

ALBERTO PIRNI

TRA ACCETTAZIONE E APPROVAZIONE: DIMENSIONI NORMATIVE DEL RICONOSCIMENTO

1. Premessa: verso una «polisemia regolata»?

Nell'Introduzione ad un recente ed importante volume sul tema del riconoscimento – che fin dal sottotitolo viene significativamente qualificato come «nuovo fenomeno sociale totale» – Alain Caillé invita ad identificare uno dei principali impegni della sociologia contemporanea nell'interpretazione della proliferazione delle lotte per il riconoscimento.¹

Tale convincimento si fonda su una constatazione di fatto difficilmente eludibile: lo spazio pubblico delle società democratiche appare oggi sottoposto ad un'intensificazione fin qui inedita di aspettative di riconoscimento. Tale intensificarsi è rilevabile innanzitutto sul piano estensionale, rispetto all'estendersi degli ambiti e contesti entro i quali vengono poste questioni di riconoscimento, ma anche su quello intensionale, rispetto all'incremento in termini di forza, costanza e motivazione che soggiacciono a tali richieste, che non di rado, in più parti del mondo, sfociano in manifestazioni (individuali e di gruppo) esorbitanti i limiti di una civile e pacifica convivenza.²

¹ A. Caillé, "Introduzione", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Éditions La Découverte, Paris 2007. Cfr la traduzione italiana in questo numero di «Post-filosofie», pp. 15-20.

² *Ibidem*. Come sinteticamente formalizzato da Lazzeri e Caillé in un altro contesto, tali richieste «riguardano sia diritti fondamentali [...] sia diritti specifici che si tenta di integrare nel gruppo dei diritti fondamentali: richieste di riconoscimento di una specificità culturale, etica o religiosa; [...] della legittimità delle lingue minoritarie; [...] relative al "genere"; richieste di riconoscimento provenienti da vittime soggette a processi di sopraffazione non o insufficientemente riconosciute. A tutto questo si aggiungono speranze di riconoscimento relative a rapporti sociali informali, [...] la consultazione e la deliberazione tanto nelle organizzazioni che nelle associazioni multiple [...]. Perfino le negoziazioni economiche tra i differenti agenti avanzano istanze di riconoscimento, anche quando si tratta di negoziare su semplici questioni di potere d'acquisto. Infine, il complesso dei rapporti interpersonali è anch'esso percorso da continue richieste di riconoscimento della singolarità, che, sebbene non sempre codificabili, non sono meno intense» Ch. Lazzeri – A. Caillé, *Il riconoscimento oggi. Le poste in gioco di un concetto*, in «Post-filosofie», n.1, I, 2005, pp. 45-76, p. 47.

Il propagarsi diffusivo e sempre rinnovantesi delle richieste di riconoscimento ha portato più di un interprete a notare il sorgere di un segnale innovativo sullo scenario contemporaneo: mentre il fondamento più persistente dei conflitti interni ai contesti politici e sociali che si sono articolati almeno negli ultimi due secoli può ragionevolmente essere individuato in un'aspirazione ad una differente e più equa ripartizione delle ricchezze, proprietà e redditi, nel quadro di una sempre più estesa consapevolezza redistributiva, anche tali questioni, oggi – a partire almeno dagli ultimi due decenni del secolo scorso – appaiono strutturate, riformulate e, sostanzialmente, riassorbite all'interno del proteiforme articolarsi di domande di riconoscimento.³

Tenendo presente l'assunto di Caillé, vorrei provare ad offrire alcuni spunti integrativi all'insieme di considerazioni ora riproposte, suggerendo che la sociologia può opportunamente svolgere quel compito di interpretazione del proliferare delle lotte di riconoscimento *con* e *anche* grazie a quella "parte" della filosofia che intende proseguire nel contributo alla ridefinizione del medesimo concetto.

Quando la riflessione filosofica si impegna su tale ambito, è solita unanimemente qualificare quello di riconoscimento come un "concetto-chiave" del nostro tempo, proprio perché riesce virtuosamente a costituirsi come una sorta di *ponte* che, da un lato, connette i diversi ambiti e *focus* delle scienze umane e sociali tra loro – diffondendo osmoticamente i risultati delle une nelle altre – e, dall'altro, collega queste ultime al complessivo ambito delle scienze sperimentali (biomediche e biorobotiche, solo per alludere a due universi comunque amplissimi) in direzioni non ancora del tutto sondate ma di promettente potenzialità, ad esempio rispetto ai temi dell'identità artificiale, della soggettività non umana e dei sistemi ibridi umano-artificiali.⁴

Quando però quella stessa riflessione si sottopone all'impegnativo compito di una definizione e inquadramento più articolato del concetto, non può parimenti esimersi dal constatare ciò che Ricoeur definisce «un sentimento di perplessità», causato dall'ampio potere evocativo e, al tempo stesso, sottilmente elusivo delle diverse accezioni del termine.⁵ Si origina da tale con-

³ Un punto di partenza significativo rispetto a quest'ultima declinazione del tema è costituito dal pluriennale dibattito tra Nancy Fraser e Axel Honneth, ora raccolto in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007.

⁴ Per un preliminare inquadramento di tale nesso rinvio agli studi di M.C. Carrozza, P. Dario-P. Salvini, C. Laschi, "La biorobotica. Dall'invenzione dell'uomo artificiale ai sistemi bionici ibridi", in M. Gronchi (a cura di), *Sull'identità umana. Teologia e scienze in dialogo*, ETS, Pisa 2007, pp. 101-16; M.C. Carrozza, P.N. Sergi, P. Dario, S. Micera, *Biomechanical characterization of the piercing of the peripheral nervous tissue*, in «IEEE – Transactions on Biomedical Engineering», 53, 2006, pp. 2373-386.

⁵ «Il contrasto tra la dispersione, in apparenza aleatoria, delle occorrenze della parola sul piano del discorso filosofico e quella specie di polisemia regolata che risulta dal lavoro del lessicografo costituisce la situazione di partenza che genera la perplessità che abbiamo ora accennato. Questo imbarazzo iniziale risulta inoltre aggravato dalla comparazioni tra le accezioni filosofiche della parola "riconoscimento" attestate dalla storia delle idee filosofiche. Come se l'eterogeneità degli eventi di pensiero che danno vita all'emergenza di problematiche filosofiche nuove avesse, quale effetto primario, quello di disperdere i significati potenzialmente filosofici e di condurli nei paraggi della semplice omonimia» [P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005, pp. 3-4].

statazione la scommessa che il filosofo francese volle onorare nel suo ultimo libro: «infondere alla sequenza delle ricorrenze filosofiche conosciute della parola “riconoscimento” la coerenza di una polisemia regolata, degna di replicare alla polisemia che è riscontrabile sul piano lessicale».⁶

Il presente lavoro trae la sua ispirazione iniziale proprio da quel sentimento e da un ripensamento della scommessa ad esso relativa, proponendosi, in un senso assolutamente più minimale, di contribuire a tracciare i contorni e ad immaginare le linee direttrici di una limitata porzione di spazio, collocabile all'interno del ben più ampio e complesso territorio concettuale che il tema del riconoscimento evoca nella sua complessa plurivocità.⁷

2. *Accertare, accettare, approvare*

Avviando un tentativo di riscontro a tale proposito, vorrei preliminarmente tracciare una distinzione tra due (fra i molteplici) ambiti semantico-concettuali che il tema del riconoscimento racchiude al suo interno. Nel porre tale distinzione, metto in atto un primo e decisivo taglio in favore di una “metà del cielo” del riconoscimento: non intendo in questa sede intrattenermi sul tema dell'auto-riconoscimento – e del correlativo tema dell'auto-*mis*conoscimento – ovvero su quella dimensione del concetto che riguarda la prospettiva della prima persona,⁸ per concentrarmi quindi, in maniera pressoché esclusiva, sul tema dell'*altro*, di colui che chiede (per quanto non solo in termini linguistici) di essere riconosciuto per ciò che è, vorrebbe essere, ritiene di esprimere. Si tratterà dunque, precipuamente, non del riconoscimento di sé, ma del riconoscimento dell'*altro*. Come si cercherà di rendere chiaro, tuttavia, quest'ultima declinazione del tema non può concettualmente pensarsi – né concretamente esperirsi – senza una correlativa retro-effettualità sulla prima, sulla sfera del riconoscimento di sé.⁹

Limitandoci preliminarmente alla dimensione del riconoscimento dell'*altro* da sé, il primo dei due ambiti semantico-concettuali sopra evocati potrebbe

⁶ *Ibid.*, p. 4. Per un inquadramento complessivo e sotto differenti profili di tale volume, cfr. M. Piras (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.

⁷ Tra i più recenti studi che si propongono di mappare estensivamente tale territorio, mi limito qui a segnalare la sezione monografica dedicata a *La teoria del riconoscimento* dei *Quaderni di Teoria Sociale* (n. 8, 2008, pp. 9-215), curata da F. Crespi, M. Rosati e A. Santambrogio, insieme al volume curato da N. Marcucci e L. Pinzolo, *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma 2009, di prossima pubblicazione. Un'ampia raccolta di studi, volta a raccogliere le principali voci dell'odierno dibattito internazionale sul tema è per altro costituita dai numeri monografici *Riconoscimento e misconoscimento* e *Identità, alterità e riconoscimento* della rivista «Post-filosofie» (risp. n. 1, I, 2005 e n. 2, II, 2006).

⁸ Mi sono soffermato su questa specifica declinazione del tema in A. Pirmi, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, in «Cosmopolis», n. 1, I, 2006, pp. 205-12 (reperibile anche all'indirizzo: www.cosmopolisonline.it/pirmi.htm); Id., “L'io e gli altri. Identità, estraneità, condivisione”, in A. De Gregorio – S. Vavassori (a cura di), *Identità. Appartenenze, differenze, esclusioni*, Arteaeediting, Milano 2008, pp. 5-15; Id., “L'identità personale, tra determinismo e libertà”, in M. Signore – G. Scarafile (a cura di), *La natura umana tra determinismo e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, pp. 247-72.

⁹ Un'articolazione ed uno sviluppo “coralmente plurale” di tale convincimento è reperibile in A. Pirmi (a cura di), *Logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009, di prossima pubblicazione.

riassumersi nella formula dell'*accertare l'altro*. Con tale espressione intendo alludere al livello logico-epistemologico, ovvero alla complessiva dimensione che, sull'identico piano del *principium identificationis* di matrice scolastica, riguarda la "conoscenza" dell'altro. È a questo livello che si cercano risposte a domande del tipo "chi è ...?", ovvero a quelle questioni che riguardano la competenza di identificazione dell'altro che, in senso fenomenologico, "fa contatto" con noi, entra in relazione con il nostro campo visivo, uditivo, in una parola: esperienziale. Sempre all'interno di questo primo ambito, accanto all'insieme di questioni ora alluse, se ne profila almeno un altro, che riguarda domande del tipo: "chi è quella persona che ...?". Detto in altri termini, accanto a domande concernenti la dimensione propriamente cognitiva o – in un senso meno tecnico – *ri-cognitiva*, si possono (almeno) annoverare le questioni concernenti la dimensione propriamente pratica ed esperienziale, che riguarda la conferma dell'identità del soggetto agente, indagata nel momento stesso in cui *quel* determinato soggetto sta compiendo *quella* determinata azione.¹⁰

È per altro possibile distinguere un secondo ambito, che mira a descrivere un'ulteriore modalità di interpretare e svolgere il compito implicato nella dimensione dell'etero-riconoscimento e può qualificarsi come quello relativo all'*accettare l'altro*. Risulta chiaramente coesteso a questo ambito un primo livello normativo. L'accettazione dell'altro riguarda preliminarmente tutto quanto è qualificabile come la sua *ammissione* alla nostra quotidianità, ma rimanda anche, contestualmente ed auspicabilmente, alla multiforme (e non di rado equivoca) dimensione dell'*inclusione* dell'altro in un contesto di eguale rispetto, ovvero all'interno di quella ideale "comunità di eguali" che pensiamo costituisca la prospettiva maggiormente caratterizzante la nostra convivenza di uomini e donne all'interno di uno stesso spazio e di uno stesso tempo.¹¹

¹⁰ Sono consapevole, nell'evocare tali questioni, di alludere ad un ambito e ad un territorio, quale quello sondato da alcuni dei più rilevanti sviluppi della filosofia analitica, estremamente vasto e complesso, all'interno del quale non mi è qui possibile muovermi, se non nella forma dell'accenno appena articolato. Mi sia quindi consentito, in questa sede, richiamare semplicemente i lavori di quattro autori che, innanzitutto ma non solo nel contesto filosofico analitico, continuano a costituire punti di partenza ineludibili rispetto ai temi della soggettività, dell'autocoscienza, dell'esperienza, della certezza, declinati non solo in termini cognitivi e qui solo cursoriamente allusi: P. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. it. di E. Bencivenga, Feltrinelli, Milano 1978; L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. di M. Trincherò, con un saggio intr. di A. Gargani Einaudi, Torino 1999; E. Tugendhat, *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, trad. it. di A. Pinzani, La Nuova Italia, Scandicci 1997; J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

¹¹ Su quest'ultimo punto deve innanzitutto essere tenuto presente il lavoro di J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2002², spec. pp. 141-66, che tuttavia declina tale tematica con pressoché esclusivo riferimento alle istanze di riconoscimento avanzate da minoranze o gruppi all'interno del contesto stato-nazione, evitando di allargare la questione (anche) al piano dell'individualità e singolarità dell'altro che si pone di fronte a noi, che voleva invece essere qui innanzitutto tenuta presente. Sul tema del rispetto rimando all'importante volume di I. Carter, A.E. Galeotti, V. Ottonelli (a cura di), *Egual rispetto*, Pref. di S. Veca, Bruno Mondadori, Milano 2008, che considera un ampio spettro di questioni ad esso legate, dalla dimensione interpersonale del rispetto come riconoscimento, a quella statale (rispetto, uguaglianza, democrazia, contrattazione) e internazionale (tolleranza internazionale).

Compresa sotto questo profilo, la dimensione dell'accettazione dell'altro, per un verso, rimanda *naturaliter* alla sfera concettuale della tolleranza, ma esorbita a chiare lettere, per l'altro, la declinazione più riduttiva del significato di *tolerare*, inteso come sopportazione di un *pondus*, di un peso ricevuto, non scelto e, comunque, vissuto come inevitabile.¹²

Ovviamente, la distinzione tra i due ambiti dell'*accertare* e *accettare l'altro* che si è fin qui cercato di tracciare si articola e si tiene solo dal punto di vista analitico, in quanto il costante e costitutivo intersecarsi del livello logico-epistemologico con quello normativo risulta esperibile pressoché in ogni istante della nostra concreta prassi di individui *embodied*, incarnati, ovvero collocati in un contesto, riflessivamente superabile ma pragmaticamente determinato e fisso.¹³ Tuttavia è proprio tale intersecarsi che apre e rende problematicamente possibile un ulteriore ambito, che potrebbe racchiudersi nell'espressione dell'*approvare l'altro*.

Si tratta di un ambito che sorge certo dalla competenza logica di identificazione dell'altro, ma che mantiene in sé anche l'istanza normativa legata all'accettazione dell'altro sopra evidenziata e la interpreta in senso estensivo, calandola sul piano più esplicitamente pubblico. Non si tratta infatti "solo" di accettare ed includere l'altro, bensì di riconoscere come valida ogni precomprensione valoriale che proviene da quest'ultimo (inteso nella sua espressività sia individuale sia di gruppo) e, conseguentemente, lungo una scala di crescente impatto sul piano delle politiche pubbliche, come politicamente legittima (e giuridicamente legittimabile) ogni relativa richiesta di allocazione di risorse.

Si assiste in questi termini all'articolarsi di un secondo livello normativo, che "carica" indubbiamente il pur minimale quadro del riconoscimento dell'altro fin qui schizzato di un ulteriore grado di complessità e di una esplicita aspettativa di effettività, dagli effetti non di rado imprevedibili o, quantomeno, portatori di una (almeno iniziale) perturbanza. L'ambito dell'*approvare l'altro* invita infatti, innanzitutto, a riproporre *ab imis* la questione circa il "chi" attende di essere riconosciuto. Ciò preliminarmente significa individuare, *accertare* e quindi riconoscere il soggetto politico, inteso sia come soggetto individuale sia come soggetto di gruppo. Questo potrà avvenire tenendo certo presente il modo di crearsi e rappresentarsi della soggettività politica nella tradizionale forma del *citoyen*, della citta-

¹² Per una estesa e differenziata trattazione del tema, sensibile alle differenti contestualizzazioni storiche e politiche dello stesso, rimando a A. E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994; M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998; B. Henry, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000; Y.C. Zarka – C. Fleury, *Difficile tolérance*, PUF, Paris 2004.

¹³ Impiego qui il termine *embodied* in riferimento al senso fenomenologicamente orientato e di derivazione da Merleau-Ponty che Charles Taylor ha autonomamente articolato. Cfr. al proposito Ch. Taylor, "Action as Expression", in C. Diamond – J. Teichman (eds), *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, The Harvester Press, Brighton 1979, pp. 73-89; Id., "Liebliches Handeln", in A. Metraux – B. Waldenfels (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, Fink, München 1986, pp. 194-217; Id., "Embodied Agency and Background in Heidegger", in Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York 1993, pp. 317-36.

dinanza all'interno di uno Stato democratico, ma anche aprendosi ad un più approfondito – e fin qui meno sperimentato – ascolto e, parimenti, ad una più raffinata dinamica di *accettazione* delle nuove forme di soggettività politica che stanno emergendo e chiedono di essere rappresentate entro i confini della sfera pubblica, vuoi nel suo senso “debole” e non istituzionalizzato, tipico del formarsi dell'opinione pubblica, vuoi in quello “forte”, tipico della rappresentatività istituzionale.¹⁴

Ma il riproporsi della domanda sul “chi” non esaurisce la complessità di tale ulteriore livello normativo. Rispetto al presentarsi di fronte a noi di differenti e molteplici figure dell'alterità, a quella prima deve infatti affiancarsi anche la domanda sul “cosa” riconoscere. E tale questione si biforca ulteriormente, includendo il duplice interrogativo circa il cosa riconoscere *di* questo soggetto, cioè quali particolarità o concrezioni culturali, valoriali – e quali pratiche conseguenti – ammettere come legittime e legittimabili giuridicamente e, al tempo stesso, circa il cosa riconoscere *a* lui, cioè quali diritti concedere, riconoscere e, soprattutto, rendere concretamente esigibili da parte di una soggettività che si presenta in modi e forme determinate e temporalmente continuative.¹⁵

Non va in ultimo dimenticata un'ulteriore questione – o gruppo di questioni – legate al “come” riconoscere questo soggetto che abbiamo preliminarmente accertato e accettato. Si tratta qui di comprendere attraverso quali pratiche e scelte di *policies*, ovvero quali azioni (pubbliche), negative e positive, intraprendere per riconoscere nell'effettualità di una compagine giuridica strutturata quel medesimo soggetto. Ciò rimanda ad una riproposizione del kantiano *thun und lassen*, del fare e omettere: pone cioè in questione quali azioni l'attore politico deve intraprendere – e, insieme, quali evitare –, per suscitare o assecondare il proporsi in senso positivo ed integrante del racconto identitario di *quel* soggetto (individuale o di gruppo) all'interno di

¹⁴ Richiamo qui cursoriamente la celebre distinzione tra *sfera pubblica forte* e *sfera pubblica debole* elaborata da N. Fraser (“Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, pp. 109-42) e ripresa da J. Habermas (*Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura e trad. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997, p. 364 e sgg.). La sfera pubblica cosiddetta *debole* rinviene la sua differenza specifica nell'apertura di un orizzonte di scoperta ed articolazione di nuove o rinnovate problematiche di rilevanza generale e pubblica; possiede una forza comunicativa potenzialmente infinita, non strutturata dal punto di vista procedurale né temporalmente limitata, ma risulta priva di una diretta e reale forza decisionale. La sfera pubblica *forte*, invece, costituisce un ambito di discussione e decisione politica in senso proprio, che si identifica con le attività che si svolgono all'interno di un parlamento di un regime costituzionale e democratico, ovvero all'interno delle commissioni e degli organismi che esso annovera al suo interno.

¹⁵ È forse pur sempre la sfera dei diritti individuali quella da cui si deve partire, anche da questo punto di vista, guidati tuttavia dalla consapevolezza che tale sfera non risulta perfettamente coestesa a quella delle aspettative di giuridificabilità che le nuove soggettività chiedono e pretendono, innanzitutto – tanto per evocare un ambito particolarmente dibattuto – sul piano dei diritti culturali. Su questo punto si veda A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, spec. pp. 49-81 e B. Henry – A. Pirmi, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, spec. pp. 121-37 e 223-35.

quel determinato contesto pubblico, bloccando l'espressivismo esacerbato e irrispettoso del medesimo ed evitando al tempo stesso il corrispondente ed ostile ritirarsi delle soggettività "già residenti" conseguentemente ed indirettamente chiamate in causa.

3. *Segnavia per l'età del multiculturalismo*

La limitata porzione del territorio concettuale del riconoscimento che si è qui inteso descrivere appare attraversata da due direttrici normative distinguibili e differenti, anche se, in ultimo, convergenti nell'unico intento di promozione della convivenza pacifica delle molteplici espressioni dell'umano. Tale territorio incorpora dunque due linee di tensione problematica e, insieme, due percorsi inauguranti altrettante dinamiche di perturbabilità. Provando a riepilogare in altra forma, la prima linearità è quella che si distende dall'*accertare* all'*accettare* l'altro – e che riguarda fundamentalmente, anche se non esclusivamente, la sfera della morale –, mentre la seconda è quella che promana da quest'ultimo percorso e conduce in particolare dalla dimensione dell'*accettare* a quella dell'*approvare* – concentrandosi così più esplicitamente all'interno della sfera della politica.

Dopo aver distinto tali percorsi, risulta forse opportuno provare ad orientarsi al loro interno e rispetto al loro rapportarsi. Sorge da qui l'esigenza di porre alcuni segnavia che, allontanandosi dalla pretesa o fallace ambizione di poter percorrere ognuno di quei percorsi in purezza asettica rispetto all'altro, ne consentano consapevoli attraversamenti e, insieme, la stesura di fruttuose linee di compatibilità.

Vorrei qui provare a presentare due di tali segnavia. Il primo può essere articolato a partire dalla riflessione di Clifford Geertz, indubbiamente una delle figure più rilevanti dell'attuale panorama dell'antropologia culturale. Geertz, guidato dalla consapevolezza maturata da molti anni di ricerca sul campo, ha saputo raccogliere in un'espressione paradigmatica quello che può essere compreso come una sorta di *imperativo categorico della post-modernità globalizzata*: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare».¹⁶

Tra le molteplici assunzioni di rinnovata consapevolezza che la globalizzazione ci chiede di assumere, uno spazio privilegiato merita indubbiamente il convincimento circa la necessità di partire da un orizzonte di "tolleranza globale" che implica, innanzitutto, la sospensione o la preliminare messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell'altro e l'apertura di una dimensione di relazionalità e ascolto.

Riportando tale "imperativo" ai termini sopra distinti, per farne risaltare la possibilità di costituirsi quale segnavia tra i due percorsi che si è inteso tratteggiare, si potrebbe affermare che il «comprendere» di Geertz rimanda

¹⁶ C. Geertz, *Gli usi della diversità*, in «La società degli individui», n. 8, 3, 2000, pp. 71-89, p. 89.

a quello che si è definito come la dimensione dell'*accettare* e, corrispondentemente, l'«accettare» a ciò che si è inteso per *approvare*.

Ma in che senso è possibile qualificare tale “imperativo” come un “segnavia” tra i due percorsi? Nel senso che è possibile impiegarlo sia per offrire la conferma della lineare e corretta direzionalità del nostro agire all'interno di uno di essi, sia per indicare la possibilità, per così dire, di uno “scambio di binari”, di un incrocio tra i due, aprendo in questo modo la nostra disponibilità a ricollocare quello che era il procedere entro il percorso dell'*accettazione* all'interno del percorso dell'*approvazione*, e ridefinendo, al tempo stesso, i risultati raggiunti e le possibilità ancora da esplorare del primo entro i nuovi confini (giuridici) del secondo.

La constatazione dell'esistenza di una radicale differenziazione tra le alterità che si trovano a condividere gli stessi spazi e gli stessi tempi e il conseguente preliminare rispetto, infatti, non può né deve limitare la possibilità di instaurare una qualche forma di approccio analitico e di confronto fra gli elementi di tale diversità. L'imperativo di Geertz può dunque tradursi come un monito a “farsi carico” della diversità. Se è questo il nuovo imperativo che promette una qualche possibilità di orientamento nel mondo al tempo stesso decisamente globalizzato e irrimediabilmente frammentato in cui ci troviamo, tale possibilità può però sperare di non rimanere delusa solo alla condizione di avvertire la *diversità* non solo – e non tanto – come «un'alternativa *a noi*»; bensì, innanzitutto, come «un'alternativa *per noi*».

Riprendendo un'immagine di Lévi-Strauss¹⁷ e riportandola all'idea dello “scambio di binari” sopra evocata, risulta oggi troppo limitativo – e politicamente claustrofobico – rappresentare noi stessi come «passeggeri sui treni delle nostre culture, ognuna delle quali viaggia sul proprio binario, alla propria velocità e nella propria direzione». ¹⁸ Come passeggeri, riusciremmo appena ad intravedere i treni che passano su binari paralleli al nostro, dotati della nostra stessa direzione e velocità. Tutti gli altri treni, che procedono su binari trasversali, con altre velocità e direzioni, sarebbero per noi soltanto un'immagine vaga e per lo più indistinguibile.

La contemporaneità non consente più di pensare ai conflitti culturali nei termini di conflitti fra differenti società, ognuna al suo interno culturalmente omogenea e coesa. Tali conflitti, e le questioni giuridico-morali che essi portano inevitabilmente con sé, avvengono fondamentalmente già all'interno di ogni società e in tale sede necessitano innanzitutto di essere affrontati. L'esigenza fondamentale, allora, si racchiude nello sforzo di comprensione di realtà problematiche che, quand'anche vicine a noi dal punto di vista spaziale, ci risultano tuttavia immensamente distanti dal punto di vista ideale, ovvero rispetto alla nostra mentalità culturale e valoriale di fondo. Per altro, il riconoscimento della differenza non deve far dimenticare che essa «non va intesa come negazione della somiglianza». ¹⁹ Distinguere e diffe-

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, trad. it. di P. Levi, Torino, Einaudi, 1984.

¹⁸ C. Geertz, *Gli usi della diversità*, cit., p. 79.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

renziare non significa infatti separare in modo assoluto e una volta per tutte; significa, appunto, “farsi carico della diversità”, scendere dalle vette della pura teoria e “sporcarsi le mani” con la realtà, ma non per perdersi in essa, bensì per tornare ad una teorizzazione meno asettica, ovvero più legata alla concretezza e più sensibile alle differenze. Qui la sfida del comprendere è chiamata al suo vero banco di prova e, da questione apparentemente accademica, giunge alla sua autentica concretezza esperienziale.

Questo stesso convincimento, ovvero l'esigenza di una teoria in grado di “salvare i fenomeni”, riconoscendone la specificità ma non fermandosi a tale preliminare forma di riconoscimento, a ciò che potremmo qualificare come la dimensione dell'*accertamento*, conduce a quello che vorrei presentare come il secondo segnavia. Esso trae spunto da un passo poco noto di Hannah Arendt, tratto da un corso di lezioni del 1969, che la filosofa tenne presso la New School for Social Research di New York.²⁰

[...] la verità filosofica si rivela all'uomo “al singolare” ed il discorso filosofico – il dialogo – si rivolge, secondo l'antica concezione, solamente ad un'altra persona. Ci sono, al massimo, due individui implicati. Ogni discorso politico, invece, avviene in compagnia dei molti, ogni impresa politica avviene dove i molti sono coinvolti. La politica non conosce l'uomo, ma conosce soltanto gli uomini. [...].²¹

Decontestualizzando o meglio riportando tale passaggio alla prospettiva teorica qui in discussione, propongo di interpretare ciò che Arendt definisce come il primo discorso, quello «filosofico», come il filo comunicativo che tiene insieme le prime due dimensioni del riconoscimento e che si distende in quella prospettiva duale, di unione tra due «singolarità», tipica della sfera morale.

Il secondo «discorso» si svolge invece lungo il non meno complesso percorso che, dall'accettare, giunge all'approvare – o se non altro si muove in tale direzione. Qui il farsi del discorso (ormai compiutamente «politico») si spersonalizza, esce dalla dimensione meramente duale o fenomenologicamente conoscitiva e “non sa” – né, opportunamente, deve sapere, ribadendo così una delle principali conquiste della modernità: l'impersonalità del diritto – a chi individualmente si sta rivolgendo o potenzialmente applicando.

Lungo questa via, se per «discorso filosofico» può stipulativamente intendersi quel dire e comunicare che riguarda la dimensione del *bene*, individuale e comune (ma per principio propria di una “comunità” particolarmente ristretta), con «discorso politico», per converso, si andrà a intendere la dimensione del *giusto*, esclusivamente comune e per principio propria di una comunità virtualmente infinita; una dimensione che, a proposito di fruttuosi attraversamenti tra i percorsi di cui si diceva, con-

²⁰ Del corso, intitolato *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, si è conservato un ampio dattiloscritto, fin qui inedito, che è stato in parte pubblicato in italiano, a cura di S. Forti, con il titolo *Che cos'è la filosofia politica*, in «Micromega», 2007, n. 1, pp. 102-16.

²¹ A. Arendt, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p. 110.

sente di allargare a tutti gli individui che si pongono di fronte a noi quel rispetto che si pensava di dovere a pochi, a quei pochi che già-sempre ci erano e ci sono vicini.

Da tale riconsiderazione può forse prendere rinnovato avvio il tema del riconoscimento, che può pensarsi compreso e vissuto come in un “tra”, in un punto di scambio tra *destino* (il vivere tra molti, ovvero tra chi, fondamentalmente, non abbiamo scelto quale nostro interlocutore e che, per parte sua, non desidera esserlo) e *scelta* (il vivere, innanzitutto, in una sfera di condivisione – di volta in volta – duale, con chi scegliamo via via e ricorsivamente di rendere nostro interlocutore e che, parimenti, ci sceglie o liberamente decide di far sua la nostra scelta).

Sotto tale profilo, allora, la sfera della morale può essere descritta come un dialogo o come un «racconto identitario» tra due figure reciprocamente “altre”²² – mentre il concetto di riconoscimento ad essa (più) corrispondente come *scelta* degli interlocutori ai quali tale racconto si rivolge. Per converso, la sfera della politica può interpretarsi come una forma di dialogo tra molti – e il corrispondente riconoscimento come *destino* (non scelto) di contemporaneità e co-spazialità con altri che, al nostro pari, sono chiamati ad interpretare con responsabilità, tolleranza e rispetto.²³ Inquadrate all’interno di questa prospettiva, conclusivamente, il piano dell’*accettazione dell’altro*, pur continuando a pensarsi in forme distinte, giunge a comprendere se stesso non solo come consecutivo, ma anche come del tutto liminare e parallelo al piano dell’*approvazione dell’altro*, nella duplice consapevolezza di una distanza incolmabile, per un verso, e di una prossimità inscindibile, per l’altro.

4. Riconoscimento e questione antropologica

I signavia che si è ora inteso articolare succintamente possono forse contribuire a gettare nuova luce sulla paradigmatica tripartizione della sfera

²² Mi riferisco qui alla paradigmatica prospettiva elaborata da P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

²³ Anche da questo punto di vista si può forse tentare di interpretare quella che altrove ho descritto come la “sfida della convivenza”. Con tale espressione intendo alludere alla sfida della condivisione dello stesso tempo e dello stesso spazio da parte di più individui che sono e, soprattutto, si percepiscono come radicalmente differenti da ogni altro. Essa pare sollecitata, da un lato, dalle dialettiche interne alle singole società e legate al destino multiculturale delle stesse ma anche, dall’altro, dalle dinamiche esterne agli Stati tradizionali e connesse alla globalizzazione dei processi culturali e giuridico-politici. Si tratta di una sfida che la nostra epoca ha reso indefettibile rispetto all’impegno – individuale e pubblico – nell’affrontarla, tuttavia radicalmente incerta, contestuale e aperta rispetto ai suoi esiti. Tale sfida si colloca propriamente all’interno dell’ambito tematico che si è fin qui provato a descrivere in quanto, nel suo molteplice proporsi – e, non di rado, imporsi – sulla scena pubblica delle odierne democrazie, attende di ricevere anche dal prisma concettuale del riconoscimento contributi di leggibilità e grammatiche di senso. Rispetto al tema rimando ad A. Pirmi, “Dire comunità, oggi?”, in Id. (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 86-102; Id., *La sfida della convivenza*, in «Fenomenologia e Società», 30, 2007, n. 4, pp. 98-105; Id., *Il disagio della complessità*, in «Hermeneutica», 2008, N.S., pp. 171-95.

del riconoscimento tracciata da Axel Honneth, a partire dalla quale un'ampia porzione del dibattito contemporaneo sul tema ha preso avvio.²⁴

Com'è noto, Honneth distingue innanzitutto tra *sfera intima* e personale, nella quale il riconoscimento è compreso come affetto particolare o amore, e *sfera pubblica*, nella sua duplice distinzione politica e giuridica, nella quale il riconoscimento si declina come uguale rispetto di tutti gli attori in essa coinvolti. Dando forma ad un esercizio esegetico ed ermeneutico sicuramente innovativo ma non privo di aspetti problematici, Honneth propone e quindi sviluppa una linea di continuità tra Hegel e Mead, volta ad "ancorare" e dotare i presupposti idealistici del primo di una valenza empirica, desunta dal confronto con la psicologia sociale di Mead. È così introdotto un terzo livello nel quale si esercita il riconoscimento, che assume «come suo presupposto l'esistenza di un orizzonte di valori intersoggettivamente condivisi»: la *sfera della solidarietà*. Quest'ultima si sdoppia a sua volta in «stima sociale», ovvero il riconoscimento intersoggettivo delle particolarità soggettive ed individuali, che trova fondamento nel modello sociale per ceti e la «coscienza del proprio valore», che conduce ad una «condizione post-tradizionale di solidarietà sociale»²⁵ contemplante anche l'articolazione della corrispondenza tra valore del proprio lavoro e valore economico che si ottiene quale corrispettivo.

Prima di proseguire tratteggiando una direzione di riconfigurazione ed innesto dei signa sopra articolati all'interno della prospettiva elaborata da Honneth, vorrei sottolineare una piccola ma a mio avviso non superflua opportunità di differente accentuazione. Propongo di qualificare e descrivere i multiformi processi in atto a proposito del riconoscimento non solo nei termini di una "lotta" – espressione già hegeliana e resa celebre sullo scenario contemporaneo proprio da Honneth – ma anche, e soprattutto, in quelli di una "dialettica del riconoscimento". L'idea di una "lotta" fa più direttamente pensare ad un momento, ad un periodo di confronto aggressivo (fatto che, per fortuna, non si dà sempre ed in ogni luogo) e, soprattutto, cronologicamente circoscritto, al quale farebbe seguito un più o meno indefinito periodo di pace, di stasi. Il richiamo ad una "dialettica del riconoscimento" ha invece il pregio di conservare sia l'aspetto dinamico e non lineare, sia il carattere temporalmente sfasato e costantemente riproponentesi tipico del processo di riconoscimento (non si è mai riconosciuti una volta per tutte ed in maniera fissa, stabilmente definita), esplicitandone anche la dimensione

²⁴ Il riferimento è qui a A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002. Non deve per altro essere dimenticato un altro testo di indubbia influenza rispetto al dibattito contemporaneo, al quale non si farà qui esplicito riferimento: Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", ora in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62.

²⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156. Tale sintetica ricostruzione si basa sui capitoli IV ("Riconoscimento e socializzazione: Mead e la trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana") e V ("Modelli di riconoscimento intersoggettivo: amore, diritto, solidarietà") del volume.

ermeneutica ed auto-interpretativa legata al concetto di *self*, il soggetto individuale che in tale processo si trova perennemente (re-)immerso.²⁶

Per altro, all'interno della tripartizione di Honneth sopra riassunta, i due segnava che risulta possibile articolare a partire da Geertz e da Arendt sembrano più immediatamente ed utilmente potersi innestare nel contesto dell'ultima sfera, quella relativa alla solidarietà, contribuendo così a estenderne un ripensamento, al tempo stesso, oltre la dimensione della società attuale e al di là della dimensione solidaristica tradizionale.

In particolare, dall'imperativo della post-modernità globalizzata elaborato da Geertz può discendere l'idea di un riequilibrio dell'esclusivismo tipico del riconoscimento del sé che innanzitutto muove l'etica dell'onore sottesa alla «sfera della solidarietà», a vantaggio di una più strutturata e sistematica consapevolezza dell'esigenza di riconoscimento che proviene dall'altro da sé. In secondo luogo, l'indiretta indicazione che giunge dalla duplice forma di dialogo arendtiano induce un ulteriore (e, hegelianamente, quasi "sintetico") riequilibrio, che può racchiudersi nell'idea del riconoscimento del sé, al tempo stesso, *con un* altro (scelta) e *accanto ad* altri (destino).

Sembrano potersi ritrovare nelle stesse pagine di Honneth aperture ad un innesto concettuale di questo tipo:

[...] la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirla dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori sociali. [...] quell'imperativo ancorato nel processo della vita sociale agisce come un obbligo normativo che costringe gli individui alla progressiva estensione del contenuto del riconoscimento reciproco, poiché solo così essi sono in grado di dare espressione sociale alle aspirazioni sempre crescenti della loro soggettività. Pertanto il processo di individuazione che si svolge nella storia della specie è legato a una contemporanea amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento.²⁷

L'espressione della soggettività individuale, nel suo articolarsi progressivo e diacronico, incrementa dunque la rilevanza delle relazioni "significative" con figure dell'alterità, che si radicano innanzitutto intorno alle dinamiche del riconoscimento.²⁸ A conferma di quanto si accennava in apertura

²⁶ Su questo punto rimando a F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005², spec. pp. 101-201 e 355-90.

²⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 114-15.

²⁸ Comprendo ora in tale concetto, a questo livello di genericità, anche l'intera molteplice prospettiva aperta dal suo opposto speculare: il *misconoscimento*, fonte prima delle differenti «patologie del sociale» paradigmaticamente analizzate dallo stesso Honneth. Rispetto al tema, cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., spec. pp. 158-66. Per un differente inquadramento, più esplicitamente centrato all'interno della prospettiva del multiculturalismo e allargato ai *gender studies*, cfr. B. Henry, "Conflitti identitari e misconoscimenti", in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, cit., pp. 188-205. Non è qui possibile intraprendere una trattazione del tema del *misconoscimento* con l'estensione che essa richiederebbe. Integrando quanto espresso in apertura del secondo paragrafo, a indiretta conferma della costitutiva complessità e "asperità" del territorio concettuale del riconoscimento, sono pertanto consapevole di tagliare fuori dal presente discorso, in questo modo, una ulteriore "metà del cielo", questa volta sottesa ed interna alla prospettiva dell'alterità.

del presente lavoro, il farsi della soggettività individuale non può pertanto pensarsi avulso dalla dimensione del riconoscimento, nel senso che il riconoscimento del sé non può concettualmente pensarsi – né concretamente esperirsi – se non anche, contestualmente, come riconoscimento dell'altro *con e attraverso* il quale quel sé si costituisce in quanto tale.

Sotto questo profilo, entrambi i segni che insieme distinguono ed affiancano, separano ed uniscono in modi virtualmente infiniti i due percorsi dell'*accettazione* e dell'*approvazione* dell'altro, ricompresi in senso dinamico e dialettico all'interno della «sfera della solidarietà» nei termini di Honneth, sembrano rendere possibile l'avvio di un peculiare ripensamento della questione antropologica.

Quest'ultima, pensata e ridescritta in collegamento e all'interno del medesimo orizzonte aperto dalla questione del riconoscimento, può ricevere rinnovata luce interpretativa da tale nesso, che appare finora non ancora del tutto sondato nelle sue molteplici dimensioni. La persistente indeterminazione del concetto di riconoscimento, la tenace polisemia che lo circonda e ne sfrangia i confini può fruttuosamente contaminare di sé anche la “veneranda” questione antropologica, riscattandola così dalla marginalità nella quale l'attuale dibattito, concentrato per lo più su questioni normative o teorie della giustizia, a torto l'ha relegata.²⁹ Si tratta forse, solo per gettare lo sguardo all'interno di un ulteriore territorio, ora non attraversabile, di orientarsi verso un'*antropologia dell'integralità*, declinata in senso non metafisico bensì meramente esperienziale, e abbracciante, in quanto tale, l'uomo in tutte le dimensioni dell'*esistere* – in quanto individuo – e del *vivere* – in quanto essere relazionale.³⁰ In altri termini, si tratta di elaborare una risposta alla domanda antropologica che sappia articolare un rinnovato nesso tra la concezione dell'uomo inteso come *Mangelwesen*, come essere costitutivamente mancante e privo di una propria specificità,³¹ e quella

²⁹ Tra altre autorevoli voci, per riprendere il senso del riferimento iniziale, Alain Caillé ha sottolineato con particolare acutezza la sottodeterminazione dell'antropologia a vantaggio del predominare di questioni normative nell'ambito del dibattito contemporaneo interno alle scienze sociali. Cfr. A. Caillé, “Riconoscimento e Sociologia”, in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39. Tra le riflessioni che si sono diffuse in una sottolineatura ed esplicitazione di tale sottodeterminazione e impegnate in una diversificata opera di riequilibrio della stessa mi limito qui a ricordare gli studi di A. Heller, *Oltre la giustizia*, trad. it. di S. Zani, il Mulino, Bologna 1990; Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993; M.C. Nussbaum, *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A.R. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005.

³⁰ Ringrazio Barbara Henry per avermi incoraggiato a sviluppare questo punto dopo la sua lettura di una prima e più sintetica versione del saggio.

³¹ Con tale espressione intendo porre un riferimento concettuale – ma non filologicamente sondato – alle paradigmatiche teorizzazioni di antropologia filosofica che hanno impegnato la riflessione di Arnold Gehlen (cfr. innanzitutto: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [1940, ed. accresciuta 1950], trad. it. di C. Mainoldi, Intr. di K.S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983) ed Helmut Plessner (*L'uomo: una questione aperta*, trad. it. di M. Boccione, Intr. di H.-P. Kruger, Armando, Roma 2007). Per motivi di sinteticità espositiva, necessariamente compromissoria e bisognosa di ulteriore approfondimento, le concezioni dell'uomo come «essere incompleto» ed «essere eccentrico» da loro rispettivamente elaborate sono qui tenute sullo sfondo della trattazione e ad esse si fa solo mero ed indiretto riferimento con l'espressione *Mangelwesen*.

concezione che, sottesa alla dimensione del riconoscimento, sappia comprenderlo come *Beziehungswesen*, come essere costitutivamente relazionale e bisognevole dell'altro, per poter tentare, muovendo proprio dagli esiti di tale relazionalità, una pur sempre parziale e contestuale risposta a quella prima domanda, necessariamente riproponentesi nel suo destino di apertura inesauribile.

La duplice consapevolezza antropologica della *manca*za e dell'a-specificità, da un lato, e del relativo bisogno di *relazione*, dall'altro, devono tuttavia essere avvicinate per il tramite di un'ulteriore assunzione di consapevolezza. Non appare infatti possibile, in primo luogo, re-agire alla *manca*za o, comunque, soddisfarla *in toto* attraverso il solo ed esclusivo affidarsi alla relazione. La seconda dimensionalità dell'essere umano qui chiamata in causa non riscatta infatti la propria legittimità dal costituirsi come risposta (diretta) alla domanda di fondo che la prima reca implicitamente in sé, né quest'ultima può pensarsi come una determinazione provvisoria, transeunte e non in grado di cogliere una caratteristica costitutiva dell'umano: nessun più o meno profondo, allargato e duraturo relazionarsi può hegelianamente "togliere", "superare" o risolvere la *manca*za e a-specificità che connota l'essere dell'uomo quale sua cifra originaria.

Parimenti, la logica di domanda e risposta (diretta) risulta inefficace anche per descrivere il rapportarsi tra le due dimensioni compreso a partire dalla seconda di esse. In altri termini, per cercare di soddisfare quelle stesse «aspirazioni sempre crescenti della soggettività»³² individuale, la relazione non può estendersi o intensificarsi semplicemente a partire dalla constatazione della *manca*za o a-specificità che il nostro esistere in quanto uomini (e donne) porta con sé.

La relazionalità risponde infatti a bisogni differenti rispetto a quelli promananti dagli ambiti nei quali si constata primariamente la consapevolezza della *manca*za, quali la carenza sul piano dell'effettività materiale o della capacità cognitiva o pratica; bisogni che assumono appunto il proteiforme semblante di istanze di riconoscimento del sé, nell'ambito di un sempre più accentuato «processo di individuazione» tipico dell'età contemporanea, ma che non possono andare disgiunte dalle istanze di riconoscimento dell'altro da sé – anzi si presentano innanzitutto in quest'ultima forma.

Comprese sotto questo profilo, le prospettive del *Mangelwesen* e del *Beziehungswesen* possono a mio avviso dar vita ad un nesso fruttuoso solo nella condivisa consapevolezza della costitutiva differenzialità dei piani dell'umano ai quali esse si applicano, ovvero della reciproca eccedenza dell'un piano rispetto all'altro e, al tempo stesso, della reciproca integrazione che ognuno svolge rispetto alla definizione dell'altro, pur da un punto di vista estrinseco.

Se ora, a partire da tale consapevolezza di "integrazione nella differenza", torniamo conclusivamente a ripensare il primo nesso dal quale quello

³² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 115.

che ora solo tratteggiato ha preso avvio, ovvero il nesso tra riconoscimento e questione antropologica, possiamo forse ricavare un ulteriore punto di vista (normativo) che consente di inquadrare per altra via lo stesso concetto di riconoscimento. Sia la prospettiva della mancanza sia quella della relazione implicano infatti una chiara duplice consequenzialità: la *costanza* e l'*uguaglianza* tra le differenti forme dell'umano nel presentarle entrambe, pur nell'infinità irriducibile della loro effettiva espressione. Proseguendo lungo tale via, se assumiamo che il porsi della questione antropologica in connessione al tema del riconoscimento implichi l'esplicitazione e la conferma di un insopprimibile carattere di *uguaglianza* di tutti i soggetti da cui essa può sorgere, quest'ultimo causa a sua volta una triplice effettualità rispetto agli ambiti che si sono distinti all'interno del concetto di riconoscimento. Si tratta di un'effettualità che può essere descritta nei termini kantiani di una triplice *idea regolativa*.

In primo luogo, l'uguale porsi – e imporsi – della domanda antropologica ribadisce in una rinnovata direzione l'istanza dell'*accertamento dell'altro*, che deve porsi come scopo la riduzione e, in prospettiva, l'eliminazione integrale di quegli "effetti ottici", indotti o auto-prodotti, che causano l'*invisibilità* e quindi l'inaccertabilità di minoritarie, marginali o semplicemente nuove forme di soggettività politica. Secondariamente, in relazione all'ambito dell'*accettazione dell'altro*, quella domanda dovrà regolativamente stimolare criteri atti a rilevare e, conseguentemente e per quanto possibile, ad evitare condotte e pratiche di *rispetto asimmetrico* tra soggettività reciprocamente "altre". Infine, la questione antropologica può avere un effetto anche nell'ambito dell'*approvazione dell'altro*, sollecitando lo sviluppo, in prospettiva regolativa, di criteri volti a rilevare e, per quanto è possibile, ad inibire – o quantomeno a rendere trasparente ed esplicita rispetto alle sue motivazioni – l'adozione di *policies asimmetriche* a vantaggio o svantaggio di un determinato gruppo all'interno della sfera pubblica di una compagine giuridicamente organizzata.

A rinnovata conferma della persistente polisemia del concetto di riconoscimento, quella porzione di spazio che sembrava circoscritto ed inquadabile entro alcune linee direttrici fisse si apre così nuovamente e lascia intravedere, al di sotto della sua superficie, una profondità per molti versi ancora insondata e al di là dall'essere compresa, sul piano teorico, e vissuta, su quello esperienziale. Si apre da qui, forse, una ulteriore porzione del territorio del riconoscimento – e la corrispondente possibilità di descriverlo e mapparlo – che la filosofia politica e la filosofia sociale non devono parimenti sottrarsi dal percorrere, se e nella misura in cui intendono restare prossime alle sfide che attraversano il nostro presente.