

ALAIN CAILLÉ

## RICONOSCIMENTO E SOCIOLOGIA\*

La principale questione che si è posta alla sociologia, considerata nell'insieme della sua storia, consiste nel sapere se essa suggerisce una rappresentazione specifica del soggetto sociale, se essa delinea una teoria dell'azione diversa e più potente di quella che si trova nelle discipline rivali: psicologia, filosofia o scienza economica. Non appena viene formulata, questa questione appare così complessa e carica di problemi di ogni genere che si è tentati di scartarla definitivamente. Ricercare ciò che è, dovrebbe o potrebbe essere una teoria specificamente sociologica dell'azione sembra equivalere alla ricerca del Santo Graal o della pietra filosofale. Si sarebbe tentati, dunque, di lasciar cadere fin dall'inizio la questione. D'altronde, come mettere a confronto le risposte della sociologia con quelle delle altre discipline scientifiche, dal momento che esse sono andate in frantumi almeno quanto quelle, e forse ancora di più, della sociologia? Per esempio la psicologia, ma quale psicologia? La psicologia sociale? Sperimentale? Comportamentale? La psicanalisi? D'altro canto, i limiti di ciò che è considerata la tradizione sociologica sono molto fluidi, in parte arbitrari e convenzionali. Marx o Tocqueville erano sociologi *avant la lettre* e senza saperlo? E lo stesso Max Weber non si riteneva piuttosto un economista?

La questione del rapporto tra la sociologia e la questione *del* riconoscimento – anch'essa, come si vedrà, esplosa in mille pezzi – sembra, dunque, insolubile. Si capisce bene, tuttavia, che essa è indispensabile alla definizione della disciplina, e, poiché si parla qui di riconoscimento, è possibile tradurre quest'idea ammettendo che la sociologia è suscettibile di veder riconosciuta la sua legittimità e i sociologi possono riconoscersi tra loro in quanto tali (non sfuggano questi due sensi differenti della parola ricono-

\* A. Caillé, "Reconnaissance et sociologie" in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007. Traduzione dal francese di Francesco Fistetti.

scimento) solo a condizione che si dia un minimo di aria di famiglia tra i diversi modi che hanno i sociologi di analizzare l'azione sociale. E a condizione che questi diversi modi non siano quelli dei filosofi o degli psicologi e degli economisti.

Riprendiamo, dunque, la questione in forma più modesta e maneggevole, e domandiamoci se è possibile fissare alcuni tratti di quest'aria di famiglia che condividono le diverse teorie dell'azione che si richiamano alla sociologia o che le vengono attribuite e se hanno a che vedere con la questione del riconoscimento.

Per sperare di avanzare su questo terreno instabile, scivoloso e poco scandagliato bisogna tentare innanzitutto di tenersi a distanza da un dibattito ricorrente in sociologia che ci conduce in un impasse, e indicare in che cosa la problematica del riconoscimento ci potrebbe aiutare. La principale linea di demarcazione all'interno della tradizione sociologica, la controversia fondamentale sulla questione riguardante lo statuto dell'azione sociale sembrano condensarsi nell'opposizione tra individualismo e olismo metodologico o, per dirla diversamente, tra i sociologi che, al pari degli economisti, assegnano l'azione al polo della libertà e/o della razionalità degli individui, e quelli che la radicano nell'universo del senso, della cultura e dei valori. È superfluo entrare in questo dibattito, che è possibile risolvere provvisoriamente per quanto qui ci interessa, dicendo che il difetto delle teorie individualistiche dell'azione sociale consiste nel fatto che mancano strutturalmente il momento della socialità, la dimensione propriamente sociale dell'azione, e che il difetto opposto dei diversi olismi (funzionalismi, strutturalismi, culturalismi) è di mancare la dimensione dell'azione, della libertà e dell'indeterminazione dell'azione sociale.

Una delle ragioni del successo contemporaneo delle teorie della lotta per il riconoscimento, iniziato nella forma attuale da Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser, è che certamente esse sono in consonanza con lo spirito del tempo (e bisognerà interrogarsi sulle ragioni), ma è anche perché esse sembrano indicare la via di un superamento effettivo dell'opposizione tra individualismo e olismo. Porre come ipotesi di partenza che gli attori sociali sono in lotta *di o per* il riconoscimento consente, infatti, di rendere giustizia, al contempo, al momento dell'azione – rappresentato dall'insistenza sulla lotta – e al momento della socialità, poiché tendere ad essere riconosciuti significa necessariamente tendere ad essere riconosciuti da altri rispetto a se stessi: dagli altri concreti che ci circondano nella sfera dell'intimità o del lavoro, e dal grande altro, l'Altro generalizzato incarnato dalla cultura e dai valori condivisi. Significa agire in vista di una produzione di senso nello stesso tempo per se stessi e per gli altri o almeno ai loro occhi.

In queste sede vorrei chiedermi in che misura e a quali condizioni la tradizione sociologica sia in grado di trovare una unità minimale e relativa nel quadro di una problematica della lotta per il riconoscimento. Procederò in tre tempi: innanzitutto, in maniera quasi stenografica, sperimentale ed esplorativa tenterò di vedere se è possibile riformulare certi temi essenziali

della tradizione sociologica nel linguaggio del riconoscimento. In un secondo momento, avvierò una prima disamina delle difficoltà sollevate dalle formulazioni contemporanee di questa problematica, per delineare infine alcune ipotesi sulla direzione che bisognerebbe seguire perché le teorie del riconoscimento contribuiscano in modo convincente ad elaborare un paradigma propriamente sociologico dell'azione sociale.

### 1. *Il riconoscimento nella tradizione sociologica*

Esaminiamo in modo cursorio e puramente indicativo a che cosa potrebbero rassomigliare certi temi e certi capitoli di una storia tematica della tradizione sociologica che, alla maniera di Talcott Parsons o di Robert A. Nisbett, cercassero di individuarvi il posto occupato dalla questione del riconoscimento, sia che essa compaia con questo nome, sia che compaia sotto altri titoli.

1. Per certi aspetti, *Tocqueville* non parla che di riconoscimento. L'odio del privilegio, che colloca nel cuore della democrazia moderna, equivale al rifiuto viscerale di essere disprezzati. L'aspirazione all'eguaglianza delle condizioni altro non è che l'aspirazione ad un eguale rispetto, non all'eguaglianza del possesso. Tocqueville è più che esplicito su questo punto. La dinamica democratica può essere agevolmente letta come il risultato non della lotta delle classi, ma della lotta per il riconoscimento, e, più specificatamente, per dirla in termini anacronistici, come una lotta di gruppi di status più che di classi. E, più specificatamente ancora, come una lotta dei gruppi di status dominati mossi dallo scopo di affrancarsi dalla logica statutaria e dalle lotte che essa comporta. Si tratta, insomma, di superare e di regolare la lotta per il riconoscimento statutario attraverso l'accesso ad una comune eguaglianza immaginaria delle condizioni sociali. Dunque, ad un eguale rispetto.

2. Certamente non sarebbe difficile sostenere che anche *Marx* non parli che di riconoscimento, tanto più che la sua visione della storia è chiaramente derivata dalla dialettica hegeliana del servo e del padrone. È dunque facile riformulare e trasferire un parte centrale dei suoi temi centrali nel linguaggio del riconoscimento. D'altronde, è ciò che fanno A. Honneth, e più esplicitamente, E. Renault. Tuttavia, è chiaro che Marx non concettualizza la lotta di classe in termini di lotta per il riconoscimento o in termini di lotta per l'identità e in chiave di "essere", ma in termini di lotta per il possesso, in chiave di "avere". La lotta marxiana delle classi non è animata tanto dal desiderio di riconoscimento, dal sentimento di essere vittime di un riconoscimento o di un disprezzo, quanto dal desiderio di sfuggire allo sfruttamento e all'alienazione del proprio lavoro. In perfetta antitesi, ma anche in modo complementare e simmetrico a Tocqueville, che pensa il conflitto sociale come una lotta di gruppi di status dominati che tentano di superare

e di abolire la logica statutaria, Marx muove dall'assunto che la lotta dei gruppi di status sia riducibile ad una lotta economica delle classi che tende al proprio superamento e alla propria distruzione. In entrambi i casi, ciò che è indicato, annunciato, profetizzato è un al di là della lotta. Un al di là delle lotte di status in Tocqueville, un al di là della lotta di classe in Marx.

Il fatto strano in Marx è che egli delinei, tuttavia, una potente teoria del riconoscimento, la più potente che forse sia stata mai elaborata, chiaramente derivata da Hegel, ma si tratta della teoria economica sviluppata nel *Capitale*, la quale si presenta come una teoria del riconoscimento non degli uomini, ma delle merci. Non sono i soggetti umani, ma le merci ad essere in lotta per far riconoscere il loro valore, per "realizzarlo", come afferma Marx. Bisognerà allora chiedersi se gli strumenti forgiati da Marx per pensare il riconoscimento del valore delle merci non risultino più adatti per pensare il riconoscimento del valore dei soggetti.

3. Curiosamente, tra tutti i grandi sociologi è senza dubbio in *Durkheim* che si trovano meno elementi suscettibili di un'interpretazione in termini del riconoscimento. La cosa è strana, perché l'attenzione da lui rivolta all'importanza dei simboli nella vita sociale dovrebbe condurlo in questa direzione. Infatti, che cosa sono i simboli, all'origine e in ultima istanza, se non dei segni di riconoscimento? Completamente immerso nell'indagine di tutto ciò che, in quell'ordine simbolico per antonomasia che è la religione, tesse i legami relazionali della società, egli trascura la lotta tra i diversi gruppi sociali che la compongono e che si scontrano per conquistare il monopolio della simbolicità e, quindi, del riconoscimento. Si trovano molti più elementi in questa direzione nel suo discepolo Holwbachs. Infatti, in Durkheim è la società nel suo insieme, e non questo o quello dei suoi sottoinsiemi, che deve riconoscersi e lo fa attraverso la religione. L'unico soggetto che si fa riconoscere è la società. Il riconoscimento dei soggetti e dei gruppi che la compongono appare in lui solo come una sorta di rifrazione, come l'ombra di questo riconoscimento generale primario.

4. *Weber*, da parte sua, ci consente di entrare nel cuore del dibattito sul riconoscimento, secondo due approcci molto differenti. Il più noto è quello che mostra come la lotta dei gruppi di status si sovrappone alla lotta delle classi e si autonomizza in rapporto a quest'ultima per formare l'ordine propriamente sociale. Di conseguenza, quest'ultimo viene visto come il campo della lotta per il riconoscimento, anche se le cose non sono dette espresamente in questi termini. Noi troviamo qui, in qualche modo, una sintesi di Tocqueville e di Marx, ma senza la componente messianica, che andava nella direzione di una possibile estinzione della lotta dei gruppi di status o delle classi.

Ma l'approccio più promettente sul riconoscimento è il secondo, che si può trovare nella teoria weberiana della religione. In realtà, c'è in Weber tutta una teoria, troppo spesso misconosciuta, della razionalizzazione non

solo formale, ma anche sostanziale della religione, cioè dell'ordine simbolico. Le religioni evolvono, perché sono costrette a cercare sempre nuove ragioni che permettano di spiegare la sofferenza e l'infelicità conferendo loro un senso e apportando, così, delle ragioni per sperare di superarle. Esse devono fornire ad ogni classe sociale, ad ogni gruppo di status, ma anche a ciascun individuo, i mezzi per dare un fondamento alle loro azioni e alla loro presenza sulla terra e nell'aldilà – per vedersi riconoscere un senso ed un valore. Occorrerebbe incrociare queste riflessioni con la sua analisi specifica dell'etica protestante che lascia intravedere una questione cruciale: quella di sapere in che misura le grandi religioni universali si propongano di rispondere più o meno sistematicamente alla domanda di senso e di valore in termini di elezione, individuale e/o collettiva. Essere riconosciuti, in termini religiosi, in fin dei conti non equivale forse a potersi considerare degli eletti, cioè riconosciuti individualmente e/o collettivamente da parte del *riconoscitore ultimo, il riconoscitore di tutti i riconoscitori possibili*, che è la figura divina suprema, l'Altro generalizzato per eccellenza, il più grande totalmente-altro, il soggetto supposto come sapere assoluto al di là di tutti i saperi? Insomma, la religione come risposta agli enigmi e alle aporie del riconoscimento.

5. È possibile identificare a grandi linee una *tradizione sociologica americana* all'incrocio tra una forte valorizzazione dell'inchiesta sul campo, l'antropologia culturale, la psicologia sociale e una filosofia prevalentemente pragmatista? È possibile trovare, ad esempio, dei punti in comune tra Charles C. Cooley, Robert Park, George H. Mead, Talcott Parsons, l'interazionismo simbolico, Erving Goffman e Harold Garfinkel? Il compito si preannuncia difficile, ma è indubbio che in quasi tutti questi autori la questione del riconoscimento è assolutamente centrale. Non è formulata come tale, è vero, ma a che cosa d'altro rinviano, in definitiva, tutte le analisi della dialettica degli status e dei ruoli così ricorrenti in questa tradizione? O l'insistenza goffmaniana sull'obbligo sociale di esibire e riesibire il proprio io agli altri nella vita quotidiana, di respingere implacabilmente tutte le offese che gli vengono inflitte e di preoccuparsi di riparare le offese arrecate al Me degli altri? Il soggetto goffmaniano è in un certo senso sottoposto all'obbligo sociale di lottare per far riconoscere il proprio io sacro e di riparare gli sconfinamenti perpetrati sull'io degli altri.

6. Curiosamente, l'autore che senza alcun dubbio è il più vicino ad edificare una sociologia generale sul terreno della problematica del riconoscimento è anche quello se ne discosta di più. Si tratta di *Pierre Bourdieu*. Ciò che costituisce la forza ineguagliata de *La Distinzione* è il sovvertimento radicale che il libro introduce, non solamente nella teoria dei gusti estetici, ma, al di là, e più in generale, nella teoria dei bisogni. Laddove il buon senso e l'economia politica classica li assegnano al registro della materialità, Bourdieu dimostra, invece, come i bisogni, anche quelli più materiali, come mangiare

e bere, siano da pensare in ultima istanza, tanto per ciò che viene consumato quanto per il modo di farlo, come condizionati dal bisogno di far riconoscere uno statuto sociale e, in qualche modo, di far approvare la naturalità sociale, l'ovvietà e il *taken for grantedness* proprio di ogni statuto sociale.

O ancora, la teoria bourdieuana del capitale simbolico è altra cosa dalla teoria dell'accumulazione di un capitale di riconoscimento? È ciò che mostra abbondantemente *Per una teoria della pratica* (o *Il senso pratico*). Andiamo oltre: la bella analisi della logica del punto d'onore – cioè, della lotta per il riconoscimento – in queste opere è inseparabile dalla ricostruzione minuziosa delle categorie di pensiero che strutturano l'universo simbolico della società cabila, imputando un valore sociale *a priori* ai generi, alle età o ai diversi gruppi sociali in funzione del posto occupato nell'intreccio complesso delle opposizioni tra il nord e il sud, il secco e l'umido, il caldo e il freddo, l'interno o l'esterno, ecc. Qui si vede come la conoscenza sia indissociabile dal riconoscimento, come si intersechino e si compenetrino strettamente le categorie del pensiero, le forme di classificazione che permettono di pensare e conoscere il mondo, e quelle che gli conferiscono valore, le categorie cognitive e quelle assiologiche. In una parola, il riconoscimento che conosce e quello che norma.

Tuttavia, come è noto, tutte queste belle analisi delle logiche sociali del riconoscimento non contribuiscono a porre la sociologia bourdieuana sul terreno di una sociologia generale del riconoscimento. Avendo deciso di pensare il suo sistema sotto il titolo di un'economia generale della pratica, e non di una teoria generale del riconoscimento, Bourdieu ristabilisce la filiazione marxista principale che assegna il primato alle questioni dell'avere materiale rispetto alle questioni dell'essere sociale e del riconoscimento. Egli perde, così, gran parte della forza delle sue scoperte, nel momento in cui parte dall'assunto che esse portano allo scoperto la logica nascosta della riproduzione sistemica e quasi meccanica del perseguimento dell'accumulazione dei possessi – capitale economico, capitale sociale, capitale simbolico –, mentre in realtà esse, correttamente reinterpretate, mostrano fino a che punto l'accumulazione di questi diversi capitali diviene significativa solo se è pensata come un momento e un mezzo della lotta per il riconoscimento.

Diciamolo diversamente: l'edificio bourdieuano riposa sulla tesi, in parte implicita e in parte esplicita, che il possesso e l'accumulazione del capitale economico sono, *in ultima istanza*, i fattori determinanti della lotta sociale, ridotta, in tal modo, all'accumulazione dei diversi tipi di capitale (soprattutto il capitale sociale e il capitale simbolico), mentre le analisi di Bourdieu possono acquisire tutto il loro senso e tutta la loro portata solo se vengono collocate nel quadro di una tesi simmetrica – che le rimetta sui piedi –, la quale affermerebbe che l'autentico fattore determinante è il capitale simbolico e l'accumulazione di capitale economico deve essere pensata come uno dei suoi momenti e dei suoi mezzi. O, più precisamente, bisogna porre la lotta per il riconoscimento come il fatto sociale primario e primordiale, e l'accumulazione (e il consumo) dei diversi tipi di capitale come altrettanti mezzi e momenti di questa lotta.

È possibile andare oltre nella direzione da noi ora abbozzata, e tracciare i contorni di ciò che non sarebbe tanto o non solo una teoria sociologica del riconoscimento, ma i lineamenti di una teoria sociologica generale vista come teoria generale del riconoscimento? Per farlo, ora è necessario cercare di individuare le difficoltà con cui si scontrano le teorie del riconoscimento.

## 2. Alcune difficoltà delle teorie del riconoscimento

Cominciamo anzitutto ad impostare i due problemi più generali sollevati dalle teorie del riconoscimento che animano il dibattito contemporaneo. Il primo è quello di sapere se dal punto di vista positivo e cognitivo esse offrano una vera alternativa ai modelli esplicativi dominanti. Il secondo problema solleva l'eterna questione del passaggio dal piano positivo al piano normativo, dall'*is* all'*ought to*: possiamo dedurre dalla constatazione che i soggetti umani desiderano sopra ogni cosa di essere riconosciuti che si deve per forza accordare loro il riconoscimento cui aspirano?

*Sul piano positivo* è del tutto legittimo fare della questione del riconoscimento un semplice caso particolare, un sottoinsieme della teoria generale della massimizzazione dell'utilità, della teoria della scelta razionale o di ciò che io chiamo l'assiomatica dell'interesse. A tal fine, basterebbe considerare il riconoscimento come un bene desiderabile che soddisfa una utilità o una preferenza, allo stesso modo di altri beni desiderabili come un'auto, una bella casa o un qualche prestigio. Su un altro registro si potrebbe facilmente immaginare una sociologia bourdieuiana semplicemente rovesciata, che non collocherebbe più alla radice dell'azione l'interesse o logica della riproduzione allargata del capitale economico, ma il desiderio di massimizzare il capitale simbolico. Ora, anche invertita, e se non venisse cambiato nulla, si avrebbe sempre, anche in questo caso, un'assiomatica della massimizzazione dell'interesse e dell'avere. Si tratta, dunque, di sapere se la problematica del riconoscimento produca di per sé un vero e proprio rovesciamento copernicano, che farebbe apparire la teoria dell'azione razionale come un caso particolare del riconoscimento, o se essa, invece, rimanga in definitiva sussunta e sussumibile nelle teorie dell'azione razionale.

Per chiarire questo punto, bisognerebbe sviluppare ulteriormente la problematica propriamente antropologica. Ora, vale la pena osservare che, prendendo spunto dalla discussione intorno alla teoria della giustizia di John Rawls e situandosi nel suo alveo, i dibattiti odierni si interessano molto più della questione normativa – della teoria della giustizia – che dell'antropologia. Curiosamente, essi non gettano alcun ponte nei confronti del vecchio discorso sul riconoscimento, quello che A. Kojève aveva ricavato dalla sua interpretazione della dialettica servo/padrone esposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – un Hegel più tardivo di quello al quale Honneth si riferisce – e che ha tanto influenzato il pensiero francese del dopoguerra, in particolare via G. Bataille e la rilettura di Freud operata da Lacan.

*Sul piano normativo*, si pone, di conseguenza, la questione di sapere fino a che punto sia lecito passare dall'essere al dover-essere. Infatti,



contrariamente al postulato implicito che è alla radice di numerose teorie contemporanee del riconoscimento, non sembra possibile dedurre dal fatto incontestabile che i soggetti umani desiderano essere riconosciuti che essi dovrebbero necessariamente esserlo, tutti nella stessa misura e in tutte le loro richieste, e che, quindi, esisterebbe come un diritto imprescrittibile al riconoscimento. Se non è in grado di precisare ciò che nella domanda di riconoscimento è legittimo e ciò che non lo è, la teoria del riconoscimento rischia di alimentare la concorrenza tra le vittime, ed una rincorsa alla creazione infinita di nuovi diritti che minaccerebbero presto di risultare autodistruttivi. Conviene, peraltro, osservare che proprio nella misura in cui il riconoscimento è pensato come sussumibile nella teoria della scelta razionale, enunciabile più nel registro del desiderio di avere che in quello del desiderio d'essere o di apparire, la richiesta di riconoscimento è suscettibile di alimentare la concorrenza vittimaria. O ancora, per dirla nei termini di Nancy Fraser, se la domanda di riconoscimento viene pensata come domanda di un bene utile supplementare, comparabile alle altre utilità, allora essa si riduce ad una modalità particolare della lotta per la redistribuzione.

Queste difficoltà generali si dispiegano in quattro serie di questioni complementari: chi deve essere riconosciuto? Da chi? Che cosa deve essere riconosciuto? E, infine, che cosa significa l'idea stessa di riconoscimento?

1. In realtà, *chi vuole e chi deve essere riconosciuto?* Gli individui o le comunità? Come osserva in particolare Triganot, forse non siamo oggi di fronte ad un curioso incrocio tra individui e comunità? Là dove crediamo di vedere dappertutto all'opera lotte di emancipazione di individui, risulta che queste lotte si dispiegano molto più spesso in nome di una comunità d'appartenenza, più o meno reale o immaginata (le donne, i gay, le lesbiche, i *feujts*, i neri, ecc.). Più in generale, distinguiamo quattro figure fondamentali della soggettività: quella dell'*individuo*, che si riferisce a se stesso, quella della *persona*, in relazione con degli *altri* privilegiati all'interno di gruppi primari, quella del *credente* o del *cittadino*, membro di una religione, di una Chiesa o di una comunità politica, infine quella dell'*uomo* senza aggettivi, dell'uomo generico. Chi deve essere riconosciuto?: l'individuo singolo, la persona particolare, il credente/cittadino o l'Uomo universale?
2. *Riconosciuti da chi?* Questa domanda si duplica nella seguente: da chi i soggetti umani desiderano e devono essere riconosciuti? È evidente che il riconoscimento ha un senso e un valore solo se i soggetti, le istituzioni o le istanze, da cui ci si attende il riconoscimento, sono a loro volta riconosciuti. È necessario che i *riconoscitori* siano essi stessi riconosciuti e che si possa ammettere che essi riconoscano bene e giustamente. Un modo per eludere l'attuale dibattito sul riconoscimento attiene al fatto che, troppo spesso polarizzato sulla questione della giustizia, esso tende a trascurare il campo dell'amore (o di ciò che io chiamo la socialità prima-



ria) e della divisione del lavoro per focalizzarsi implicitamente soltanto sul dominio politico del diritto all'eguale riconoscimento nella forma del rispetto. Ora, anche quando si tratta di affermare solennemente l'eguale umanità delle diverse componenti di una comunità politica – individui, culture o religioni –, sorge legittimamente il dubbio che il diritto basti a produrre il riconoscimento desiderato. Per esempio, nella crisi delle *banlieues* francesi scoppiata nel 2005, è chiaro che non è il diritto che discriminava o che costituiva la radice della mancanza di riconoscimento avvertita dai rivoltosi. Non è, dunque, con il diritto che se la prendevano, ma, in maniera diffusa, con la società francese nel suo insieme.

Il fatto che si possa essere pienamente riconosciuti solo da un soggetto al quale si accorda il proprio riconoscimento, un soggetto che si suppone abbia il potere di riconoscere, induce ad istituire una distinzione ed una dialettica tra *lotta per il riconoscimento* e *lotta di riconoscimento*, a seconda che si miri ad essere riconosciuti da un riconoscitore riconosciuto o, al contrario, contestando i suoi titoli di legittimità al riconoscitore istituzionalizzato, si vogliano cambiare le regole del gioco per divenire a propria volta riconoscitori, giudici e riconoscitori che stigmatizzano coloro che ci hanno negato il riconoscimento.

3. *Riconoscimento di che cosa?* Qui emerge ben presto la questione di sapere ciò che deve essere riconosciuto ed essere oggetto di riconoscimento perché i soggetti si costituiscano come tali. Questa questione è quella di sapere ciò che costituisce il valore dei soggetti, il valore che essi intendono vedere riconosciuto. Introduciamo, così, un termine di mediazione tra riconoscimento e soggetti: il concetto di valore, curiosamente assente dai dibattiti attuali. Un modo efficace di riformulare la distinzione tra problematica della redistribuzione e problematica del riconoscimento potrebbe essere quello di dire che la prima si preoccupa di sapere come redistribuire beni e servizi dotati di un certo valore economico (cioè, di mercato), mentre la seconda si interessa della redistribuzione dei segni peculiari che danno valore alle persone. L'introduzione della questione del valore ne chiama in causa subito un'altra: ci possono essere basi obiettive, o quanto meno oggettivabili, del valore dei soggetti – dei “fondamentali”, come direbbero gli analisti di borsa, per i quali si pone lo stesso tipo di questione in un ambito del tutto diverso – o, invece, tutto ciò è una faccenda di puro arbitrio, di mera costruzione sociale e di mimetismo<sup>1</sup>?
4. Tutto ciò porta, infine, ad interrogarsi sul *grado di consistenza del concetto stesso di riconoscimento*. Una buona parte del dibattito corrente si incentra sulla distinzione tra ciò che si potrebbe definire riconoscimento

<sup>1</sup> Questa questione richiama l'obiezione di Barrington Moore all'utilitarismo classico. Per poter affermare che il bene è ciò che massimizza la felicità del più gran numero, bisognerebbe prima saper definire il bene in quanto tale, con il rischio di cadere in un circolo vizioso.

positivo e riconoscimento normativo, altrimenti detto, l'identificazione reiterata, l'ammissione di un fatto, di un avvenimento o di una persona, oppure l'attribuzione di un valore positivo o negativo all'avvenimento, al fatto, alla persona considerati. Il libro di Paul Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, è in gran parte dedicato a questa prima discussione. Ma è chiaro che la problematica filosofica e sociologica del riconoscimento si dispiega essenzialmente sul secondo registro, quello normativo. Ora, che cosa si vuole dire quando si afferma che la caratteristica peculiare dei soggetti umani è il desiderio di essere riconosciuti? Seguendo la tripartizione proposta da Honneth – la fiducia in se stessi che ricerchiamo nella sfera dell'amore, il rispetto a cui aspiriamo nella sfera politico-giuridica, la stima di sé alla quale pretendiamo di accedere mediante il nostro contributo alla sfera della divisione sociale del lavoro –, si pone la questione di capire se il concetto di riconoscimento è in grado di sussumere in sé, senza residui, amore, rispetto e stima di sé. Oppure: il riconoscimento è pensabile in quanto tale, cioè in generale, indipendentemente dalle sue forme di manifestazione particolari? Di che cosa veramente si tratta? È lecito scrivere: riconoscimento (R) = amore (A) + rispetto (Ri) + stima (S), e questo R si risolve nella somma delle sue traduzioni o ha una consistenza propria? E ancora: c'è una gerarchia e un ordine lessicografico tra A, Ri e S o sono giustapposti e di uguale peso e misura?

Questo interrogativo sul grado di consistenza e di omogeneità del concetto di riconoscimento normativo si pone tanto più che amore, dignità civica e gratificazioni sociali, materiali e simboliche, funzionano in modo rovesciato. Il diritto riconosce la dignità di tutti i soggetti in modo eguale, affermando la loro comune umanità, mentre l'amore sceglie un soggetto che si considera preferibile a tutti gli altri, infine le gratificazioni testimoniano del grado di superiorità di un soggetto rispetto agli altri.<sup>2</sup> È possibile allora affermare che, desiderando di essere riconosciuto, il soggetto umano intende, al contempo e in egual misura, essere amato, rispettato e stimato? E nient'altro? O, invece, desiderando di essere rispettato, stimato e amato, ciò che *alla fine* desidera è di essere riconosciuto? Chi è la verità di che cosa? Il riconoscimento è la verità dell'amore, del rispetto e della stima? O è l'amore la verità del riconoscimento, a meno che non sia il rispetto e la stima?

### 3. *Alcune piste di ricerca. Verso una teoria del valore sociale*

Evidentemente, è impossibile rispondere a tutti questi interrogativi in un modo un po' più sistematico e argomentato, tanto sono complessi ed interdipendenti. Ma forse possiamo cercare di identificare il nucleo vivo e

<sup>2</sup> Per mantenere il linguaggio hegeliano, si potrebbe dire che il diritto accorda un riconoscimento universale, la stima sociale un riconoscimento particolare e l'amore un riconoscimento singolare.

sensibile, la questione centrale intorno alla quale esse gravitano, quella che dà il suo significato profondo all'insieme del dibattito sul riconoscimento. In breve, in tutte queste discussioni sul riconoscimento, vediamo affiorare tutto un complesso di risposte, ma facciamo fatica ad individuare la questione *fondamentale*.

Ora, anche se non è formulata in modo esplicito in questo dibattito, per ragioni che bisognerà chiarire, sembra che essa in fondo non sia così difficile da afferrare: essa coincide con la questione di sapere ciò che costituisce il valore dei soggetti umani e sociali, vale a dire il valore degli individui, delle persone, dei cittadini o credenti, e *infine* il valore dell'Uomo. Essa ci mostra che, se l'economia politica classica si è strutturata come una teoria del valore delle merci, ciò che la sociologia, invece, non ha saputo fare – perché non è riuscita ad esplicitare la questione del riconoscimento attorno a cui essa ruota fin dai suoi inizi – è sollevare la questione di sapere ciò che costituisce il valore sociale delle persone. Questa è la vera questione sollevata dal dibattito sulla lotta per il riconoscimento. Lottare per essere riconosciuti non vuol dire altro che lottare per vedersi riconoscere, attribuire o imputare un valore. Ma quale valore? Questo è *il* problema.

Forse sarebbe possibile avanzare in direzione della risposta, soffermandosi per un momento sulla parola rispetto. Essa designa una delle tre modalità del riconoscimento, secondo Honneth: è la modalità di riconoscimento che deve essere distribuita a tutti i membri della società in modo eguale dal sistema giuridico-politico. Ora, non è questo il significato in cui i giovani delle *banlieus* adoperano questa parola. Quando essi dicono “rispetto” o “assoluto rispetto”, proprio per intendere il riconoscimento che essi attribuiscono ad una persona, ci si accorge chiaramente che la parola evoca sinteticamente le tre dimensioni del riconoscimento hegel-honnethiano e non una sola. Certamente, dire “rispetto” verso una persona significa sottolineare che essa sfugge alla sfera del disprezzo, dell'umiliazione e dell'emarginazione, ha saputo accedere alla sfera della visibilità comune, ed è ormai visibile agli occhi di tutti coloro che contano. Ma significa anche far intendere che ciò che la persona ha fatto, e ciò che è, risulta abbastanza eccezionale e particolare per valere più di ciò che hanno fatto o sono gli altri. Usata in questa accezione, la parola “rispetto” sussume la stima e l'amore ben al di là dell'eguale rispetto anonimamente dovuto a tutti. Più in generale e in estrema sintesi, “rispetto” vuol dire che a colui al quale si accorda il proprio rispetto si riconosce il merito d'aver realizzato la propria umanità, una certa concezione di ciò che costituisce l'eccellenza umana o l'umano per eccellenza. Quando nella finale di coppa del mondo di calcio dà una testata a Materassi, i commentatori esitano un po' per stabilire se Zinedine Zidane ha messo fine alla sua carriera in modo spregevole o se ha perduto buona parte del valore accumulato lungo il corso della sua gloriosa carriera. Ma per tutti i giovani delle *banlieus*, e non solo, risultava immediatamente chiaro che Zidane aveva fatto ciò che bisognava fare, e che si doveva portargli “rispetto” per essersi comportato come deve fare un uomo.

Facciamo un passo ulteriore: a colui al quale si presta “rispetto”, ciò che, in definitiva, gli si manifesta ha a che fare con la *gratitudine*: per quello che ha fatto e per ciò che egli è. Tocchiamo qui un terzo significato essenziale di riconoscimento, purtroppo mai menzionato nel dibattito internazionale sul riconoscimento, probabilmente perché questa terza dimensione non compare nel termine inglese e tedesco con cui si designa il riconoscimento. Dare riconoscimento non significa soltanto identificare o valorizzare, ma significa anche, e forse innanzitutto, provare e testimoniare gratitudine, essere riconoscenti.

Basterebbe prendere sul serio questa terza dimensione (essenziale) del riconoscimento, e soffermarvisi un momento, per riallacciare le discussioni attuali sul riconoscimento alla loro dimensione specificamente antropologica, così presente nel vecchio dibattito imperniato intorno alla dialettica servo/padrone, curiosamente scomparso dalla discussione contemporanea, come se si potesse, e anche come se si dovesse, scartare ogni discussione sull'essenza dell'umanità e, di conseguenza, su ciò che costituisce il valore degli umani. Come se ognuno dovesse avere il diritto di farsi attribuire e riconoscere un valore, di cui non ci sarebbe alcun bisogno di dire in che cosa consista. Ora, se riconoscere significa manifestare gratitudine, è chiaro che riconoscere significa entrare nell'ambito e nel registro del dono e del contro-dono, così magistralmente enucleato e analizzato da Mauss nel suo *Saggio sul dono*. Riconoscere vuol dire ammettere che dono c'è già stato, che si è in debito con chi l'ha fatto, e che si resta di fronte a lui/lei, convocati per donare a nostra volta. Riconoscere significa, dunque, in qualche modo, firmare il riconoscimento di un debito o, quanto meno, di un dono.

Riconoscere un debito economico o finanziario equivale ad ammettere la stima del valore monetario dell'impegno sottoscritto. Riconoscere una persona equivale ad ammettere il suo valore sociale ed esserle debitori di qualcosa in cambio. Che cos'è che costituisce questo valore, ci chiedevamo? La risposta ora non è troppo difficile da immaginare in generale. Ciò che viene riconosciuto socialmente è l'esistenza di un dono. Ciò che costituisce questo valore – la sostanza del valore, avrebbe detto Marx – è la capacità della persona di donare, il rapporto che intrattiene con l'universo del dono. Così, è possibile generalizzare ciò che scriveva nel 1966 l'etnologo Claude Pairault, in una monografia dedicata al villaggio di Iro in Ciad: «Il prestigio di un capo consiste soprattutto, per questo uomo e per i suoi, non in ciò che possiede, ma nel fatto che può e sa dare, donare con liberalità [...]. Infatti, *il valore di un individuo si misura sulla sua capacità di donare* [corsivo di Caillé]: donare il sangue ad una numerosa discendenza, il cibo, gli abiti e l'alloggio ai propri familiari o a degli ospiti inattesi, contraccambiare un dono a colui dal quale si è ricevuto, e, senza ricevere immediatamente nulla in cambio, andare incontro a chi si presenta a giusto titolo».

Dunque siamo in grado di formulare due tesi fondamentali:

1. riconoscere dei soggetti sociali, individuali o collettivi, significa attribuire loro un valore;

2. il valore dei soggetti sociali si misura sulla base della loro capacità di donare. E viceversa, almeno in parte.

Non appena vengono formulate, queste due tesi sollevano numerose questioni che richiedono altrettante precisazioni. La questione più generale e più evidente è quella di sapere quali ripercussioni comporta questo riposizionamento del dibattito intorno al riconoscimento sul terreno di una teoria del valore delle persone, e quali nuove conclusioni dovrebbe consentire di ricavare. In particolare, bisognerebbe domandarsi se esso richieda una riformulazione della trilogia honnethiana, o se semplicemente non si limiti a gettarvi una luce un po' diversa. Ma questi interrogativi potranno essere sollevati in modo utile solo dopo aver chiarito, sia pur schematicamente, lo statuto delle due tesi che ho appena enunciato. Limitiamoci qui ad un esame delle due questioni di per sé già abbastanza vaste: in che senso bisogna intendere il dono e la capacità di donare posti a fondamento del valore dei soggetti? Come pensare l'idea stessa della misura del valore dei soggetti?

#### 4. *Sul dono, sulla capacità di donare e sull'azione.*

Per ora siamo a livello di una intuizione: il valore dei soggetti ha che fare con il dono. Ma di quale dono si tratta? Distinguiamo due grandi serie di problemi. La prima ci porta a interrogarci se ciò che determina il valore dei soggetti è l'insieme dei doni che essi hanno effettivamente fatto, o che sono capaci o suscettibili di fare, cioè le loro potenzialità di dono. La potenza o l'atto del dono? Una prima risposta possibile consisterebbe nel dire che per i soggetti individuali tutto dipende dall'età. Ciò che viene valorizzato in un ragazzo o in adolescente sono le promesse di cui è portatore, ciò che si immagina egli potrà "donare" più tardi, mentre il valore dell'adulto maturo o dell'anziano consiste in gran parte in ciò che egli ha effettivamente dato. Ma va da sé che questa risposta non è del tutto soddisfacente. Nel dualismo della capacità di donare e del dono effettivo c'è qualcosa che va di là del passaggio dalla potenza all'atto. Nel piacere che proviamo nel guardare dei bambini o dei giovani non entra solo l'anticipazione dei doni che essi più tardi potranno elargire, la premonizione degli adulti che un domani saranno, ma anche un piacere che deriva da ciò che essi già donano, e che non è nell'ordine dei presenti, dei doni o delle realizzazioni materiali. Che cosa donano allora? Sugeriamo una risposta: la potenzialità allo stato puro, vita, gratuità, bellezza, grazia.

Ecco che cosa deve indurci a distinguere due grandi modalità del dono. La prima rinvia al tipo di dono analizzato da Marcel Mauss: l'erogazione di doni, al contempo libera e obbligata, interessata e disinteressata, che suggella l'alleanza tra i soggetti trasformando i nemici in amici, e l'offerta di beni e di favori. Definiamo questo primo tipo di dono *dono dell'alleanza o dono di favori* (di cui il dono caritatevole è che una modalità particolare). Esso solleva la questione di sapere se ciò che viene donato con lo scopo di suggellare un'alleanza possiede un valore intrinseco, se il bene offerto

crea nel donatore un piacere al di là dell'intenzione pacifica e amichevole da esso manifestata. È qui che si vede emergere un'altra dimensione del dono, legata alla prima, ma ad essa irriducibile. La creatività dell'artista, la bellezza o la grazia del bambino o della ragazza, il carisma del soggetto che si suppone abbia un sapere o un potere, tutto ciò ha anche un rapporto con il dono. Ma si capisce subito che in questo caso si tratta di un altro dono: non tanto del dono che il soggetto che possiede un dono, il soggetto dotato o grazioso, ha fatto o potrebbe fare – anche se si vorrebbe che la promessa che sembra fare si realizzi –, ma piuttosto del dono ricevuto da un donatore anonimo e invisibile, il dono degli dei, delle muse, della natura, il dono della vita, il dono di ciò che è così com'è. Il dono che fa sì che ci sia qualcosa anziché niente. Questo dono ha a che vedere con ciò che la tradizione fenomenologica chiama donazione (*das Ergebnis*). Chiamiamolo il *dono-donazione*, e ipotizziamo in modo abbastanza vago e sperimentale che il valore dei soggetti si collochi e si determini nell'intersezione tra il dono dei favori<sup>3</sup> e il dono-donazione, tra la capacità di donare e i loro doni effettivi.

Una seconda difficoltà è relativa al fatto che la parola dono non è solo polisemica, ma rinvia anche ad una quasi infinità di campi ed oggetti possibili. Si può in generale donare tutto, quanto meno nella lingua francese: la vita o la morte, l'amore o le botte, la propria parola o un avvertimento, la propria opinione, un consiglio o il cambio, fare dono della propria persona e del proprio tempo, ecc. La parola donare funziona in francese, ma anche in tedesco e in minor misura in inglese, come una specie di verbo ausiliario.<sup>4</sup> Pur non avendo un uso così generale come essere o avere, lo è quasi quanto dire o fare. Ora, se donare significa dire o fare, e viceversa, se tutto ciò che si dice o si fa può essere considerato come donato, allora niente lo è specificamente, e il donare è troppo generale e indeterminato per creare un valore sociale. Bisogna, dunque, precisare quale modalità o quale registro del dono crei valore sociale al di là del dire o del fare ordinario. Anche qui è Mauss che ci illumina, con l'aiuto di Hannah Arendt.

Il dono analizzato da Mauss, si ricordi, è un ibrido: al contempo libero e obbligato, interessato e disinteressato. Non bisogna, tuttavia, averne una concezione troppo uniformemente ibridata. Il dono non vale in quanto tale, assume valore e valorizza chi lo fa solo nella misura in cui la parte in esso giocata dalla libertà e dall'inventività eccede la parte che spetta all'obbligazione, e la dimensione del disinteresse, del *per l'altro* (dell'*aimance*)<sup>5</sup> prevale su quella dell'interesse personale e del *per sé*. È questa eccedenza della libertà sull'obbligo, e del *per l'altro* sul *per sé* che costituisce il valore

<sup>3</sup> Per evitare ogni semplicismo irenico, bisogna subito aggiungere che il dono dei favori ha valore solo nella misura in cui il suo autore avrebbe potuto non donare nulla o donare/procurare del male, dei danni.

<sup>4</sup> L'italiano, al contrario, distingue chiaramente, sulla scia del latino, tra *donare*, fare un dono, e *dare*, operare una prestazione.

<sup>5</sup> *Aimance* è un neologismo coniato da Caillé, che designa l'interesse per l'altro: nel termine risuona l'allusione al francese *aimant*, calamita, ad indicare l'attrazione verso l'altro (*N.d.T.*).

del donatore e che lo misura. La stessa cosa può essere detta nel vocabolario di Hannah Arendt. Il lavoro non conferisce in quanto tale valore sociale al lavoratore, perché è troppo direttamente condizionato dall'obbligo (la necessità) e dall'interesse vitale personale. Nella società antica esso è tutt'al più rispettabile a condizione che rimanga nascosto, privato, e più probabilmente è oggetto di disprezzo. L'opera, a eguale distanza dall'obbligazione e dalla libertà, dal per sé e dal per l'altro, è in qualche modo socialmente neutra. Solo l'azione, la capacità di creare qualcosa di nuovo, e di generare il possibile, riveste un valore propriamente sociale.

Si delinea qui una prima tipologia che riecheggia i dibattiti attuali sul riconoscimento:

- si vedono stimati e/o amati coloro che accedono (o partecipano) al registro del dono, della donazione e dell'azione nei quali la parte della libertà-generatività e del per l'altro prevale su quella dell'obbligo e del *per sé*, o coloro dei quali si pensa che siano in grado di farlo. Oppure, si vedono stimati coloro la cui azione testimonia di un'eccedenza della libertà sulla necessità;
- si vedono rispettati coloro nei quali la libertà e la necessità si equilibrano;
- sono disprezzati o sono invisibili coloro nei quali la parte della necessità prevale su quella della libertà.

Resta, tuttavia, la questione di sapere chi giudica su ciò che appartiene all'ordine dell'azione, del dono, della donazione o della grazia. E chi la misura e come.

## 5. *La misura del valore sociale*

Su queste questioni davvero decisive mi limiterò a suggerire che i sociologi, se prendessero sul serio il problema della formazione e della misura del valore sociale dei soggetti, avrebbero tutto l'interesse a ispirarsi all'enorme lavoro analitico e concettuale realizzato dagli economisti fin dalla nascita dell'economia politica, quasi duecentocinquanta anni fa.

Non si dimentichi che una delle questioni centrali che ritorna ciclicamente nel dibattito contemporaneo sul riconoscimento è quella di sapere se il riconoscere consiste nel prendere atto di un valore già esistente, presente nel soggetto, o se è l'atto di riconoscere che crea il valore. Il valore riconosciuto è intrinseco o estrinseco? È sostanziale o formale? È "naturale" o "costruito"?

In ciò molti avranno riconosciuto i dibattiti sul valore che hanno attraversato tutta la storia dell'economia politica almeno dalla fine del XVIII all'inizio del XX secolo. Il valore è soggettivo o oggettivo? Consiste nella somma dei costi di produzione e, *in fine*, come sintetizzerà Marx, nel tempo di lavoro necessario alla produzione delle merci? O, invece, nell'utilità soggettiva, percepita dal consumatore, un'utilità *in ultima istanza* del tutto arbitraria, come sintetizzerà Walras?



La prima posizione ha il vantaggio di dare un fondamento apparentemente razionale e sistematico al dibattito sul valore. Trasferiamo la teoria marxiana del valore delle merci al dibattito sul valore dei soggetti. Potremo dire allora che esiste un valore oggettivo, sostanziale dei soggetti, composto dalla somma dei doni relativi ai favori/benefici e dei doni-donazioni che essi hanno ricevuto e che compiono.<sup>6</sup>

Come per Marx i prezzi di mercato giorno per giorno non corrispondono necessariamente a questo valore, ma si limitano a gravitare intorno ad esso; così come il valore delle merci non può non “realizzarsi” se c’è una sovrapproduzione o penuria della domanda, allo stesso modo si potrà dire che il prezzo dei soggetti sociali, cioè il loro riconoscimento giorno per giorno gravita di solito intorno al loro valore intrinseco, ma quest’ultimo potrebbe non essere mai riconosciuto, se c’è sovrapproduzione di un certo tipo di soggetti sociali che non potranno mai realizzare, cioè vedersi riconoscere il loro valore (per esempio, ci sono troppi professori di sociologia per Nicolas Sarkozy). Su questa falsariga, si potrebbe (si dovrebbe?) svolgere una serie di riflessioni sui capitalisti del riconoscimento, cioè su coloro che mobilitano a beneficio del proprio riconoscimento i doni fatti da altri che essi sono riusciti a mettere alle loro dipendenze, o ancora, sui *rentiers* del riconoscimento, che sono l’equivalente dei proprietari fondiari, coloro che godono di un patrimonio di riconoscimento consolidato, o sui mercanti e i finanziari del riconoscimento.

Senza dubbio, tutto ciò sarebbe molto suggestivo ed illuminante, ma bisognerebbe precisare accuratamente le condizioni e i limiti dell’analogia. Agli occhi dei classici e dello stesso Marx, la teoria del valore non si applicava all’insieme dei beni, ma solo alle merci prodotte industrialmente e, quindi, la sua validità era circoscritta al modo di produzione capitalistico. In ogni caso, questa teoria del valore non è più in voga, ha un fondamento troppo metafisico e parzialmente arbitrario: con quale diritto si ritiene che si possa pensare il valore solo dal punto di vista della produzione facendo completamente astrazione dalla domanda? Se si volesse produrre l’equivalente sociologico di una teoria marxiana, oggettivistica, del valore estesa al valore dei soggetti e fondata sull’ipotesi che il valore dipenda non più dal tempo di lavoro astratto socialmente necessario, ma dalla capacità di donare, e dai doni elargiti, bisognerebbe superare due ostacoli considerevoli: 1) il concetto di dono non ha l’omogeneità e il grado di astrazione del concetto di lavoro socialmente necessario; 2) in ogni caso, il dono, intrinsecamente ambivalente, ha una sua realtà solo nei limiti in cui è riconosciuto come tale – in definitiva, è chi riceve, il donatario, che, manifestando la sua gratitudine e ricompensandolo con il suo riconoscimento, attesta che il dono è quello, e non è un mero fantasma di dono del donatore.

<sup>6</sup> Spingiamo la parafrasi un po’ più in là: il valore iniziale dei soggetti (l’equivalente del valore della forza-lavoro) è costituito dall’insieme dei doni che hanno ricevuto. A partire da questi doni ricevuti, essi ne fanno (o non ne fanno) di nuovi, doni viventi, grazie ai quali acquistano valore.

Grande è, dunque, la tentazione di scadere in una teoria soggettivistica ed empiristica del valore, sbarazzandosene affermando che non esiste alcun valore né dei beni né dei soggetti, ma solo prezzi, indefinitamente variabili a seconda delle fluttuazioni quotidiane. I soggetti non valgono nient'altro che il quantum di riconoscimento che è stato concesso loro in un dato momento, per esempio nel famoso quarto d'ora di celebrità promesso a tutti da Andy Wahrol. Non esiste alcun valore intrinseco da far riconoscere, ma solo un *riconoscimento creatore di valore*<sup>7</sup>, che si tratta soltanto di ottenere o di imporre. Un tale approccio radicalmente empirista e costruttivista può affascinare. Esso sembra permettere di sbarazzarsi di arguzie concettuali e di metafisiche senza fine, senza considerare il fatto che, comunque, è in consonanza con lo spirito del tempo. Sullo sfondo di gran parte del dibattito contemporaneo sul riconoscimento non c'è forse l'idea che tutti hanno diritto al riconoscimento? Ora, quest'idea può intendersi in due sensi tra loro molto diversi. Può significare che in linea di principio tutti hanno un eguale diritto al riconoscimento, e, messa così, essa non è per nulla criticabile. Oppure può significare che tutti avrebbero diritto a un eguale riconoscimento, e, in quest'ottica, essa implica necessariamente il rifiuto di ogni problematica sul valore dei soggetti. Per salvaguardare l'aspirazione ad un eguale riconoscimento da parte dei soggetti, bisogna, in effetti, necessariamente postulare il carattere arbitrario, fluttuante e indeterminato di ciò che viene riconosciuto.

Questa soluzione è forse seducente, ma si scorgono subito i problemi enormi ad essa collegati. In breve, si può dire che è una soluzione che contrasta totalmente con il progetto di alimentare una filosofia sociale critica, da cui pur sembra discendere. Infatti, se l'oggetto del riconoscimento è un puro costruito, del tutto arbitrario, allora l'idea stessa di riconoscimento si vanifica non appena pretende di oltrepassare l'affermazione dell'eguale diritto al riconoscimento giuridico, che non è nient'altro che il rispetto dell'eguaglianza dei cittadini. Più specificamente, è evidente che questo costruttivismo decostruzionista radicale si coniuga agevolmente con l'universalizzazione della legge del mercato. Esso conduce a pensare la società sul modello di un gigantesco mercato del riconoscimento organizzato in modo speculativo. Così pure, all'interno di un capitalismo speculativo governato dalle nuove norme contabili che non sono più constatative, ma creatrici e autorealizzatrici, non ci sarebbe più nessun valore fondamentale, nessun valore intrinseco delle imprese o delle azioni, non ci sarebbero più "fondamentali", ma solo il valore momentaneo del mercato o della borsa, determinato dall'anticipazione di anticipazioni di anticipazioni... ecc. Analogamente, ogni valore sociale si dissolverebbe – si «liqueferebbe», per dirla con Zigmunt Bauman – in una serie di valutazioni istantanee e fugaci. Da liberatorio qual era stato assunto all'inizio, il discorso del riconoscimento diventerebbe un perfetto vettore d'alienazione.

<sup>7</sup> L'esatto contrario del riconoscimento constatativo.

Risulta chiaro, a questo punto, che dobbiamo tenere insieme i due estremi della catena e imparare a ragionare dal punto di vista di ciò che si potrebbe chiamare una teoria riflessiva del valore sociale o, come anche potremmo dire, di una teoria che postula: 1) che ciò che in realtà deve essere riconosciuto ha e deve avere un rapporto con il dono; 2) che il dono e le posizioni del donatore e del donatario sono dei costrutti storicamente variabili, ma 3) che, al di là o al di qua di questa variabilità, esiste una universalità transculturale dei valori del dono e della donazione.

### Conclusione

Da tutto il percorso fin qui compiuto è possibile estrapolare tre idee fondamentali.

La prima è che conviene aggiungere una terza accezione ai due significati della parola riconoscimento di solito adottati. Oltre all'identificazione e alla valorizzazione, è opportuno prendere in considerazione la gratitudine, il riconoscimento di un dono.<sup>8</sup> Il modo in cui questi tre significati s'intrecciano tra loro appare molto chiaramente se si riflette sull'impatto del film *Indigeni*. Da un lato, esso contribuisce al riconoscimento di un fatto oggettivo che mira a far accettare: la massiccia partecipazione degli "Africani" alla liberazione della Francia nel 1944 –1945. Certamente, l'obiettivo è di accrescere così il valore dei propri discendenti ai loro occhi e di fronte ai francesi autoctoni, ma il mezzo attivato è quello di un rovesciamento del debito. Poco tempo dopo che il parlamento aveva votato una legge che riconosceva «i beneficî della colonizzazione», – anche se alla fine è stata abrogata –, *Indigeni* mostrava come i figli nati dall'immigrazione hanno diritto alla gratitudine dei "Galli", nella misura in cui hanno almeno dato quanto hanno ricevuto. Le lotte per il riconoscimento sono, in ultima istanza, lotte per vedersi attribuire la posizione di donatore (e dunque di creditore).

La seconda questione, per niente sviluppata qui, ma che l'esempio di *Indigeni* mette bene in luce, è che le lotte per il riconoscimento intrecciano strettamente riconoscimento individuale e riconoscimento collettivo. Più precisamente, nelle lotte di riconoscimento – come del resto in ogni azione sociale –, i soggetti intervengono al contempo, ma in proporzioni e modalità variabili, come individui, come persone, come cittadini/credenti o come rappresentanti dell'umanità. Queste quattro figure del soggetto sono simultaneamente complementari e contraddittorie.

Infine, ed è questa la terza idea da evidenziare, appare auspicabile distinguere due grandi versioni possibili del discorso sul riconoscimento, sal-

<sup>8</sup> E, stando a Honneth, come c'è una sorta di primato gerarchico del riconoscimento-valorizzazione sul riconoscimento-identificazione, poiché non vi è nulla di «visibile» se non gli viene accordata una certa importanza, cioè un certo valore, così c'è indubbiamente un primato gerarchico del riconoscimento-gratitudine sul riconoscimento-valorizzazione, nel senso che si può attribuire valore solo a ciò che fa sentire una certa gratitudine e si può attribuire valore solo a colui/colei che ne è all'origine.

vo a sfumarle e in seguito a dialettizzarle. La prima, che resta prigioniera di un'assiomatica dell'interesse, pone il riconoscimento come un bene desiderabile, appropriabile e redistribuibile. Le teorie della giustizia che pensano il riconoscimento in questi termini si espongono al rischio dell'autoconfutazione, e del suo recupero attraverso l'*escalation* mercantile e giuridica della concorrenza delle vittime. Pertanto, sembra auspicabile contribuire alla costruzione di un secondo tipo di discorso sul riconoscimento, che non pensa il riconoscimento come un obiettivo di tipo strumentale, ma come un tentativo di assumere un significato di fronte a se stessi e di fronte agli altri, disinnestando così il discorso del riconoscimento dalle teorie della giustizia. In quest'ottica, una società giusta, o, più semplicemente ed in modo più plausibile, una società decente non è quella che distribuisce riconoscimento, ma una società che fa sì che i suoi membri abbiano valore ai propri occhi e a quelli degli altri: in una parola, una società che accresca la capacità di donare dei suoi membri. Si ritrovano qui, leggermente riformulate e "mausizzate", le tesi centrali di Amartya Sen sull'*empowerment*, che potremmo tradurre con «capacitazione» e più specificamente con «capacitazione al dono». Attraverso un percorso inatteso, il discorso del riconoscimento approda teoria delle *capabilities*.