

IRENE STRAZZERI

“CHI O COSA DEVE ESSERE  
RICONOSCIUTO? E DA CHI?”  
IL CONTRIBUTO DI HERBERT MEAD

Che il riconoscimento rappresenti una categoria cruciale per la sociologia e per la filosofia politica contemporanea, che sia stato costitutivo di tutta la vicenda occidentale della modernità, è ormai convinzione largamente accettata. Lo è al punto che la riattualizzazione di questa categoria ad opera di Axel Honneth<sup>1</sup> ha già prodotto un intenso dibattito sulle conseguenze epistemologiche della sua ricezione nello statuto delle scienze sociali. Non è soltanto l'ampiezza semantica del riconoscimento a richiedere una riflessione sui suoi fondamenti, è la stessa complessità sociale, descritta dalle critiche immanenti al multiculturalismo, ad obbligarci ad un confronto interdisciplinare sulle sue potenzialità esplicative.<sup>2</sup> Considerando, infatti, le significative trasformazioni sociali, correlate alla radicalizzazione delle condizioni della modernità, meglio note come processi di globalizzazione economica, politica e culturale, non si può che constatare un diffuso venir meno delle sfere tradizionali del riconoscimento: quelle connesse ad una certa omogeneità etnica e culturale, per il tramite dell'appartenenza ad una nazione, ad una classe, ad una "razza". È possibile, in altre parole, contestualizzare l'inflazione delle richieste di riconoscimento ad una «significativa condizione di incertezza identitaria»<sup>3</sup>, connessa alla svolta subita in senso pluralistico dalle coordinate principali con cui si definiva l'identità moderna. Si comprende così, soprattutto a partire dal multiculturalismo, una caratteristica fondamentale dell'individualità moderna: la sua intrinseca instabilità e la sua costante ricerca di conferme a livello interpersonale. Dunque, è dall'incertezza generata dalle sfide connesse al fatto del pluralismo, che si solleva la necessità di ripensare le coordinate che, tradizionalmente, inquadravano le richieste di riconoscimento. Se consi-

<sup>1</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it., a cura di A. Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

<sup>2</sup> F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

<sup>3</sup> S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997.

deriamo i sovvertimenti causati dai vincoli e dagli imperativi del mercato finanziario mondiale e l'intensificazione planetaria della comunicazione e della circolazione dei capitali e delle genti, possiamo a ragione temere una deriva utilitaristica del riconoscimento: a testimoniare, tragicamente, è la realistica possibilità che si instauri una sorta di concorrenza tra le istanze rivendicative dei diversi gruppi minoritari, governabile secondo i principi del liberismo, tipicamente incarnati dai sistemi occidentali di mercato.<sup>4</sup> Pur comprendendo «il panico da riconoscimento» come patologia di una crisi generale della modernità, non è consentito «farci comprendere» da esso, per concludere che sia solo il processo di globalizzazione dei mercati a costituire una sfida per la riflessione contemporanea. In gioco è molto più che il semplice posizionamento sociale del soggetto in relazione a una sfera d'appartenenza, sia essa la classe, la nazione, l'etnia. La crisi dell'identità moderna, a ben guardare, deriva dallo smarrirsi della coincidenza, entro i confini della nazione, tra partecipazione politica e sistema giuridico da un lato, con i circuiti economici e le tradizioni culturali, dall'altro.<sup>5</sup> È nello smarrirsi di una simile coincidenza che diviene palese, infatti, non solo il rischio di una degenerazione liberista del riconoscimento, ma anche, specularmente, la sua capacità di delineare alcuni aspetti essenziali della giustizia sociale contemporanea. Il carattere postmoderno della giustizia, variegato e sfuggente, proviene dalla molteplicità di concezioni che ad essa vengono associate da parte dei concreti attori sociali. Se tali concezioni sono l'oggetto d'indagine proprio della sociologia, l'interrogativo che coinvolge le scienze sociali è: Come si presenta oggi la giustizia? Si potrebbe affermare che anch'essa, come l'identità, sembra essere solcata da profonde contraddizioni e aporie, riconducibili principalmente a due fattori: da una lato la crisi delle grandi narrazioni legittimanti la modernità<sup>6</sup>, ben espressa dalla critica all'universalismo filosofico, dall'altro l'incapacità da parte della conflittualità contemporanea di ampliare il contenuto effettivo della giustizia sociale.<sup>7</sup> La geopolitica del conflitto sociale contemporaneo viene ad essere ampiamente determinata dall'adozione della mannheimiana ideologia particolare<sup>8</sup>, ponendo il problema di una prassi politica in grado di formulare un'interpretazione della giustizia che vada al di là della mera contrapposizione ideologica.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> A. Caillé, "Riconoscimento e Sociologia", in Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007, trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

<sup>5</sup> J. Habermas, *La costellazione postnazionale: mercato globale, nazioni e democrazia*, trad. it., a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1999, p. 106.

<sup>6</sup> J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>7</sup> Per la descrizione dell'intreccio tra crisi dell'universalismo filosofico e depotenziamento del conflitto sociale mi permetto di rinviare al mio I. Strazzeri, *La cittadinanza tra redistribuzione e riconoscimento*, in «Postfilosofie», n. 2, 2005, pp. 111-31.

<sup>8</sup> K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, trad. it. di A. Santucci, il Mulino, Bologna 1999.

<sup>9</sup> Sulla coppia concettuale crisi dell'universale e conflitti particolaristici si veda la lettura che del disagio politico-sociale contemporaneo offre S. Dellavalle, in *Conflitto, riconoscimento, intersoggettività. La ricostruzione della totalità socio-politica nell'ottica della ragione comunicativa*, in «Teoria politica», n. 1, 1994, pp. 105-31.

La sfida potrebbe essere ben interpretata dal confronto fra le opposte concezioni di liberali e comunitaristi.<sup>10</sup> Di fronte al fatto del pluralismo i primi insistono sulla necessità di separare il piano etico da quello politico. Soltanto nel primo ambito è necessario trovare un accordo tra i membri della società. A partire dalla riflessione di C. Larmore, ad esempio, il liberalismo nella sua versione neutrale propone, di fronte all'eterogeneità identitaria dei membri di una stessa comunità, il ritiro su di un terreno eticamente neutro, in cui costruire un accordo politico.<sup>11</sup> Esempio di un modello di liberalismo politico è la proposta dell'*overlapping consensus* di Rawls, a cui i cittadini devono pervenire riguardo ai principi fondamentali di una teoria della giustizia, mentre sul piano etico ognuno è libero di abbracciare la propria dottrina comprensiva. L'*overlapping consensus* prevede un accordo *indiretto* tra i cittadini sui fondamenti di una teoria della giustizia, nel senso che ognuno dovrebbe accettare quei principi per motivi personali, a partire dalla propria visione del mondo, senza essere chiamato ad esprimersi sulla validità di tale visione, garantendosi così la possibilità di partecipare ad una comunità politica.<sup>12</sup> La posizione di Rawls, se pur criticabile sociologicamente, ha il merito di fornire un efficace criterio di distinzione tra le dottrine comprensive razionali – che danno il loro consenso ai principi della teoria della giustizia e sono quindi compatibili con i fondamenti dello stato democratico di diritto – e dottrine comprensive non razionali, che invece non li accettano. In questo dibattito il problema più rilevante è, a mio avviso, quello connesso all'idea di neutralità dello stato, un'idea che non sembra tenere nella dovuta considerazione le richieste di riconoscimento e visibilità sociale avanzate dai gruppi minoritari, condannandoli all'invisibilità, o meglio a quello che Honneth definisce «il dolore dell'indeterminato».<sup>13</sup> Di qui la necessità di individuare un approccio alternativo, che può, a mio parere, trovare espressione in un modello teorico democratico sensibile sia alle differenze e alle problematiche identitarie, che alle esigenze di neutralità politica. La neutralità dello Stato è una caratteristica importante anche all'interno della riflessione di Habermas, anche se, come cercherò di chiarire, si tratta di una neutralità di natura differente. All'interno del modello habermasiano, infatti, il dialogo politico risulta essere eticamente connotato grazie all'apertura di spazi per il confronto democratico, cui ogni cittadino ha accesso in virtù di un sistema rappresentativo fondato su di un flusso costante di comunicazione tra il centro e la periferia. Habermas individua una soluzione al conflitto interculturale, in un consenso procedurale, che non richiede un accordo sostanziale sui valori, tra i

<sup>10</sup> A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

<sup>11</sup> C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, trad. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990.

<sup>12</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

<sup>13</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una riattualizzazione della filosofia politica di Hegel*, manifestolibri, trad. it. di A. Carnevale, Roma 2003.

membri di un determinato gruppo, in relazione ai quali ognuno può conservare la propria peculiarità, ma sulle procedure relative ad una legittima produzione giuridica, ad un legittimo esercizio del potere. L'imparzialità delle istituzioni e la legittimità delle decisioni prese vengono così garantite dall'eguale possibilità di partecipazione all'arena del dialogo politico, concessa ad ogni cittadino, il quale potrà considerarsi, in questo modo, non solo come destinatario, ma anche e soprattutto come autore delle norme su cui si vanno a strutturare le interazioni sociali.<sup>14</sup>

Agli autori vicini al comunitarismo questo modello potrebbe apparire insufficiente, in quanto continua a considerare l'identità culturale di ogni individuo come un elemento prettamente personale, cui non spetta il riconoscimento da parte degli altri. Il contromodello proposto da Taylor insiste pertanto su due elementi, contrastanti con il modello liberale, che dovrebbero essere promossi da una politica del riconoscimento: l'importanza dell'autenticità, ossia della capacità dei soggetti di realizzare il proprio personale progetto di vita, in contrapposizione all'autonomia, intesa come capacità di autodeterminazione.<sup>15</sup> Ma in Taylor il concetto di riconoscimento dell'autenticità rimane piuttosto vago e non permette di fare chiare distinzioni tra varie forme di riconoscimento: si tratta del diritto all'esistenza di ogni specificità culturale, cioè del diritto al pari trattamento pur nella specificità, o si tratta di estendere la richiesta di riconoscimento della propria specificità al valore di essa? Il problema di Taylor è forse quello della carenza di un criterio normativo che permetta di distinguere tra forme di identità che meritano di essere riconosciute e forme di identità che andrebbero scoraggiate. Le richieste legittime di riconoscimento da parte di una minoranza linguistica si possono mettere sullo stesso piano di quelle di un gruppo terrorista? Può una società democratica ammettere al suo interno culture apertamente in contrasto con i principi della democrazia? È evidente che la richiesta di riconoscimento non è sufficiente a legittimare l'esigenza di riconoscimento di una identità in quanto tale. Taylor stesso ammette che ogni forma di liberalismo deve necessariamente innalzare degli steccati, ma in base a quale principio?

È questo il cuore dei problemi che si sfiora non appena la categoria particolare del riconoscimento viene ad alternativizzarsi rispetto alla categoria universale della redistribuzione economica. La giustizia sociale si trova collocata di conseguenza in un campo semanticamente ambiguo, oggetto di tensioni sociali contrastanti tra politiche identitarie e politiche redistributive, tra multiculturalismo e socialdemocrazia, divenendo il luogo concreto di esercizio delle lotte materiali e simboliche. Di qui provengono le linee guida di una definizione normativa e non settaria di giustizia, come testimoniano le proposte di rispetto della clausola di parità partecipativa di

<sup>14</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.

<sup>15</sup> J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, a cura di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999, p. 64.

Fraser<sup>16</sup> o della clausola antisacrificale di Fistetti.<sup>17</sup> Basterà affermare che la distinzione tra redistribuzione economica e riconoscimento culturale è squisitamente idealtipica, che l'una non può esistere senza l'altro: non solo perché i confini tra le due sfere non sono sempre chiari ma anche perché una tesi evoluzionista di progressiva sostituzione della prima a opera del secondo è difficilmente sostenibile.

Il richiamo alla controversia politico-filosofica sulla giustizia sociale è qui ripreso nella volontà di addebitare il rischio, pur tangibile, di una deriva utilitaristica del concetto di riconoscimento, cui si alludeva poco prima, alle conseguenze epistemologiche innescate dalla dialettica di quello con la redistribuzione economica. È la falsa contrapposizione tra materiale e culturale ad aver creato l'illusione di poter gestire le rivendicazioni al riconoscimento secondo un'assiomatica dell'interesse, secondo il registro dell'avere più che dell'essere, come direbbe Caillé.<sup>18</sup> La posizione originaria di Honneth presenta invece il notevole vantaggio di evitare di rincorrere la ricerca di un minimo comune denominatore di stabili e costanti bisogni, i quali se da un lato si presentano come istanze o rivendicazioni da soddisfare concretamente, dall'altro si propongono quali criteri del genuinamente umano, quindi quali confini di inclusione/esclusione tra esseri umani e non.<sup>19</sup> Replicando al dualismo prospettico, Honneth afferma:

Se volessimo perseguire l'obiettivo di pervenire ad una diagnosi sociale delle patologie della nostra epoca non dovremmo più considerare la povertà materiale il solo fenomeno pregnante della nostra contemporaneità; è convinzione tacitamente accettata che attraverso le trappole dello stato moderno assistenziale la semplice sicurezza sociale nella vita quotidiana abbia perso di significato. Proprio dinanzi l'accelerazione dei processi di globalizzazione economica, che hanno minato le politiche redistributive nazionali, si palesa l'obsolescenza del significato politico delle richieste distributive, se non si è capaci di decifrare il bisogno di riconoscimento dell'identità e della differenza dei gruppi sociali e degli individui marginalizzati.<sup>20</sup>

A partire da simili premesse Honneth intende le lotte per la redistribuzione economica come lotte per il riconoscimento, con ciò contrapponendosi alla lettura di Fraser.<sup>21</sup> In questo modo egli lascia intravedere, sin dall'inizio, l'infondatezza di un dibattito sull'importanza che l'alternativa

<sup>16</sup> Cfr. N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Iride», n. 28, 1999, pp. 531-47.

<sup>17</sup> Cfr. F. Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> S. Petrucciani, *Democrazia nella globalizzazione, una agenda dei problemi*, in V. Marzocchi – S. Petrucciani (a cura di), *Democrazia e diritti nell'età globale*, manifestolibri, Roma, 2004.

<sup>20</sup> A. Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt, 1994, p. 122 (traduzione mia).

<sup>21</sup> N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it., Meltemi, Roma 2007.

redistribuzione/riconoscimento possa avere rispetto alla questione «dell'individuazione di un nesso tra i rispettivi linguaggi, rispetto alla pretesa politica di restituire una giustificazione attuale alla funzione della Teoria Critica della società». <sup>22</sup> Honneth rileva quindi una sorta di vantaggio metodologico nello slittamento dei concetti fondamentali della suddetta teoria verso una concezione omnicomprendente del riconoscimento. <sup>23</sup> Per istituire tale slittamento concettuale egli, peraltro, non fa affidamento, come Fraser, su una constatazione di carattere 'congiunturale' circa il dilagare delle proteste politiche identitarie nell'era postsocialista, ma si rifà piuttosto coerentemente con quanto scriveva già nel 1999 nell'opera *Eine Gesellschaft ohne Demütigung?* «all'innalzamento della sensibilità morale [...] dovuta all'intensità dell'esperienza sociale e culturale del misconoscimento». <sup>24</sup> Per cui il mutamento della coscienza collettiva consiste piuttosto «nel riconoscimento della volontà degli individui o dei gruppi di significare una parte fondamentale della nostra idea di giustizia». <sup>25</sup> La stessa visione è espressa nel suo saggio *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft* del 1981 <sup>26</sup>: se le esperienze patite di ingiustizia sociale possono trovare espressione all'interno della cornice unificata di una teoria normativa del riconoscimento, che comprende qualunque genere di misconoscimento, allora è ragionevole aspettarsi una svolta teorica basata sul riconoscimento all'interno della Teoria critica della Società, la quale addirittura «dovrebbe interpretare le ineguaglianze materiali come espressione della violenza operata ai danni delle legittime richieste di riconoscimento». <sup>27</sup> Chi o cosa deve essere riconosciuto, dunque?

Per Honneth la risposta è evidente, poiché egli ricorre all'argomento della lotta sociale innescata dall'esperienza opposta al riconoscimento, ovvero dell'esperienza del disprezzo: è soltanto sulla base di una convinzione morale «che i principi di riconoscimento ritenuti legittimi dagli individui o dai gruppi, riguardo la propria situazione o rispettiva particolarità, vengono interpretati erroneamente o in maniera distorta». <sup>28</sup> Sono allora le esperienze di misconoscimento a generare la lotta per il riconoscimento negato, nelle quali è il momento dialettico di sintesi tra generale e particolare ad avere un ruolo centrale poiché «sotto l'imperativo generale al reciproco ricono-

<sup>22</sup> A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit. p. 134.

<sup>23</sup> Cfr. I. Strazzeri, *Teoria e prassi di riconoscimento*, Manni, Lecce 2005.

<sup>24</sup> A. Honneth, *Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer "Politik der Würde"*, in A. Honneth (a cura di), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt 1999, p. 249.

<sup>25</sup> A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?* cit., p. 173.

<sup>26</sup> A. Honneth, *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotenziale*, cit., pp. 182-201 (traduzione mia).

<sup>27</sup> A. Honneth, «Redistribuzione come riconoscimento. Una replica a Nancy Fraser», in N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 179.

<sup>28</sup> Ivi, p. 187.

scimento si può sempre rivendicare una differenza relativa e specifica, che estenda normativamente le relazioni esistenti di riconoscimento».<sup>29</sup> Sarà la validità normativa delle sfere di riconoscimento, amore, diritto e prestazione, che oltrepassando i propri confini formali (e ciò vale soprattutto per l'amore), ad ampliare il processo di formazione morale della società, il quale seguirà ad ogni grado di determinazione, la «logica di ampliamento delle relazioni di riconoscimento».<sup>30</sup> Anziché postulare una sostanziale parità delle rivendicazioni, Honneth definisce le richieste di riconoscimento come «un metabene necessario per la costruzione dell'identità personale, i cui sviluppi sono collegati alle relazioni di reciproco riconoscimento».<sup>31</sup> Le prestazioni economiche e la stima sociale, sono percepite da Honneth come mezzi funzionali al raggiungimento dell'uguaglianza formale; di più, Honneth uniforma le aspettative di comprensione della giustizia nelle forme dell'agire sociale poste alla base della sua tripartizione: amore, diritto e prestazione. Per evitare di concentrarsi esclusivamente su determinate aspettative, le pretese al riconoscimento debbono essere comprese, dunque, come progressi morali. Si potrebbe obiettare che una simile conclusione non superi quanto aveva asserito, prima di Honneth lo stesso Hegel, negli scritti jenesi del 1802<sup>32</sup>, dove sono già visibili le tracce di un modello comunicativo di libertà individuale, ossia dove la quintessenza di un ordinamento ritenuto legittimo è rappresentata dalla messa in opera di quelle condizioni sociali e istituzionali che permettono all'individuo di collocarsi in *rapporti comunicativi* (si legga di riconoscimento) esperibili in quanto manifestazione della propria volontà. Sintetizzando al massimo, si può dire che in Hegel l'esercizio del libero volere deve essere chiamato diritto. Esso è sia *condizione necessaria* sia *pretesa legittima* della libertà individuale, e i suoi presupposti sono legati rispettivamente ad istituzioni legali ed a condizioni sociali idonee alla realizzazione di relazioni di riconoscimento, le quali, con un'espressione di Hegel, consentirebbero di *essere presso di sé nell'altro*. I diritti universali non spettano in primo luogo agli individui, ma a quelle forme sociali dell'esserci che, nell'interesse a una realizzazione del libero volere, si lasciano mostrare come beni sociali fondamentali. Honneth, dunque, ha correttamente rilevato l'intenzione dell'opera di Hegel, rendendo i principi universali della giustizia nella forma di una legittimazione di quelle condizioni sociali, sotto le quali «i soggetti possono scorgere reciprocamente nella libertà degli altri il presupposto della propria autorealizzazione individuale».<sup>33</sup> Nonostante Honneth ribadisca che le relazioni della vita sociale contengono già norme morali suscettibili di fondazione normativa,

<sup>29</sup> Ivi, p. 181.

<sup>30</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 69 e sgg.

<sup>31</sup> Ivi, p. 109.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner e O. Poeggeler (a cura di), Bd. IV der Gesammelten Werke, Meiner, Hamburg 1968.

<sup>33</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit. p. 58.

la sua prospettiva non va intesa in termini di costruttivismo morale. Va intesa piuttosto come tentativo della teoria sociale di portare alla luce quelle sfere dell'agire, che possono valere come condizioni irrinunciabili per la realizzazione della libertà individuale. Esse corrispondono alla famiglia, sede della relazione interattiva amore, alla società civile, luogo dell'interesse e del mercato e allo stato, garante delle capacità giuridiche pubblicamente riconosciute, le uniche sfere in cui hanno luogo *anerkennung* e *bildung*. Resta da chiarire se il progresso morale della società, descritto in questi termini da Honneth, sia da considerarsi come progresso morale che si autolegittima, attraverso i processi di individualizzazione:

o saranno accessibili nuove sfere di reciproco riconoscimento alla formazione dell'identità personale, così che la misura della autostima individuale aumenti, oppure sarà una maggiore inclusione delle relazioni di riconoscimento nei rapporti esistenti, a fare in modo che il processo di riconoscimento reciproco attecchisca nelle interazioni quotidiane tra soggetti.<sup>34</sup>

La questione è di significativa importanza dal momento che richiederebbe la contestualizzazione dei principi di giustizia all'ambiente storico-sociale e, quantomeno, una cornice istituzionale condivisa in cui inquadrare i principi del diritto moderno e della morale. È qui che il ricorso alla teoria sociale di Herbert Mead ricopre un ruolo cruciale, caratterizzando essa il progresso morale della società sia attraverso i processi di individualizzazione, che attraverso quelli di socializzazione. Non è possibile in questa sede accennare alle implicazioni di epistemologia e filosofia della scienza relative al concetto meadiano di socializzazione. Esso viene qui richiamato per mostrare come la teoria sociale di Mead non renda l'esperienza sociale né mentale né individuale. Per il fatto stesso che l'esperienza possieda una dimensione sociale, che il sé sia posto in una zona comune agli altri, Mead è autorizzato empiricamente a partire con l'analisi dell'atto sociale. La concezione del comportamentismo che ne risulta rende la sua spiegazione di importanza centrale per lo sviluppo della tematica del riconoscimento, in quanto presenta per la prima volta un comportamentismo adeguato ai problemi della filosofia.<sup>35</sup> La trasformazione dall'individuo biologico all'organismo dotato di mente e sé, si effettua, secondo Mead, attraverso l'operazione del linguaggio, la quale a sua volta presuppone l'esistenza di un certo tipo di società e di capacità fisiologiche nell'individuo.<sup>36</sup> Nel linguaggio, spiega Mead, i gesti sono in un certo senso simboli, poiché «indicano, rappresentano e provocano un'azione appropriata alle fasi successive dell'atto».<sup>37</sup> Ciò equivale a dire che l'individuo deve essere capace di evocare in se stesso quella risposta che il suo gesto evoca negli altri e di utilizzare quindi la risposta altrui per il controllo della propria condot-

<sup>34</sup> Ivi, p. 63.

<sup>35</sup> G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, trad. it. di R. Testucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 33-60.

<sup>37</sup> Ivi p. 20.



ta ulteriore. L'uomo, in sostanza, è capace di assumere i ruoli altrui. Tale capacità è poi alla base della presenza di simboli significativi nella nostra mente. Essa rappresenta l'interiorizzazione nell'individuo del processo sociale di comunicazione, in cui emerge il significato sociale del suo atto. Essa è la capacità di indicare a noi stessi la risposta (anche implicita) che il nostro gesto indica agli altri. Un secondo elemento, che Mead prende in considerazione quando parla di atto sociale è «l'altro generalizzato». Esso può essere considerato come l'universalizzazione del processo di assunzione dei ruoli:

l'altro generalizzato è rappresentato da ognuno e da tutti che si pongono o che potrebbero porsi come particolari di fronte all'atteggiamento di assunzione di ruoli nel processo cooperativo in atto. Considerato dal punto di vista dell'atto, l'altro generalizzato rappresenta l'atto dell'assunzione di ruoli nella sua universalità.<sup>38</sup>

Dunque Mead sostiene una teoria del valore sociale dei soggetti, basata su impulsi provenienti più dal registro dell'essere che da quello dell'avere: in quanto sociale, e nella misura in cui il sé ha assunto nel proprio ambito gli atteggiamenti degli altri tramite il linguaggio, esso è divenuto gli altri e i valori altrui sono i suoi propri; nella misura in cui il sé assume il ruolo dell'altro generalizzato, i suoi valori sono i valori dello stesso processo sociale. Da ciò deriva che il progresso morale della società consiste nell'essere rispettosi di tutti quei valori che risiedono nelle particolari situazioni della vita, e nel trattare questi valori con riflessività, sforzandosi di consentire la massima espansione degli impulsi, «l'azione morale – afferma Mead, è intelligente, è un'azione socialmente diretta, nella quale ci si comporta avendo in mente sia l'interesse altrui che il proprio».<sup>39</sup> Questo, secondo la mia interpretazione, è il nocciolo della teoria etica di Mead. L'atto giusto, in quanto riferito alla situazione, si presenta come oggettivo e universale poiché richiede il consenso di tutti gli esseri razionali. Il giusto allora non è né un capriccio soggettivo né un'essenza fuori del tempo: la sua universalità è un'universalità sociale. Questa società di esseri morali corrisponde, non a caso, alla versione meadiana dell'ideale democratico. La capacità di assumere il ruolo altrui in misura sempre maggiore da parte di un numero crescente di persone, infatti, sembrerebbe muoversi in direzione dell'ideale democratico, sempre ammesso che i sé diventino morali.<sup>40</sup> Una democrazia di questo tipo, come chiaramente vedeva lo stesso Mead, non ha alcuna spiacevole tendenza livellatrice e non assegna alcun premio alla mediocrità. Essa, piuttosto, è compatibile con grandi capacità di differenziazione. L'implicazione genuina della democrazia è che ciascuno dovrebbe realizza-

<sup>38</sup> Ivi p. 26.

<sup>39</sup> Ivi p. 30.

<sup>40</sup> Nel senso non morale del termine "sociale", le guerre, la discordia e la disorganizzazione sono altrettanto sociali dei loro contrari. Il fatto che Mead manchi di porre in evidenza come il problema è quello di raggiungere dei sé morali, e non semplicemente dei sé sociali, dà a volte l'impressione di una fiducia, priva di fondamento critico, nello sviluppo futuro della società umana.

re se stesso attraverso la partecipazione morale a un processo cooperativo. Idealmente l'individuo «realizza se stesso negli altri attraverso ciò che egli compie in quanto peculiare a se stesso».<sup>41</sup>

In conclusione vorrei dimostrare che la centralità dell'impiego di Mead, oltre a risolvere il problema di come stabilire chi o cosa debba essere riconosciuto, affronta anche un'altra grande difficoltà della teoria del riconoscimento, quella relativa alla domanda "da chi?"

Potremmo riformulare la prima questione parafrasando Caillé, secondo cui sé è evidente che il progresso morale della società non derivi né dalla somma delle tre sfere di riconoscimento, né da un loro eventuale predisposizione gerarchica, meno evidente risulta la possibilità di ridurre le direzioni opposte, cui tendono le richieste di riconoscimento avanzate da un individuo singolare, soggetto particolare, cittadino, uomo universale, ad un'unica categoria comprensiva.<sup>42</sup> Consapevole di ciò, Honneth, focalizza il legame strettissimo tra i processi di socializzazione e i rapporti di riconoscimento, ricorrendo proprio all'interazionismo simbolico di Mead, per mettere in atto la cosiddetta «trasformazione naturalistica dell'idea hegeliana». Quest'ultima consentirebbe di pensare l'eticità come un lungo processo di formazione, in cui le possibilità di individualizzazione di un soggetto crescono con il crescere della sua capacità di universalizzare gli orientamenti sociali, a patto che nella reazione individuale per il mancato riconoscimento si sappia scorgere

un processo pratico nel quale le esperienze individuali del misconoscimento vengono interpretate come tipiche esperienze-chiave di un intero gruppo, in modo tale che possano influenzare, come motivi orientanti l'azione, l'aspirazione collettiva a relazioni sociali allargate.<sup>43</sup>

Secondo Honneth, il presupposto hegeliano di uno sviluppo dell'Io, la cui riuscita si costituisce in una sequenza di forme di reciproco riconoscimento, amore, diritto e prestazione, e la cui mancanza si comunica ai soggetti attraverso l'esperienza opposta del misconoscimento, che li spinge alla lotta, si rende, con Mead, empiricamente controllabile e capace di trasfigurare il processo di formazione dell'identità individuale nella costruzione di una struttura sociale.<sup>44</sup> Alla base di questa convinzione vi è, notoriamente, l'intuizione centrale del pensiero di Mead, ossia la distinzione tra "Io" e "Me". In base a questa distinzione, l'individuo, nel suo continuo processo di formazione, si oggettiverebbe in diversi "Se" distinti dall'"Io". La questione del chi o cosa debba essere riconosciuto si pone allora in questi termini: in virtù di quali dinamiche sociali accediamo alla formazione

<sup>41</sup> G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, cit., p. 31.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. proposte per un'etica del conflitto*, cit., p. 72.

<sup>44</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., pp. 81-89.

dei nostri “Se” distinti dall’“Io”? Mead fornisce una risposta chiara e di tipo pragmatico: la consapevolezza della propria soggettività coincide con la consapevolezza del significato sociale delle manifestazioni del proprio agire. Secondo il pragmatista americano, come visto, ogni attore sociale dispone della conoscenza del significato intersoggettivo delle proprie azioni solo se è in grado di determinare in se stesso la medesima reazione che la manifestazione del suo agire ha prodotto, come stimolo, nella controparte. Il comportamento sociale è dunque il sorgere di un “me”, distinto dall’“io”, cui si possono riferire le esperienze soggettive. Il dialogo che si stabilisce tra io e me, è il modo con cui si percepisce il proprio agire dalla prospettiva di una seconda persona. I gesti, scrive Mead:

diventano simboli significativi quando suscitano implicitamente nell’individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzate.<sup>45</sup>

La percezione dell’altro, dunque, ha una tale preminenza sullo sviluppo dell’autocoscienza da consentire a Honneth di utilizzare il Me con il significato di «autocomprensione normativa di sé».<sup>46</sup> Questa definizione rappresenta il tentativo di stabilire un’autorelazione epistemica tra l’immagine che il soggetto ha di sé, il me appunto o l’identità dell’io pratico, non soltanto con aspettative di tipo cognitivo, legate alle reazioni dei partner dell’interazione, ma anche ad attese normative provenienti dal contesto sociale. La riattualizzazione di Mead rivela così tutta la sua valenza critica, poiché le reazioni comportamentali con le quali un soggetto cerca di agire su se stesso in sostituzione del partner interiore, condensano le attese normative provenienti dal suo contesto sociale.

Emerge, di conseguenza, la possibilità di addivenire ad un’ipotesi controfattuale dello sviluppo morale della società, dovuto al riconoscimento: «la finalità pratica di una maggiore libertà d’azione – afferma Honneth –, è legata all’ipotesi controfattuale di un più esteso riconoscimento dei diritti».<sup>47</sup> L’ipotesi controfattuale stimola allora un quesito essenziale: da chi proviene un più esteso riconoscimento dei diritti? Cosa succede se le attese normative che provengono dal contesto sociale, corrispondono ad una condizione di incertezza identitaria? Quale connotazione assume il dissidio tra “io” e “me” se l’individuo si sente limitato nei suoi impulsi d’azione dalla rigidità delle norme proprie del «contesto dei riconoscitori?». In casi di questo genere, i membri di un gruppo, mossi dalla volontà di giungere ad una risoluzione attiva del proprio conflitto interiore, tendono ad idealizzare una comunità nella quale sia consentito realizzare le proprie aspirazioni: l’esigenza si origina con la messa in dubbio delle

<sup>45</sup> G. H. Mead, *Mente, Se e Società*, cit., p. 73.

<sup>46</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 93.

<sup>47</sup> *Ibid.*

norme intersoggettivamente valide e comporta la perdita di quel partner del dialogo interiore, di fronte al quale il soggetto giustificava il proprio agire. Da chi essere riconosciuti, allora? La risposta si trova nel carattere di idealizzazione che assume il dissidio tra Io e Me, nella idealizzazione di una nuova comunità di riconoscitori. Grazie a Mead, difatti, sappiamo che è nel passaggio ideale che il gruppo sociale compie dal proprio altro generalizzato ad una società futura, in cui le proprie aspirazioni troveranno approvazione, che il Me anziché collocarsi nella volontà comune esistente, si collocherà in una comunità allargata, la quale, proprio attraverso nuove modalità di riconoscimento intersoggettivo, preserverà il sé dalla rottura morale con il contesto di riferimento. Il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale, per arrivare alle condizioni normative di una vita riuscita, deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale, che può essere generata soltanto da fini comuni e condivisi.<sup>48</sup> Il rischio reale cui è esposto il riconoscimento non è tanto quello di una deriva utilitaristica, quanto piuttosto quello di sfociare in una sorta di neutralismo etico.

È dal necessario radicamento della teoria critica riflessiva nella *praxis*, che emerge il lato debole del concetto di riconoscimento. Alla domanda su che cosa si intenda con «più esteso riconoscimento dei diritti», Honneth risponde «*basta un semplice sguardo allo sviluppo fattuale assunto dall'attribuzione dei diritti soggettivi nelle condizioni post-tradizionali a mettere in luce la direzione seguita da questi cambiamenti*».<sup>49</sup> Quanto si finisce per perdere (quasi del tutto) lungo questa strada «fattuale», è l'indissolubile intreccio che lega il progressivo arricchimento dell'uomo come persona, dovuto all'invadente paternalismo delle forme di organizzazione (politica, giuridica ed economica) della società contemporanea, con le drammatiche divisioni tra "primo" e "terzo mondo". O, infatti, la cifra delle odierne società (occidentali) è data dal weberiano «politeismo dei valori» – ma, allora, il problema diventa proprio quello di definire quali debbano essere, per l'appunto, i fini «comuni» e «condivisi» di cui parla Honneth –, oppure, il rischio è che i fini «comuni» e «condivisi» finiscano per essere soltanto quelli dell'*homo oeconomicus*.<sup>50</sup> In altri termini, non si può rinunciare a porre accanto alle forme di riconoscimento dell'amore, di una relazione giuridica moderna, anche i valori materiali che sono in grado di produrre una solidarietà post-tradizionale

*se quei valori materiali punteranno in direzione di un repubblicanesimo politico, di un ascetismo ecologicamente motivato, oppure di un esistenzialismo collettivo, e se presupporranno trasformazioni nella realtà economica delle nostre società, oppure rimarranno compatibili*

<sup>48</sup> Ivi p. 108.

<sup>49</sup> Ivi p. 139.

<sup>50</sup> U. Pappagallo, *Su alcune nuove tendenze della filosofia politica e giuridica tedesca: l'ultimo contributo di Axel Honneth*, «Ircocervo», n. 2, 2003.

*con le condizioni di una società capitalistica, sono questioni che non sta più alla teoria determinare, ma al futuro delle lotte sociali.*<sup>51</sup>

In questo modo, sorge l'esigenza di precisare le costellazioni categoriali mediante le quali la *praxis* va articolando il «futuro delle lotte sociali», rimanendo pur sempre da svelare non solo (o non tanto) il necessario profilo ideologico implicito in ogni lotta di parte, quanto la misura che media e tiene assieme le tensioni in atto nel mondo contemporaneo. Se l'etica è incorporata nella società, come sosteneva Hegel, al punto che alcune sfere della prassi sociale, in particolare quella del riconoscimento, sono qualificabili come etiche, non si può non interpretare il contributo di Mead come un invito «ad educarsi interiormente nella società esterna», anche per evitare che la società stessa perisca, ad opera della sfera incontrollata del mercato capitalistico, date le tendenze alla disintegrazione in esso operanti.

<sup>51</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 209.