendo una forma propriamente politica che si interroga su ciò che la società deve essere e su come vanno trasformate le istituzioni.⁸² In questo contesto, la politica viene intesa tocquevillianamente come pratica della cittadinanza attiva, che mira non soltanto al riconoscimento del valore morale della esistenza di ciascuno, ma anche a far valere attraverso la partecipazione al governo degli affari pubblici il primato del bene comune – o dei beni comuni – sugli interessi dei singoli e delle “corporazioni” cui essi eventualmente appartengano.⁸³ Ma il concetto di cittadinanza attiva comporta un corollario di fondamentale importanza. Esso implica che la rigida priorità del giusto sul bene – difesa da Rawls e da Habermas – non può essere più mantenuta. Infatti, la cittadinanza attiva conduce a stabilire dei quadri di riferimento comuni di riconoscimento come una serie di beni collettivi che vanno sottratti al destino della privatizzazione, perché quest'ultima significherebbe ledere l'integrità e la dignità dei soggetti o quella della comunità nel suo insieme: beni come il corpo degli individui, l'acqua, l'aria, il paesaggio, le opere d'arte, l'ambiente come ecosistema, ma anche l'informazione, il sapere, l'istruzione. In breve, l'urgenza di arginare gli sconfinamenti della logica del mercato condurrà inevitabilmente a ri-

⁸¹ Ci permettiamo, in proposito, di rinviare a F. Fistetti, “La ragione politica come Politeia”, in *Idoli del politico*, Dedalo, Bari 1990, pp. 163-206.

⁸² E. Renault, *Mépris social*, cit., p. 96.

⁸³ F. Cassano, *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004.

comporre le due prospettive teoretiche del bene (teleologia) e del giusto (deontologia) che la modernità aveva dissociato imponendo come naturale una forma di vita in cui lo statuto dell'umano è definito dal consumo individualistico e narcisistico di un'economia dello spreco e da un cosmopolitismo utilitarista.

Infine, quasi un rovescio della medaglia, il paradigma del riconoscimento deve integrare la teoria hegeliana dell'eticità con il concetto di un'etica archi-originaria che, come ha insegnato Lévinas, accorda la prima parola all'Altro e che chiama alla *responsabilità-verso-gli-altri*.⁸⁴ Sul piano internazionale, dove si registra una situazione oscillante tra la «festa» e la «guerra» analoga a quelle a cui accennava Mauss nel *Saggio sul dono*, questo equivale a scongiurare il rischio di una guerra tra le culture come mondi in sé chiusi e reciprocamente incommensurabili, che è l'obiettivo perseguito dal terrorismo dopo l'11 settembre. Quando prevale la deriva della guerra, il riconoscimento passa attraverso la dialettica servo/padrone descritta magistralmente da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, e che può risolversi o nella soppressione fisica dell'altro o nel suo asservimento. Un sbocco possibile, se non necessario, di questa dialettica sarebbe lo «Stato universale e omogeneo», come lo chiamava Alexandre Kojève, che, come paventava Leo Strauss, somiglia molto ad una sorta di tirannide universale.⁸⁵ Non a caso, nella situazione odierna, con un accento scopertamente kantiano-kelseniano Habermas ha scritto: «Di fronte ad una globalizzazione che si impone di fronte al dilagare dei mercati, molti di noi avevano sperato in un ritorno del Politico sotto nuove vesti: non nella forma originaria hobbesiana di uno stato-di-sicurezza globale (ossia non nelle dimensioni di polizia, servizi segreti ed esercito), bensì nella forma di un potere mondiale di incivilimento e di pianificazione. Per ora ci resta soltanto tra le mani una tenue speranza nell'astuzia della ragione – e una iniziale presa di coscienza».⁸⁶ Ma alla speranza di Habermas, abbastanza illusoria, che un nuovo nomos della Terra nasca prima o poi grazie all'«astuzia della ragione» bisogna contrapporre una concezione del Politico nel senso au-

⁸⁴ Su questo punto ci sia consentito di rinviare a F. Fistetti, «Cittadinanza e trascendenza del volto», in *I filosofi e la polis*, cit., pp. 161-84.

⁸⁵ Ci si riferisce alla polemica tra A. Kojève e L. Strauss in seguito alla pubblicazione da parte di Strauss del volume, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's «Hieros»* (1950), che nel 1954 esce in traduzione francese presso Gallimard grazie alla mediazione di Kojève, il quale fa seguire un ampio saggio di discussione critica intitolato *Tyrannie et sagesse*, (ripubblicato in una nuova edizione nel 1997 presso Gallimard a cura di A. Engrén e M. Launay), a cui si aggiunge un'anticritica di Strauss. L'edizione italiana, *La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Sofocle*, è a cura di F. Mercadante, Giuffrè, Milano 1968.

⁸⁶ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 100.

spicato da Mauss e teorizzato dalla Arendt, di rinuncia al mito della sovranità come “centro di riferimento” dell’organizzazione politica delle comunità. E solo l’adozione di una clausola antisacrificale nei rapporti tra le nazioni, tale da venire incontro ai più svantaggiati, può restituire alla politica l’accezione perduta di scienza della felicità dei popoli e degli esseri umani. Una tale dissimmetria interrompe la logica della reciprocità che è la logica degli equivalenti, poiché lega il riconoscimento del valore dell’altro ad un’azione etica e politica unilaterale che non si aspetta di essere contraccambiata a breve e a medio termine. In questa scommessa, che ricongiunge economia e morale (sia nell’accezione della ragion pratica kantiana sia in quella hegeliana dell’eticità), una nuova teoria critica della società, ripensata in un orizzonte globale, potrebbe ritrovare la sua ragion d’essere fondamentale.