

ALAIN CAILLÉ

INTRODUZIONE*

Abbiamo misurato esattamente la portata dei rivolgimenti sopravvenuti, dopo un quarto di secolo, negli obiettivi e nelle modalità delle lotte sociali? I partiti politici, e in particolare quelli che si collocano a sinistra, sembrano in ogni caso fare molta fatica a comprenderli nella loro generalità. Intanto stiamo assistendo ad un vero e proprio rovesciamento dell'asse del conflitto politico, sociale e culturale. Laddove tutto, o quasi, si formulava ancora nel linguaggio dell'avere, del possesso, della materialità e dell'oggettività, oggi tutto ormai si rivendica principalmente nel registro dell'essere, dell'identità e della soggettività. Per dirla nei termini chiari e sintetici della filosofa e sociologa Nancy Fraser, le lotte politiche propriamente moderne che nel corso di oltre due secoli erano state lotte per la redistribuzione sono diventate prioritariamente lotte per il riconoscimento. È bene ricordarlo: la speranza progressista si è da lungo tempo ridotta alla scommessa che l'umanità sarebbe pervenuta agevolmente e definitivamente ad eliminare la guerra, l'odio, la miseria, l'oppressione e la stupidità, a partire dal momento in cui, grazie ai miracoli della scienza e della tecnica, essa sarebbe stata in grado di produrre e (re)distribuire al più gran numero, a tutti, ricchezza materiale, protezione sociale ed educazione. Che un tale programma sia ben lontano dall'essere desueto è del tutto evidente: come lottare contro la disoccupazione e l'emarginazione di intere popolazioni nel cuore del ricco Occidente, come superare sfruttamento, miseria e ingiustizia estremi in Cina, in India, in Brasile, in Africa, dappertutto, senza produrre e redistribuire ricchezza ed educazione? Tuttavia – senza nemmeno parlare dei limiti intrinseci alla crescita, che rischiano in ogni momento di rivelarsi violentemente sotto forma di una imponente crisi ambientale, energetica o finanziaria –, diviene

* "Introduction" a A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007. Traduzione dal francese di Francesca R. Recchia Luciani.

ogni giorno più chiaro che non basta produrre e redistribuire beni e servizi oggettivi, materiali, misurabili (se non altro in ragione del loro prezzo) per sperare di superare tutta una serie di altri conflitti sociali ritenuti a lungo secondari, risolvibili nella lotta di classe economica, e che appaiono ormai del tutto irriducibili.

I due grandi conflitti che hanno anticipato lo sconfinamento della lotta propriamente economica, si sono manifestati dapprima sotto la forma di guerre anticolonialiste e di battaglie femministe. Tuttavia, va osservato che in una prima fase, tra gli anni Cinquanta e Ottanta del Novecento, queste lotte sono state concepite ed espresse nel quadro delle problematiche della redistribuzione. Anzitutto, si pensava, poiché i colonizzatori si appropriavano delle risorse del Terzo mondo, che fosse necessario liberarsi di loro per accedere quasi automaticamente al benessere materiale. E, inoltre, poiché le donne erano sottomesse allo sfruttamento del loro lavoro in seguito all'assegnazione forzata alla sfera domestica e alla gratuità, ciò le costringeva a lottare per l'indipendenza economica. Ora, è diventato evidente che in queste lotte entravano ed entrano sempre ben altri obiettivi rispetto a quelli strettamente economici. Lo sviluppo straordinario degli studi postcoloniali è lì a testimoniare, attestando che l'indipendenza, l'accesso al potere degli ex-colonizzati non sono stati sufficienti a disattivare la logica dell'odio, del disprezzo, del razzismo e dell'umiliazione, non più di quanto non abbiano contribuito a sviluppare l'economia. E chi può credere ancora oggi che le difficoltà del rapporto tra uomo e donna siano suscettibili di essere risolte solo dalla ripartizione dei redditi e dalla riassegnazione dei compiti domestici? In questi due casi siamo ormai chiaramente passati da una conflittualità pensabile ed enunciabile prioritariamente nel linguaggio della redistribuzione a dei conflitti di riconoscimento.

Soffermiamoci ancora su questo punto, retrospettivamente sarebbe possibile e anche legittimo dire che tutte le lotte di classe, tutte le lotte socio-economiche del passato sono sempre state in ultima istanza lotte per il riconoscimento. La rivoluzione del Terzo stato del 1789 – «che non era nulla e voleva divenire tutto», a voler credere a Sieyès – è in effetti molto più una rivolta contro l'arroganza dell'aristocrazia che non una lotta propriamente economica, anche se il popolo aveva veramente fame – di pane, e non solo di *brioche* – e anche se essa permetterà ad alcuni di recuperare, a poco prezzo, le proprietà della nobiltà e della Chiesa. La stessa cosa può dirsi, più o meno, di tutti i conflitti del XIX e XX secolo, a condizione tuttavia di non dimenticare la realtà della fame e dell'estrema miseria materiale (si moriva di fame in Europa fin verso la fine dell'ultimo quarto del XIX secolo, e la fame c'è ancora oggi in quasi tutti i continenti). Ma il punto importante è che, anche laddove la dimensione di lotta per il riconoscimento ci appare retrospettivamente evidente nei conflitti sociali di ieri, essa non era concepita come tale dagli attori dell'epoca.

Analogamente, sarebbe scorretto dimenticare le poste in gioco del tutto materiali, più o meno prosaiche e oggettive, sottese alle attuali rivendica-

zioni di rispetto, di identità, di stima, in breve, di riconoscimento. Resta, tuttavia, il fatto che i conflitti più attivi degli ultimi decenni sono in primo luogo conflitti di riconoscimento. Ciò che oggi sta in primo piano è la lotta delle religioni o delle culture minoritarie, di genere o delle sessualità represses per accedere ad un eguale rispetto, non solo giuridico, ma sociale, politico e culturale in senso più ampio.

Pertanto, bisogna andare al di là di questa evidente constatazione se si vuole pervenire ad un'altra componente importante di questo sconfinamento nella logica dei conflitti sociali, di questa rivoluzione nella rivoluzione o, se si vuole, nella riforma. Non solo l'asse dominante non è più costituita dalla redistribuzione quanto dal riconoscimento, ma, anche quando le lotte sono condotte in nome di un gruppo particolare, di una "comunità", appare sempre più chiaramente che è in qualità di singoli individui, e non solo in quanto membri di un gruppo sociale, più o meno marginalizzato o stigmatizzato, che soffriamo di mancanza di riconoscimento. È questo il tratto più rilevante – che rinvia a tutti i dibattiti sullo statuto dell'individualismo contemporaneo – della situazione sociale attuale: il sentimento universalmente condiviso che tutti, e ciascuno di noi, non siamo sufficientemente riconosciuti, non riceviamo un riconoscimento adeguato a quel che facciamo e a quel che siamo.

Questa caratteristica è ben descritta da F. Dubet¹: «La parola riconoscimento è oggi così banale che designa tutto un insieme di esperienze *a priori* di natura differente. I lavoratori mal pagati e che si sentono talvolta anche sfruttati, il cui lavoro arricchisce altri e non essi stessi, dicono di non essere riconosciuti. Essi non sono riconosciuti anche quando altri che svolgono lo stesso lavoro sono pagati di più e trattati meglio. È sufficiente che i confronti si facciano a proprio svantaggio per non sentirsi riconosciuti nel proprio rango, nel proprio onore sociale, nel proprio lavoro. [...] In questo senso, appare evidente che le ineguaglianze economiche percepite come ingiuste adottano il linguaggio del riconoscimento e del disprezzo quando il contributo del lavoro personale o collettivo nella formazione dell'utile globale viene ignorato. I pompieri non si sentono "riconosciuti" perché il loro regime pensionistico non "riconosce" i rischi del mestiere, i precari dello spettacolo non vengono riconosciuti come artisti quando si negoziano nuove regole di indennità di disoccupazione, gli operai metalmeccanici non vengono riconosciuti quando viene loro rifiutato un aumento di salario... e la lista di questi mancati riconoscimenti potrebbe esse infinita». P. Pharos², da parte sua, stila la seguente lista dei non- o dei mal-riconosciuti a partire dall'opera non recente di Erving Goffman, *Stigma* (1975)³: «I ciechi, i

¹ F. Dubet, "Injustices et reconnaissance", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 17-43.

² P. Pharos, "La valeur d'un homme", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 107-21.

³ E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, trad. it. di R. Giammarco, Ombre Corte, Verona 2003.

sordi, i malati di mente, i Neri, le donne, i nani, gli ebrei, gli omosessuali, i poveri, gli zoppi, gli emiplegici, gli sfregiati, i mutilati, i poliomielitici, i menomati, gli epilettici», ecc.

Generalizziamo: noi tutti proviamo il sentimento di essere stigmatizzati per una ragione o per l'altra, di vivere in una società del disprezzo (Honneth)⁴ o dell'umiliazione, d'essere le vittime di una mancanza di rispetto, di una negazione e di un deficit di visibilità. Siamo tutti alla ricerca di riconoscimento. Più o meno disperatamente.

Come interpretare questa sete generale di riconoscimento? Innanzitutto, certamente, considerandola seriamente e mostrando come essa rinvii a una dimensione costitutiva della nostra umanità. Il primo autore che ha posto esplicitamente, chiamandola col suo nome, la ricerca del riconoscimento al cuore della propria riflessione è, come è noto, Hegel. Ed è stato in Francia, con le lezioni date da Alexandre Kojève prima della Seconda guerra mondiale ad un pubblico intellettuale smarrito e affascinato – riprese nella sua *Introduzione alla lettura di Hegel*⁵ –, che si è dapprima prestata una notevole attenzione a tale tematica. Gli esseri umani, si cominciò a comprendere, non sono principalmente e soltanto degli esseri soggetti a bisogni come gli animali; non si diviene propriamente umani che nel registro del desiderio, e questo desiderio è innanzitutto il desiderio d'essere riconosciuti, desiderio di essere desiderati dagli altri soggetti umani desideranti. Tema essenziale perché rompe con le antropologie elementari che sono alla base della maggior parte delle filosofie del contratto sociale o dell'economia politica, che fingono di credere che il problema principale che l'umanità debba affrontare sia la scarsità dei mezzi materiali atti a soddisfare i bisogni. Tutte le problematiche della redistribuzione procedono da questo postulato utilitarista e materialista. A queste antropologie semplicistiche si potrebbero contrapporre altre antropologie filosofiche eterodosse, oltre a quella di Hegel. Per esempio, quella di R. Girard che pone come *primum movens* non il desiderio di essere desiderati dall'altro, ma il desiderio mimetico, il desiderio identico a quello di un altro privilegiato – il desiderio secondo l'altro. Oppure quella di H. Arendt, per la quale gli umani non possono desiderare altro che apparire sotto lo sguardo di un'umanità plurale, d'esser visti e dunque, si potrebbe aggiungere, di essere riconosciuti.

Sulla scia di Kojève e della sua ripresa da parte di Bataille o di Lacan e dei loro molteplici discepoli, è stata la versione hegeliana, o piuttosto una prima versione dell'antropologia hegeliana, ad ispirare gli intellettuali francesi del dopoguerra e ad alimentare copiosamente quella *French Theory* che ha riscosso un così ampio successo nei campus americani negli anni Ottanta.⁶ Questa prima lettura di Hegel, poneva l'accento sulla lotta per il riconoscimento e sulla celebre dialettica servo/padrone. Questa lotta

⁴ A. Honnet, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris 2006.

⁵ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

⁶ F. Cusset, *French Theory*, La Découverte, Paris 2005.

è prima di tutto una lotta mortale, perché la situazione in cui ciascuno desidera d'essere desiderato dall'altro è *a priori* senza via d'uscita, e non può che risolversi nella vittoria del padrone, di colui che ha accettato il rischio della morte per affermare la potenza del suo desiderio, e nella sconfitta dello schiavo, il quale ha preferito la salvezza della vita al suo onore di desiderante.

Poco a poco, questa grandiosa e tragica lettura di Hegel ha perso col tempo il suo prestigio e la sua fecondità, per precipitare ben presto in larga misura nella vulgata e nell'oblio, e alla fine cedere il posto a tutt'altro dibattito. Il dibattito filosofico e sociologico contemporaneo sul riconoscimento gravita principalmente sul contributo di Honneth, dopo l'apparizione della sua opera principale *Lotta per il riconoscimento*.⁷ In essa, egli si proponeva il superamento del troppo angusto razionalismo kantiano del suo maestro Habermas, erede di tutta la sociologia critica tedesca della Scuola di Francoforte, operando anche lui un ritorno ad Hegel. Ma ad un altro Hegel rispetto a quello della *Fenomenologia dello spirito*, di Kojève e della dialettica servo/padrone, ad un Hegel precedente, quello del *Sistema della vita etica* e della *Filosofia dello spirito* di Jena, riletto da Honneth attraverso le lenti di George E. Mead e di alcune ricerche contemporanee di psicologia.

La sua rilettura approdava alla formulazione, quasi canonica, che serve da punto di partenza e da pietra miliare per tutte le discussioni attuali: tutti desideriamo sfuggire al disprezzo, al misconoscimento, all'invisibilità e accedere a un riconoscimento autentico, che ricerchiamo in tre sfere ben distinte. Nella sfera che Hegel definisce dell'amore – ma che designerei più volentieri come quella della socialità primaria –, nella quale cerchiamo in effetti l'amore, l'affetto che è la condizione della fiducia in sé; nella sfera pubblica del diritto e della politica, in cui aspiriamo all'eguale riconoscimento che è la condizione del rispetto; infine, nella sfera della cooperazione sociale – o meglio della divisione del lavoro –, nella quale ricerchiamo la stima che riteniamo di meritare in rapporto al nostro contributo produttivo e alle nostre capacità.

Questa formulazione, largamente accettata, consente di sollevare tutta una serie di domande importanti: in particolare, questa categoria al contempo antropologica e sociologica permette di fondare una nuova teoria della giustizia? Dal momento che noi tutti aspiriamo effettivamente al riconoscimento, è possibile dedurre che una società giusta è quella che distribuisce e massimizza in qualche modo il riconoscimento? Che una società buona dovrebbe avere una sorta di obbligo al riconoscimento? E questo cosa significa? Su questa tematica vi è già tutta una serie di discussioni che occupano un posto di rilievo nella filosofia morale e politica.⁸

⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

⁸ C. Lazzeri – A. Caillé, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp.45-75.

In qualunque modo lo si presenti, questo dibattito, principalmente normativo, non permette di presentare in tutta la sua ampiezza la questione che noi adesso poniamo: come pensare e interpretare l'esplosione contemporanea della ricerca di riconoscimento? Perché ora, e perché in connessione con l'avvento di un iperindividualismo? Nel modo in cui questa ricerca si dispiega in nome di un'esigenza di giustizia, essa rinvia necessariamente al dibattito filosofico, ma allo stesso tempo travalica e va al di là di una problematizzazione più propriamente sociologica. [...] Precisiamo subito che il problema non è solo quello di sapere come la sociologia interpreti la proliferazione delle lotte per il riconoscimento, ma anche, parallelamente, di sapere in che modo esse devono indurre a riconsiderare alcuni concetti fondamentali della sociologia. Per dirla con una formulazione che parafrasa N. Heinich⁹, non ci interessa soltanto ciò che la sociologia dice sulla ricerca di riconoscimento, ma anche ciò che il riconoscimento comporta per la sociologia e permette di dirne. [...]

In definitiva, vorrei suggerire che la teoria dell'essere umano alla ricerca di riconoscimento ha tutte le possibilità di rivelarsi identica alla teoria dell'essere umano che dona, che entra nel ciclo del donare-ricevere e restituire. Vale a dire, che una teoria sociologica della ricerca di riconoscimento sarà anti-utilitarista o non sarà affatto. Hegel e Mauss uniti nella lotta?

⁹ N. Heinich, "De la théorie de la reconnaissance à la sociologie des valeurs", in A. Caillé (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., pp. 122-34.