

EMMANUEL RENAULT

TEORIA DEL RICONOSCIMENTO E SOCIOLOGIA DELL'INGIUSTIZIA*

La categoria di riconoscimento è oggetto di molteplici usi nelle teorie politiche e sociali contemporanee. Per chiarire il dibattito, può essere utile iniziare a distinguerli rapidamente.

Nell'ambito della filosofia normativa, il concetto può essere utilizzato nel quadro di una riflessione sulla natura dei principi che strutturano i conflitti politici. Esso può allora essere inteso in due significati diversi. Da una parte, per render conto della specificità di un tipo di rivendicazioni politiche particolari: si giunge così a identificare «politica dell'identità» e «politica del riconoscimento» (come in Taylor¹); in un senso analogo vengono talvolta contrapposti due modelli di giustizia sociale: il modello della giustizia distributiva e quello del riconoscimento egualitario (come in Fraser²). Ma il concetto di riconoscimento può anche essere oggetto di un uso che possiamo definire “metapolitico”; la sua funzione, in tal caso, non è più di distinguere obiettivi politici specifici, ma di formulare i concetti che consentono di descrivere la legittimità dei diversi obiettivi politici. Honneth illustra questa posizione quando sostiene, contro Fraser, che le rivendicazioni di giustizia sociale possono e devono essere interpretate in generale come rivendicazioni di riconoscimento e che la teoria del riconoscimento consente di elaborare una definizione generale della

* Saggio edito per la prima volta.

Traduzione dal francese di Alessandro Toriello.

¹ Si veda, per esempio, Ch. Taylor, “La politica del riconoscimento”, in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005.

² N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, La Découverte, Paris 2005.

giustizia sociale³ di cui le rivendicazioni di riconoscimento d'identità sono una forma particolare.

Nell'ambito delle scienze sociali, la categoria di riconoscimento può essere utilizzata come uno strumento destinato a render conto delle aspettative normative che attraversano le interazioni. Quando Max Weber definisce la «relazione sociale» attraverso l'anticipazione del comportamento dei *partner* dell'interazione⁴, insiste sul ruolo costitutivo delle aspettative relative al comportamento degli altri, ma egli le intende soprattutto come aspettative fattuali, concernenti lo svolgimento materiale delle azioni, e non come delle aspettative normative riguardanti il comportamento degli altri rispetto a me. Alcune teorie del riconoscimento cercano di spiegare proprio questo tipo di aspettative normative. Il concetto di riconoscimento può dunque essere inteso sia come uno strumento euristico utilizzabile per descrivere le aspettative normative impegnate nel funzionamento regolare delle interazioni, sia come uno strumento che consente di esplicitare il contenuto morale delle rivendicazioni che emergono dai conflitti o dagli impedimenti sociali. Honneth rimanda il contenuto sociologico di una teoria del riconoscimento a entrambe le questioni.⁵

In una prospettiva sociologica, la categoria di riconoscimento può inoltre essere concepita come un mezzo per analizzare il gioco delle identificazioni sociali e dei giudizi di valore a loro associati, sia che tali identificazioni normative siano definite al livello delle interazioni attraverso il *medium* dei ruoli e degli schemi di esperienza (Goffmann), sia che siano intese come il risultato di effetti di soggettivazione prodotti da istituzioni particolari (Foucault), sia che vengano interpretate come l'effetto di classificazioni sociali e dello scontro simbolico dei gruppi (Bourdieu⁶).

³ Si veda, per esempio, N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Si veda anche A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, e Id., *Justice et reconnaissance*, in «Le Passant Ordinaire», n. 38, 2002, disponibile su: <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>.

⁴ M. Weber, *Economia e società. Comunità*, a cura di W. J. Mommsen, M. Meyer, M. Palma, Donzelli, Roma 2005, § 3.

⁵ Si veda, per esempio, A. Petersen-R. Willig, *An Interview with Axel Honneth. The Role of Sociology in the Theory of Recognition*, in «European Journal of Social Theory», May 2002, pp. 265-67, disponibile su <http://est.sagepub.com/cgi/reprint/5/2/265>.

⁶ Si veda, per esempio, P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 196: «Il mondo sociale è quindi contemporaneamente il prodotto e la posta in gioco di lotte simboliche, inseparabilmente cognitive e politiche, per la conoscenza e il riconoscimento, in cui ciascuno tende non soltanto a imporre una rappresentazione vantaggiosa di sé – penso alle strategie di “presentazione di sé” magnificamente analizzate da Goffman – ma anche ad acquisire il potere di imporre come legittimi i principi di costruzione della realtà sociale più

Il concetto di riconoscimento può dunque essere oggetto di vari usi, e uno dei problemi posti da questa diversità concerne il loro reciproco rapporto. Questo problema è legato a una delle questioni più interessanti del dibattito attuale, vale a dire quella del ruolo che il concetto di riconoscimento può giocare in una teoria critica della società. Questa questione comporta un doppio aspetto. Da una parte spinge a chiedersi come una concezione (filosofica) del riconoscimento come esigenza fondamentale possa essere collegata a una descrizione (sociologica) degli effetti sociali di riconoscimento. D'altra parte invita a precisare se il modello della teoria del riconoscimento debba essere concepito come il principio di una teoria globale o come una teoria locale della società, e nella seconda ipotesi, a identificare il suo ambito di pertinenza. Tentare di precisare la natura della teoria del riconoscimento in relazione alla sociologia dell'ingiustizia consente di illustrare i due aspetti del problema.

In un primo momento, comincerò con il presentare il modo in cui Honneth ha tentato di produrre una teoria del riconoscimento inteso come aspettativa normativa irriducibile a una costruzione sociale; in un secondo momento, discuterò due modelli opposti per pensare il rapporto di riconoscimento, come aspettativa normativa e come effetto sociale; in un terzo momento, proporrò alcune distinzioni concettuali per render conto degli effetti istituzionali di riconoscimento; in un quarto momento, distinguerò diverse forme di rivendicazione di riconoscimento; considererò infine il rapporto tra la negazione del riconoscimento e il sentimento dell'ingiustizia.

1. *L'idea di teoria del riconoscimento in Honneth*

Il sentimento di vaghezza che numerosi filosofi e sociologi provano di fronte agli usi attuali del concetto di riconoscimento non riguarda semplicemente la diversità delle sue accezioni teoriche. Si spiega anche attraverso la plurivocità delle sue accezioni correnti.⁷ Il francese, del tutto particolarmente, conferisce al termine «*reconnaissance*» dei significati in cui niente consente di presupporre che siano unificabili in uno stesso concetto teorico. Mentre l'inglese, ad esempio, distingue tra «*recognition*» e «*acknowledgment*», il francese intende per «*reconnaissance*» delle cose anche diverse come:

favorevoli al suo essere sociale (individuale e collettivo, per esempio con le lotte sui limiti dei gruppi) nonché all'accumulazione di un capitale simbolico di riconoscimento».

⁷ Su questo punto si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

a) ammettere che qualcosa abbia avuto luogo («riconoscimento del genocidio armeno»), b) ammettere la fondatezza di una pretesa normativa («riconosco che avete ragione»), c) la gratitudine («vi sono riconoscente»), d) i segni che un individuo dà del valore che attribuisce a un altro individuo («cercare il riconoscimento»). Elaborare un concetto di riconoscimento implica privilegiare alcune di queste accezioni e articolare rigorosamente il contenuto ad esse associato. Nel quadro delle teorie del riconoscimento che si ispirano a Hegel, l'ultimo senso è centrale; più precisamente, è il modo in cui Hegel ha tentato di pensare che questo tipo di riconoscimento interindividuale ponesse il problema del riconoscimento reciproco.

Piuttosto che presentare il modo in cui Hegel associa riconoscimento e riconoscimento reciproco⁸, io cercherei di precisare prima di tutto il contenuto del concetto di riconoscimento interindividuale. La relazione di riconoscimento interindividuale collega un'aspettativa di riconoscimento proveniente da un individuo A e un effetto di riconoscimento che può essere concepito da questo individuo come conforme alla sua aspettativa (situazione di riconoscimento positivo) o meno (situazione di negazione di riconoscimento). Una prima questione consiste dunque nel determinare se l'effetto di riconoscimento è necessariamente prodotto da un individuo B o da un insieme di individui B, C, D... (come sostengono alcuni autori⁹) o se può anche essere prodotto dalle istituzioni (come sosterrò più avanti).¹⁰ L'aspettativa di riconoscimento può concernere sia l'essere dell'individuo A (che può voler essere riconosciuto nella sua umanità), sia il suo agire (egli può voler essere riconosciuto "per" o "attraverso" i suoi atti). Quanto all'effetto di riconoscimento, presuppone contemporaneamente un atto di identificazione (un'attribuzione d'identità a un individuo o una attribuzione di proprietà ai suoi atti) e una valutazione da parte di altri individui o da principi normativi istituzionalizzati; vedremo che agli effetti di identificazione e di svalorizzazione corrispondono rispettivamente il «riconoscimento sfasato» (*reconnaissance décalée*) e il «riconoscimento svalorizzante» (*reconnaissance dévalorisante*), ossia due tipi distinti di negazione del riconoscimento. È chiaro che le aspettative di riconosci-

⁸ Su questo punto si veda G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la Reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1987; F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999; E. Renault, *Identité et reconnaissance chez Hegel*, in «Kairos», n. 17, 2001.

⁹ H. Ikäheimo, *On the Genus and Species of Recognition*, in «Inquiry», vol. 45, 2002; A. Honneth, *Anerkennung als Ideologie*, in «West End», n. 1, 2004.

¹⁰ Per una discussione più dettagliata si veda E. Renault, *Theory of recognition and critique of institutions*, in «Critical Horizons», in corso di stampa.

mento e gli effetti di riconoscimento sono almeno in parte condizionati, perfino costruiti socialmente, ed è possibile limitarsi a studiarli come effetti sociali derivanti da un approccio puramente descrittivo. Il punto decisivo per una teoria critica della società è determinare se le aspettative di riconoscimento si riducono a delle costruzioni sociali, nel senso in cui non sarebbero altro, per esempio, che gli effetti indiretti dell'interiorizzazione dei ruoli, o se implicano anche un nocciolo più fondamentale. L'idea di riconoscimento designa soltanto dei fatti sociali, o anche delle esigenze normative che permettono di adottare un punto di vista critico su questi fatti sociali?

Quest'ultima ipotesi è difesa da Honneth attraverso una teoria della costituzione intersoggettiva dell'individualità. La tesi a cui approda a partire da Mead e Hegel, è che le aspettative di riconoscimento sono così intimamente legate ai processi di socializzazione da definire le condizioni di un'identità non deformata. Secondo lui, poiché il rapporto positivo con se stessi è intersoggettivamente costituito in rapporti di riconoscimento, è anche intersoggettivamente vulnerabile e in attesa di conferma; la nozione di bisogno di riconoscimento designa questa richiesta di conferma orientata verso gli altri (e verso le istituzioni che ne condizionano il comportamento). La teoria del riconoscimento trova i suoi principi nella distinzione di tre forme di riconoscimento, esplicitate attraverso l'analisi di alcune tappe decisive del processo di socializzazione. Honneth distingue tre forme di riconoscimento (fiducia, diritto, solidarietà) che mette in rapporto con tipi di autorelazione (amore, rispetto e stima) e tre dimensioni di valore nella nostra propria esistenza (il valore dell'individuo in quanto essere affettivo e bisognoso, in quanto essere libero e responsabile, in quanto essere dotato di particolari capacità)¹¹:

Forme di riconoscimento	Relazioni primarie (Amore, amicizia)	Relazioni giuridiche	Comunità di valori (solidarietà)
Auto-relazione pratica	Fiducia in sé	Rispetto di sé	Autostima
Componenti vulnerabili della personalità	Integrità fisica (o psicofisica)	Integrità sociale	«Onore», dignità

Sarebbe erroneo credere che queste forme di riconoscimento abbiano effettiva consistenza solo all'interno delle tre sfere sociali distinte (inti-

¹¹ Per una descrizione più completa delle proprietà di queste tre forme di riconoscimento, si veda A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 157.

mità, spazio pubblico giuridico e politico ed economia). È chiaro infatti che nella famiglia, per esempio, le poste in gioco non riguardano solo la fiducia in sé, ma anche il rispetto di sé e l'autostima. Tuttavia, il modello proposto da Honneth consente di avanzare l'idea che in sfere sociali diverse prevalgono poste in gioco normative specifiche di distinte forme di riconoscimento.¹² Dal momento che tali poste in gioco normative sono anche quelle della giustizia e dell'ingiustizia, le diverse forme di riconoscimento possono essere considerate come in grado di definire specifiche sfere di giustizia.¹³ Per Honneth, l'esperienza dell'ingiustizia trascende il semplice quadro giuridico e morale del rispetto di sé (ingiustizia nel senso giuridico e morale). Essa concerne anche forme di lesione di ciò con cui io identifico il valore sociale delle mie capacità (ingiustizia nel senso di ingiustizia sociale); il problema normativo posto riguarda dunque il rapporto della giustizia in senso stretto e della solidarietà. L'esperienza dell'ingiustizia concerne inoltre l'ambito delle relazioni affettive dell'amore filiale ed erotico, così come l'amicizia; il problema normativo posto concerne dunque il rapporto tra la giustizia e la "cura" (o più in generale di ciò che deriva dal *care*).¹⁴

Perché l'approccio in termini di riconoscimento si impone tanto particolarmente in una riflessione sulla giustizia? E perché tale approccio conduce a privilegiare il punto di vista dell'esperienza dell'ingiustizia su quello delle nostre intuizioni spontanee in materia di giustizia, o ancora dei nostri discorsi di giustificazione? Honneth non lo precisa fino in fondo. Senza dubbio occorre sviluppare a questo proposito l'idea che ciò che è in gioco nelle nostre esperienze morali trascende il modo in cui noi ci rappresentiamo le poste in gioco morali. La mia ipotesi è che un'analisi delle aspettative di riconoscimento permetta di esplicitare tali poste in gioco: infatti, nel sentimento di ingiustizia degli individui sarebbe in gioco proprio la delusione delle aspettative di riconoscimento legate alle tre forme di riconoscimento qui designate, e l'esperienza della negazione di riconoscimento sarebbe il momento in cui queste poste in gioco cominciano a costituire un problema per gli individui.¹⁵

¹² Si veda E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004, pp. 193-94, 207-10.

¹³ Nel senso di sfere sociali caratterizzate dal fatto che vi predominano specifiche esigenze di giustizia, senza peraltro escluderne. Il concetto di «sfera di giustizia» è inteso dunque in un altro senso rispetto a quello attribuitogli da Walzer.

¹⁴ Su tutte queste questioni, si veda A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002.

¹⁵ E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., pp. 28-61, 117-27. Ho egualmente sostenuto in quest'opera che queste tre forme di riconoscimento dovevano essere completate da una considerazione delle esigenze di riconoscimento dell'identità personale che non può essere ridotta unicamente al rapporto positivo con sé (ivi, pp. 247 e sgg.).

L'interesse del modello proposto da Honneth consiste in particolare nella sua capacità di descrivere un insieme di esigenze fondamentali che possono servire a esplicitare il contenuto normativo del sentimento di ingiustizia, e a formulare una definizione allargata della giustizia suscettibile di misurare il valore delle diverse istituzioni. Tuttavia, questo modello è elaborato secondo una posizione filosofica relativamente astratta, che lascia aperta la questione di sapere come le diverse forme di riconoscimento e di lotta di riconoscimento si costruiscono nelle relazioni sociali. In che modo questo approccio filosofico può essere articolato con un'analisi sociologica degli effetti di riconoscimento legati ai differenti ruoli sociali, ai diversi effetti di soggettivazione e alle diverse classificazioni sociali? Sarebbe illusorio pretendere di determinare come una teoria del riconoscimento consente di spiegare sentimenti di ingiustizia e rivendicazioni di giustizia senza rispondere preliminarmente a queste questioni. Ma per rispondere a queste domande, occorre cominciare a considerare il problema generale del rapporto tra aspettative di riconoscimento e riconoscimento istituzionalizzato.

2. *Quali rapporti tra aspettative di riconoscimento e istituzioni?*

A tal proposito, due risposte opposte si fronteggiano; la prima, riduce le aspettative di riconoscimento a effetti istituzionali, la seconda, sostiene che ogni istituzione, per avere validità sociale, deve soddisfare delle aspettative di riconoscimento da essa indipendenti. Tutte e due le risposte sono secondo me unilaterali.

La prima risposta afferma che gli individui sono sempre presi in dei giochi di riconoscimento istituzionali e che, in definitiva, le aspettative di riconoscimento non sono nient'altro che forme di interiorizzazione delle identificazioni sociali. La richiesta di riconoscimento significherebbe voler essere giudicati in base ai modelli sociali attraverso cui si è stati socializzati. Gli autori che si riferiscono a questa interpretazione per sviluppare una critica del riconoscimento, possono far riferimento alla teoria althusseriana del riconoscimento inteso come l'essere interpellati dagli apparati ideologici di Stato (come accade in Butler¹⁶), o ispirarsi alla tesi deleuziana secondo cui il desiderio di riconoscimento è sempre il desiderio che lo schiavo ha di essere riconosciuto dal suo padrone.¹⁷

¹⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere*, ed. it. a cura di C. Weber, Meltemi, Roma 2005.

¹⁷ Si veda, per esempio, G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, ed. it. a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 16.

Il punto debole di questa interpretazione consiste nel fatto che difficilmente consente di spiegare perché e come un effetto di riconoscimento possa essere vissuto dagli individui come una negazione di riconoscimento. Non è forse necessario che qualcosa resista alle identificazioni sociali e per ciò sia, almeno parzialmente, irriducibile ad esse affinché emerga il sentimento di essere socialmente disprezzati? I sostenitori di questa interpretazione possiedono sicuramente delle risposte a questa obiezione, ma non è certo che siano sufficienti. Secondo il loro modello, il sentimento di una negazione del riconoscimento proveniente dalle istituzioni, si può spiegare in tre modi: *a)* attraverso trasformazioni delle forme di riconoscimento istituzionali, *b)* attraverso disfunzioni istituzionali, o *c)* attraverso la contraddizione tra diverse forme di riconoscimento. In ognuno di questi casi, le istituzioni producono delle promesse di riconoscimento che in seguito non giungono più a soddisfare. Secondo tali spiegazioni, le istituzioni producono la negazione del riconoscimento solo in termini comparativi. Ma non esistono forse dei modi di riconoscimento istituzionalizzato che non possono mai essere vissuti come forme di riconoscimento totalmente soddisfacente, quali che siano le promesse di riconoscimento istituzionali indipendentemente prodotte? Alcune situazioni sociali non si caratterizzano forse per una negazione di riconoscimento strutturale e non solo comparativo? Tali situazioni non mostrano che le aspettative di riconoscimento non possono essere ridotte all'interiorizzazione di identificazioni sociali? Per argomentare in favore di questa tesi, occorre senza dubbio spingersi su delle situazioni sociali estreme, come quella dei "senza fissa dimora" in condizione di grande precarietà. Sembra che la maggior parte di essi non pervenga mai ad adattarsi completamente a una situazione vissuta come una costante umiliazione, sicché la necessità dell'adattamento a tali situazioni passa attraverso l'attivazione di difese pagate a caro prezzo dal punto di vista psicologico, come l'alcolismo permanente o ciò che si può chiamare il "sacrificio dello psichismo".¹⁸ Se i modi del riconoscimento sono qui insopportabili, non è semplicemente perché contraddicono i modi del riconoscimento legati a una vita passata o le promesse affermate simultaneamente da altre istituzioni, ma anche perché hanno qualcosa di intrinsecamente insopportabile.

Queste costanti permettono di proporre l'idea che le aspettative di riconoscimento esprimono un insieme di bisogni soggettivi fondamentali. Questa idea, giustificata da una teoria intersoggettiva dell'in-

¹⁸ Si troverà una sintesi di tali questioni in E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., cap. 7.

dividualità (ma potrebbe indubbiamente essere fondata altrimenti), può essere legata ad una riflessione sulle istituzioni in tre modi diversi: in forma di ontologia sociale, di teoria dell'evoluzione sociale o di analisi dell'esperienza dell'ingiustizia. Nel quadro di un'ontologia sociale, si partirà dal principio secondo cui un'istituzione non può avere effettività sociale se non a condizione di essere riconosciuta come legittima dagli individui che, con il proprio agire, sostengono e riproducono il suo funzionamento.¹⁹ Si potrà dunque sostenere che la conformità delle istituzioni alle aspettative di riconoscimento fondamentali costituisce la condizione del riconoscimento della legittimità delle istituzioni, pertanto della loro effettività.²⁰ Ma è contestabile che l'effettività sociale derivi solo dall'adesione intersoggettiva (indipendentemente dalle diverse reti funzionali in cui le istituzioni sono prese) ed è dubbia anche l'idea secondo cui l'adesione soggettiva passa soltanto attraverso il riconoscimento della legittimità (ciò non si darebbe perché così difficilmente si può dar conto di tutto ciò che nelle istituzioni rinvia alle maglie del potere e all'ideologia). Sembra più fecondo cercare nelle fondamentali aspettative di riconoscimento una spiegazione delle dinamiche normative in gioco nella trasformazione delle istituzioni. Ma dunque si pone il problema di sapere se in tal modo si può formulare una spiegazione generale dell'evoluzione sociale o se invece si designano i fattori particolari di tale evoluzione. Honneth sostiene il primo corno dell'alternativa. Infatti, per lui, le aspettative fondamentali di riconoscimento definiscono dei «presupposti normativi della vita sociale», nel senso in cui la loro soddisfazione costituisce la condizione *sine qua non* della riproduzione dell'ordine sociale e la loro insoddisfazione implica delle evoluzioni sociali.²¹ A prima vista, Honneth sembra riprendere il principio di ontologia sociale che segue: egli non si accontenta di affermare che aspettative di riconoscimento fondamentali attraversano le relazioni sociali, ma anche che nessun ordine sociale può sussistere se non soddisfa, in un modo o nell'altro, queste aspettative fondamentali. Ma a guardare più da vicino, sembra che nessun ordine sociale soddisfi fino in fondo tali aspettative e che la teoria del riconoscimento conduce all'idea secondo cui le istituzioni sono prese in un movimento di evoluzione sociale che è quello della razionalizzazione morale attivata dalle aspettative di riconoscimento fondamentali. A mio avviso, le

¹⁹ Per una difesa di questo principio, si veda in particolare J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. di A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

²⁰ Si veda H. Ikäheimo, *op. cit.*

²¹ N. Fraser-A. Honneth, *op. cit.*, pp. 217-24, 280-85.

aspettative di riconoscimento fondamentali non possono essere considerate, propriamente parlando, né come presupposti di integrazione sociale (esse consistono in aspettative che possono essere soddisfatte anche in forme di società disintegrate), né come vincoli che impongono spontaneamente una dinamica di razionalizzazione morale delle società (il bisogno di riconoscimento può assumere forme mostruose anche su scala sociale). Tuttavia, non bisognerebbe concludere che le aspettative di riconoscimento sono del tutto indeterminate quanto a modalità della loro soddisfazione. Si ritornerebbe allora al primo modello e alle sue aporie.

Sembra dunque necessario mantenere la tesi secondo cui il concetto di riconoscimento definisce un insieme di aspettative fondamentali: esiste certamente qualcosa che non è istituito nel riconoscimento poiché il bisogno di riconoscimento può restare insoddisfatto nelle istituzioni e così spingere alla loro trasformazione. Ma da una parte, questo fattore di evoluzione sociale, non basta a forgiare una teoria globale dell'evoluzione sociale dato che il mondo delle istituzioni non è governato soltanto da aspettative normative, ma anche da relazioni funzionali. D'altra parte, il bisogno di riconoscimento non esiste mai allo stato puro e le relazioni di riconoscimento devono sempre essere interpretate dal punto di vista degli effetti che le istituzioni producono sulle aspettative di riconoscimento, sicché non c'è alcuna ragione per pensare che i conflitti di riconoscimento indirizzino necessariamente l'evoluzione sociale verso una razionalizzazione morale. Tenterò ora di descrivere più precisamente il modo in cui le istituzioni intervengono nella produzione sociale del riconoscimento.

3. *Gli effetti istituzionali di riconoscimento*

Come Nancy Fraser sottolinea, poiché le istituzioni incarnano degli schemi normativi, producono effetti di riconoscimento positivo e di negazione di riconoscimento, distinguendo gli individui a seconda della loro corrispondenza o meno a condizioni definite da questi schemi. Ma occorre aggiungere che le istituzioni mobilitano diversi tipi di principi normativi. Questi producono diversi effetti di identificazione e di valutazione che inducono a diverse forme di negazione del riconoscimento. Le istituzioni attribuiscono sempre una funzione alle regole di interazione, per cui gli individui sono identificati attraverso il *medium* dei ruoli e valutati in funzione del valore sociale delle attività e della loro capacità di sostenere il ruolo. Talvolta, esse fanno ugualmente giocare un ruolo a delle norme (a definizioni di ciò che devono essere il comportamento e l'orientamento della sogget-

tività) e a delle identità collettive (a modalità di autodefinizione legittima) che articolano identificazione e valutazione secondo diverse forme. È innegabile che seguire una regola, tentare di conformarsi a delle norme e appropriarsi delle identità costituiscono tre cose diverse. Ma è anche incontestabile che questi tre tipi di principi normativi – la regola, la norma e l'identità – producono forme specifiche di riconoscimento positivo e di negazione di riconoscimento.²²

Vettori istituzionali	Identificazione e valutazione del partner di azione	Mobilizzazione delle soggettività	Costruzione identitaria nella socializzazione
Generi di negazione di riconoscimento	Riconoscimento spregiativo:	Riconoscimento sfasato:	Riconoscimento insoddisfacente:
Specie di negazione di riconoscimento	Svalorizzante Discreditante Stigmatizzante	Misriconoscimento Invisibilità Ipervisibilità	Instabile Lacerante

Quali sono dunque gli effetti di riconoscimento propri delle regole di interazione? Se queste ultime hanno un'influenza diretta sulle relazioni di riconoscimento, è perché condizionano il modo in cui gli individui si comportano gli uni rispetto agli altri. Contrariamente alle regole tecniche d'azione, quelle d'interazione presuppongono una qualificazione dell'agente, una qualificazione dell'azione e un contesto d'azione in cui gli altri intervengono. Esse implicano dunque la possibilità di una identificazione e di una valutazione differenziate dei *partner* d'interazione (si pensi, per esempio, alla relazione docente-allievo-lezione nelle istituzioni scolastiche e universitarie).²³ Il tipo di negazione di riconoscimento legato a questo primo tipo di effetto istituzionale può essere chiamato "riconoscimento spregiativo" (*reconnaissance dépréciative*). Questo disprezzo può assumere tre forme. 1) In primo luogo, può assumere la forma del "riconoscimento svalorizzante" (*reconnaissance dévalorisante*) (il riconoscimento di un individuo come *partner* subordinato in un contesto di azione gerarchizzato; di ciò si potrebbe fornire degli esempi in tutte le relazioni di lavoro segnate dalla differenza di classe, di genere e di razza; tipo di disprezzo che, più generalmente, corrisponde al tipo

²² Riprendo qui un'analisi sviluppata in E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., cap. 3.

²³ Si veda a questo proposito V. Descombes, *Les institutions du sens*, Minuit, Paris 1998, pp. 297-98 (trad. it. di M. G. Botti, *Le istituzioni del senso*, Marietti, Milano, in corso di stampa) da cui riprendo questa tesi e l'esempio che la illustra.

di razzismo colonialista e paternalista al quale Fanon riconduceva il «complesso di inferiorità del Nero»²⁴); 2) in secondo luogo, può assumere la forma del “discredito” (*disqualification*) (il riconoscimento di un individuo che non soddisfa i criteri per essere un *partner* di azione, quale che sia il contesto di azione; per esempio, un “giovane” immigrato all’entrata di un *night club*); 3) infine, esso può assumere la forma della “stigmatizzazione” (*stigmatization*) (il riconoscimento di un individuo come agente di azioni nocive o condannabili; giudizio di cui sono per eccellenza vittime i gitani, un po’ ovunque in Europa, ancora oggi).

Le norme sociali, in quanto solidali con un certo tipo di mobilitazione delle soggettività, definiscono anch’esse delle specifiche forme di riconoscimento. Infatti, le istituzioni non richiedono agli individui soltanto di conformarsi a delle regole di interazione, ma presuppongono anche dei modi determinati di presentazione di sé e di investimento soggettivo attraverso cui gli individui sono identificati come autentici *partner* d’interazione. Gli effetti di soggettivazione che ne risultano sono collegati a un nuovo tipo di negazione del riconoscimento, in cui è decisiva la questione dell’identificazione più che quella della valutazione. Si potrebbe chiamare questo tipo di negazione del riconoscimento, “riconoscimento sfasato” (*reconnaissance décalée*). Anche questa negazione di riconoscimento assume due forme: il misconoscimento (*méconnaissance*) e l’invisibilità. 1) Nelle istituzioni che riconoscono solo gli individui che si sforzano di aderire il più possibile a un ruolo sociale determinato, la negazione del riconoscimento assume la forma del misconoscimento (nel caso in cui gli individui sono costretti a interpretare dei ruoli in cui non possono identificarsi, o quando si domanda loro di sacrificare la propria identità, come accade a dei salariati di origine magrebina cui si chiede, nei *call center*, di usare un nome «francese» durante le conversazioni telefoniche); 2) l’invisibilità per coloro che non corrispondono al modo socialmente valorizzato di presentazione di sé (è esattamente il caso del tipo di razzismo tematizzato da Ralph Ellison nel romanzo *Unvisible Man*)²⁵. Dire che l’invisibilità può essere vissuta come una negazione di riconoscimento non significa che ogni invisibilità rappresenta un’ingiustizia; l’invisibilità può infatti costituire una proiezione rivendicata e la condizione di uno spazio di libertà. Peraltro,

²⁴ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea Editore, Milano 1996.

²⁵ Sul concetto di invisibilità, si veda A. Honneth, *Unsichtbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

se è vero che la visibilità è sempre richiesta per il riconoscimento, alcune forme specifiche di visibilità equivalgono a una negazione di riconoscimento. È il caso di ciò che si può chiamare ipervisibilità o eccesso di visibilità, essendo questo una delle conseguenze possibili di una inadeguatezza alle forme istituzionali di identificazione: è il caso ben descritto in *Cercando rispetto*, di Philippe Bourgois, nel capitolo che tratta della sfasatura di abitudini dei giovani portoricani di Harlem East nelle società di servizi del centro di New-York.²⁶ Ma l'eccesso di visibilità può anche essere una conseguenza di un disprezzo stigmatizzante: è il caso che corrisponde al tipo di razzismo descritto da Fanon nel capitolo di *Pelle nera, maschere bianche* intitolato «L'esperienza vissuta del nero», razzismo destinato a oscillare tra invisibilità e ipervisibilità.

Un terzo tipo di effetto istituzionale riguarda la costituzione dell'identità. Le diverse fasi della socializzazione possono così essere interpretate come lo svolgimento di un processo nel corso del quale l'individuo si appropria di nuove identità. La funzione specifica del riconoscimento all'interno di tale processo, consente di identificare un nuovo tipo di negazione di riconoscimento che noi chiameremo: "riconoscimento insoddisfacente" (*reconnaissance insatisfaisante*). Infatti, in una società determinata, le diverse istituzioni possono produrre degli effetti di soggettivazione che impediscono agli individui di identificarsi completamente nei differenti ruoli, e alle diverse valutazioni associate, con cui tentano nondimeno di farsi riconoscere dalla società. In tal caso, non si tratta più soltanto del fatto che l'individuo non perviene a far riconoscere il modo in cui interpreta i ruoli che assume (misconoscimento). I diversi ruoli si sovrappongono in lui senza costituire l'oggetto di una sufficiente appropriazione soggettiva; ne va dello stesso riconoscimento che si esprime in essi: gli effetti sociali di riconoscimento non incontrano più le aspettative di riconoscimento individuale richieste perché questo sia vissuto come positivo.

Una tale negazione di riconoscimento può assumere due forme. La prima è il "riconoscimento instabile" (*reconnaissance instable*), che corrisponde a una situazione in cui l'individuo oscilla tra diversi ruoli sociali senza pervenire a unificarli in una narrazione (*récit*) coerente: egli non perviene a dare un senso soddisfacente alla sua esistenza. È la situazione che Richard Sennett ha tentato di mostrare come

²⁶ Ph. Bourgois, *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, ed. it. a cura di A. De Giorgi, DeriveApprodi, Roma 2005.

corrispondente a quella dei nuovi salariati del capitalismo flessibile: «Le condizioni della nuova economia si alimentano di esperienze che vanno alla deriva nel tempo, da un posto all'altro, da un lavoro all'altro. [...] il capitalismo a breve termine minaccia [...] quei tratti del carattere che legano gli esseri umani tra di loro e li dotano di una personalità sostenibile»²⁷. Il riconoscimento insoddisfacente può anche assumere la forma di un "riconoscimento lacerante" (*reconnaissance déchirante*), nel caso in cui un contesto istituzionale rende possibile delle identificazioni forti, ma incompatibili. Il riconoscimento è lacerante quando, sin dalla socializzazione primaria, gli individui sono presi in dispositivi istituzionali poco compatibili (si cerca talvolta l'illustrazione di una tale problematica nella situazione dei giovani immigrati di seconda o terza generazione che difficilmente giungono a unificare i codici culturali familiari e quelli della scuola, un modello che riscopre le analisi che Fanon consacrava alla sovrapposizione contraddittoria delle identità bianca e nera nel Nero).

La tipologia degli effetti di riconoscimento fornisce un quadro analitico che consente di render conto della diversità delle rivendicazioni di riconoscimento. Permette anche di dar conto della loro complessità. Ma occorre far intervenire altri fattori per spiegare il modo in cui gli individui possono reagire alla negazione del riconoscimento.

4. Negazione del riconoscimento e rivendicazioni di riconoscimento

Se si accetta di porre i problemi a partire dal concetto di riconoscimento sopra esposto, sarà possibile parlare di negazione del riconoscimento solo nel caso di un effetto di riconoscimento che non corrisponde a una aspettativa di riconoscimento individuale. Costituirà un problema, dunque, determinare come valutare il significato delle sfasature tra le aspettative individuali e gli effetti sociali e come formulare delle diagnosi sociali su questa base. Il problema deriva da una parte dal fatto che le aspettative di riconoscimento individuali sono condizionate da tre tipi di fattori difficilmente decifrabili: *a*) le aspettative di riconoscimento fondamentali (se si ammette la loro esistenza), *b*) i fattori psicologici che possono condurre, per esempio, a una iperdipendenza dal riconoscimento, *c*) le regole, le norme e le identità sociali interiorizzate. D'altra parte, dal fatto che gli effetti di riconoscimento istituzionalizzati passano il più delle volte attraverso comportamenti individuali. Si pone dunque la questione di sapere se

²⁷ R. Sennett, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. it. di M. Tavano, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 24-25.

tali comportamenti esprimono il funzionamento normale dell'istituzione o le sue disfunzioni, o perfino la sua crisi.

Ma il problema riguarda anche il fatto che le aspettative di riconoscimento esplicite non corrispondono necessariamente alle logiche di riconoscimento che si esprimono nei comportamenti pratici. Le aspettative di riconoscimento che attraversano le interazioni restano generalmente non tematizzate e, il più delle volte, l'individuo le tematizza in seguito a una esperienza negativa. Una delle caratteristiche dell'esperienza negativa della negazione di riconoscimento è proprio di promuovere simili dinamiche di esplicitazione, nelle quali gli schemi normativi contenuti nei comportamenti possono giungere espressamente alla coscienza ed essere integrati con rivendicazioni di riconoscimento. Ma è anche possibile che la domanda di riconoscimento espressa, anche in seguito all'esperienza di negazione di riconoscimento, non corrisponda esattamente alla logica dei comportamenti, che rimangono governati da modelli normativi inconsci o non ancora espliciti. Una ricerca in corso di sociologia del lavoro consente di mostrare questo punto. Questa ricerca verte su lotte di riconoscimento dei salariati delle imprese bancarie. Essa mostra come talvolta accade che i salariati dichiarino che l'unico riconoscimento che interessa loro è quello dei loro pari, quando un'analisi approfondita dei loro discorsi (così come emergono da interviste specifiche) mostra che il riconoscimento dei loro superiori importa loro altrettanto, se non di più.²⁸

La complessità della negazione del riconoscimento pone anche il problema della diversità delle rivendicazioni di riconoscimento. Spesso accade che è contro un insieme di diverse negazioni di riconoscimento che alcuni gruppi sociali si ribellano e lottano; è il caso per esempio di tutte le situazioni in cui l'ineguaglianza sociale (identificazione come inferiore nell'interazione, o riconoscimento svalorizzante) si sovrappone a forme di dominio culturale (operanti attraverso stigmatizzazione, misconoscimento o invisibilità)²⁹: situazioni note a tutti i popoli indigeni costretti a subire il «colonialismo interno»³⁰ e alla maggior parte delle popolazioni emerse da un'immigrazione economica. In tali situazioni, non è sempre agevole determinare il rispettivo peso delle diverse motivazioni e rivendicazioni,

²⁸ H. Kocyba, *Ricerca in corso*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.

²⁹ Situazioni a cui si applica per eccellenza il dualismo prospettivista di N. Fraser, *op. cit.*

³⁰ Sulla problematica del colonialismo interno, si veda per esempio D. Invision, P. Patton, W. Sanders, *Political Theory and the Rights of Indigenous People*, CUP, Cambridge 2000.

d'altronde è possibile che, per delle ragioni strategiche, la rivendicazione di alcune forme di riconoscimento ne maschera altre.

Peraltro, le rivendicazioni di riconoscimento possono assumere forme diverse. Le lotte dirette contro la negazione del riconoscimento possono mirare al riconoscimento da parte di un gruppo economicamente o culturalmente opposto, secondo una logica che è dunque consensuale, ma possono anche svilupparsi in un orizzonte puramente agonistico. Per distinguere queste due forme di lotta, propongo di parlare di lotta "per" il riconoscimento e di lotta "di" riconoscimento. Le lotte degli infermieri nel corso degli anni Novanta in Francia, miravano a far sì che il valore sociale del loro lavoro fosse riconosciuto, contemporaneamente, dai medici, gruppo sociale dominante all'interno dell'istituzione ospedaliera, e più in generale, dall'insieme della società. Esse esemplificano il caso di una lotta per il riconoscimento. Ma la lotta contro la negazione del riconoscimento non assume necessariamente la forma di una lotta per il riconoscimento da parte di altri individui o di altri gruppi sociali, può ugualmente assumere la forma di una lotta contro i fattori che provocano la negazione del riconoscimento, sia che si tratti di fattori istituzionali o di individui attraverso cui passano insopportabili effetti di riconoscimento. Si noterà d'altronde che Hegel preferisce parlare di «lotta di riconoscimento» (*Kampf des Anerkennens*) piuttosto che di «lotta per il riconoscimento» (*Kampf um Anerkennung*).³¹ È infatti una caratteristica della negazione del riconoscimento che possa condurre a tentare di distruggere i fattori della negazione di riconoscimento con differenti mezzi, tra cui è compresa la lotta per la morte, come Hegel sottolineava nella *Fenomenologia dello spirito*.³²

³¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1975, §§ 430-435. I termini di lotta per il riconoscimento e di lotta di riconoscimento sono assenti nella *Fenomenologia dello spirito*.

³² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1933, cap. IV-A. Le lotte di riconoscimento possono essere segnate dalla distinzione tra «loro» e «noi» tanto nella loro logica (esse si concepiscono come la costruzione nella lotta di un «noi» opposto a «loro»), quanto dai loro destinatari (esse mirano al conflitto per produrre degli effetti di riconoscimento nel gruppo del «noi» e non il riconoscimento da «loro») e dai loro obiettivi (una trasformazione sociale che permette di modificare i rapporti di riconoscimento tra i gruppi, più che il riconoscimento del gruppo come tale). Nel contesto francese, si potrebbe senza dubbio collegare questa logica rivendicativa a una delle forme di organizzazione politica tra le più originali, e anche tra le più radicali, delle popolazioni emerse dall'immigrazione. Il *MIB, Mouvement pour l'immigration et la banlieue* (Movimento per l'immigrazione e la periferia), si definisce per esempio come un movimento di resistenza alle forme di riproduzione del colonialismo all'interno del territorio francese, e si ispira al modello delle *Black Panthers*. Questo movimento ha la funzione di intervenire nei quartieri, in seguito alle violenze poliziesche, al fine di sostituire alla sommossa, che sembra spontaneamente la soluzione più logica, una contestazione politica organizzata, sotto forma di associazioni locali (a tal proposito, si veda la rubrica *Chantiers* coordinata da F. Jobard,

Infine, le rivendicazioni di riconoscimento possono avere degli statuti differenti. Il riconoscimento può costituire il cuore di una rivendicazione, ma può anche avere una funzione soltanto strategica. Infatti, dei gruppi sociali possono cercare di essere riconosciuti attraverso principi normativi che per loro non costituiscono altro che un'arma da combattimento per migliorare la propria posizione nella società. Uno studio sociologico in corso analizza l'offerta di donazione di sangue³³ da parte di una associazione di immigrati tedeschi, originari della Turchia e principalmente mussulmani, destinata alla Croce Rossa. La Croce Rossa è il destinatario di questa richiesta sia in ragione del suo peso simbolico (cristiana, essa è il simbolo di un riconoscimento tedesco), sia in ragione dell'universalità proclamata nei suoi statuti (tutti devono essere curati quali che siano le loro origini e le loro religioni). L'analisi della situazione mostra che l'associazione di immigrati è perfettamente cosciente delle reticenze della Croce Rossa nei confronti del «sangue turco», ed è anche questa coscienza che la porta a condurre la lotta simbolica su questo fronte. Qui abbiamo l'esempio di una percezione chiara della parzialità della rivendicazione universale; l'obiettivo politico non è di dare un nuovo significato alle dichiarazioni universali adeguandole alla loro autoproclamata altezza. Si tratta soltanto di utilizzare l'universalismo di facciata della Croce Rossa per obbligarla a riconoscere il «sangue turco» come valido, e così beneficiare del prestigio simbolico della Croce Rossa per migliorarne l'importanza nella società.

Se adottassimo esclusivamente la teoria di Bourdieu, la questione del riconoscimento si ridurrebbe al conflitto che oppone i gruppi per imporre la propria visione del mondo e le lotte di riconoscimento avrebbero, in definitiva, solo una funzione strategica; ma ci sono molte ragioni per pensare che l'identità degli individui comporta anche un

«Vacarme», n. 21, Automne 2002, disponibile su <http://www.vacarme.eu.org/article60.html#21>). A prima vista, la logica di questo movimento sembra semplicemente quella di una doppia inversione dello stigma: affermare l'origine immigrata come un valore, affermare l'appartenenza alla periferia come un valore; quando l'una e l'altra simbolizzano l'esclusione sociale. Ma l'inversione dello stigma è costitutiva di una politica dell'identità che si colloca in un progetto più vasto. L'inversione dello stigma fa parte di un progetto di riappropriazione spaziale (tramite le associazioni di quartiere) e storico (mediante l'iscrizione nella storia del colonialismo francese) nel quadro di un lavoro politico di costruzione di una identità collettiva. Qui, ancora, la lotta per l'autodefinizione è parte integrante di un progetto politico. Contrariamente alla rivendicazione dei *sans-papier*, per esempio, la rivendicazione non mira qui a un obiettivo consensuale del tipo: essere riconosciuti come dotati di una eguale umanità, quand'anche immigrati. La politica del riconoscimento resta qui agonistica: si tratta di riconoscersi come vittime di un dominio strutturale (post-colonialismo) e come avversari dell'ordine sociale che riproduce la negazione del riconoscimento di generazione in generazione, in seno a una stessa lotta collettiva.

³³ F. Sutterlüty, *Ricerca in corso*, Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M.

contenuto normativo che non può essere interpretato in un senso puramente strategico.³⁴ Se adottassimo esclusivamente il modello elaborato da Nancy Fraser, bisognerebbe riservare i riferimenti al riconoscimento per le rivendicazioni relative allo statuto dei gruppi sociali e limitarsi a una stretta opposizione tra riconoscimento e distribuzione; ma ci sono molte ragioni per pensare che i problemi di distribuzione sono anche vissuti come dei problemi di riconoscimento dagli individui e che l'esperienza dell'ingiustizia è in generale un'esperienza della negazione del riconoscimento. Se adottassimo esclusivamente la versione classica della teoria di Honneth, bisognerebbe identificare tutte le lotte contro la negazione del riconoscimento con delle lotte per il riconoscimento; ma, come abbiamo visto, occorre distinguere lotte di riconoscimento e lotte per il riconoscimento. In definitiva, l'analisi delle rivendicazioni di riconoscimento deve far intervenire l'insieme delle distinzioni che sono state presentate per evitare le analisi unilaterali il cui prezzo sarebbe tanto la semplificazione teorica quanto l'ignoranza del loro contenuto politico specifico.

5. *Negazione del riconoscimento e sentimento dell'ingiustizia*

Senza le distinzioni relative ai diversi effetti istituzionali del riconoscimento, la teoria del riconoscimento è costretta a chiudersi in una posizione classicamente filosofica; in tal modo può difficilmente pretendere di prolungare il programma iniziale della Teoria critica. Questo infatti poggiava su una definizione della filosofia sociale intesa come programma teorico-politico, il che comportava una forte dimensione interdisciplinare e una stretta connessione con dinamiche di trasformazione sociale emancipatrici. Sembra chiaro che una teoria del riconoscimento interpretata come filosofia sociale può costituire l'oggetto di diversi usi teorici e politici, ma sembra altrettanto chiaro che essa non può essere considerata come una teoria globale della società (non può produrre, con i propri mezzi concettuali, né una teoria del potere né una teoria delle strutture sociali).³⁵ Interpretandola come teoria locale, si pone la questione del suo ambito d'applicazione pertinente. Ho sostenuto che essa non doveva essere compresa né

³⁴ A. Honneth, "Die zerissene Welt der symbolischen Formen. Zur kultursoziologischen Werke Pierre Bourdieus", in *Die zerissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

³⁵ Su questo punto, e sulla critica interna di Honneth che ne deriva, si veda J.-P. Deranty, *Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance*, in «Actuel Marx», n. 38, 2005; E. Renault, "Dans quelle mesure la théorie de la reconnaissance peut-elle prétendre poursuivre le programme initial de la théorie critique?", in A. Caillé-Ch. Lazzeri, *Actes du colloque: La reconnaissance aujourd'hui*, di prossima pubblicazione.

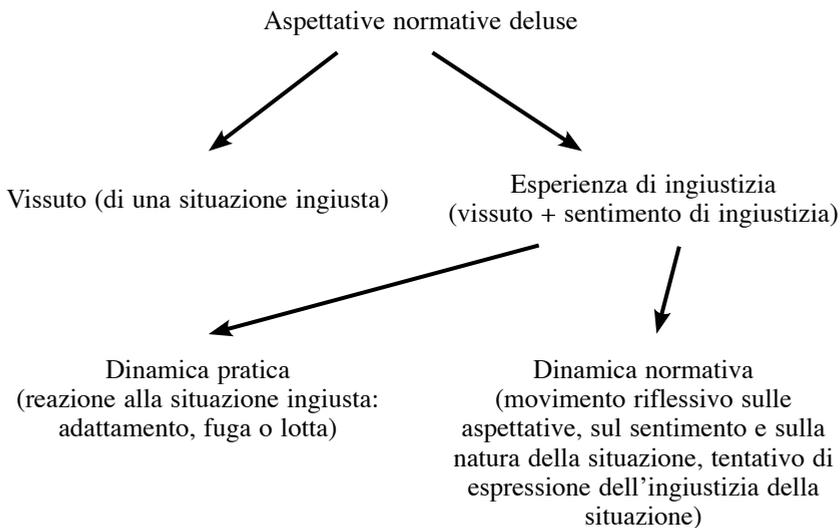
come un'ontologia sociale né come una teoria dell'evoluzione sociale. Mi sembra invece che possa essere interpretata come una teoria dell'esperienza dell'ingiustizia (esperienza dell'ingiustizia e non le cause dell'ingiustizia che presuppongono una teoria del potere e delle strutture sociali). La teoria del riconoscimento può dunque trarre profitto dalla sua collocazione interdisciplinare per produrre degli effetti di spostamento teorico tanto in relazione al discorso filosofico quanto in relazione al discorso sociologico.

Le teorie (filosofiche) della giustizia tendono a ridurre il sentimento di ingiustizia: *a*) a un dato affettivo incoativo che spetta poi alla riflessione individuale o collettiva "informare" razionalmente; *b*) alla sensibilizzazione di principi formulati dalla riflessione razionale indipendentemente dal sentimento. I sociologi dell'ingiustizia tentano di sottolineare che *c*) il sentimento di ingiustizia dipende sempre da principi di giustizia determinati e da procedure di riconoscimento dell'ingiustizia che hanno validità in particolari contesti sociali; *d*) così come le emozioni non sono dissociabili dalle credenze, il sentimento dell'ingiustizia esprime dei giudizi di valore socialmente costituiti (non soltanto relativi alla giustizia) e ha valore, come questi giudizi, non appena viene espresso; *e*) il sentimento di ingiustizia rimanda anche alla questione delle emozioni, che gli attori sociali devono imparare a produrre e a esprimere, adeguate al contesto. In tutti i casi, il sentimento di ingiustizia è fondamentalmente improduttivo nella misura in cui appare o come un dato informe o come un dato strutturato da credenze, da procedure e da competenze su cui non ha alcun effetto. La teoria del riconoscimento consente, al contrario, di avvanzar l'ipotesi di una produttività del sentimento d'ingiustizia. Come ha spiegato Dewey, le emozioni possono essere interpretate come il risultato di aspettative deluse³⁶ e la teoria del riconoscimento consente di esplicitare le aspettative la cui insoddisfazione può, in determinate circostanze, dar luogo al sentimento di ingiustizia. Un tale approccio è interessante perché mostra come queste aspettative coinvolgono il sentimento di ingiustizia in due tipi di dinamiche: la dinamica pratica di adattamento, di fuga o di lotta contro l'ingiustizia (al fine di soddisfare le aspettative deluse) e quella che chiamo una dinamica normativa di esplicitazione dell'ingiustizia della situazione e di formulazione delle rivendicazioni che accompagna la lotta pratica contro l'ingiustizia.

Proponendo un approccio dinamico del sentimento di ingiustizia, cerco di sottolineare contemporaneamente che esso è intrinsecamente

³⁶ J. Dewey, *The theory of emotions*, in *The Early Works 1882-1898*, vol. 4 1893-1894, Southern Illinois University Press, London-Amsterdam 1971, pp. 152-88.

plasmato da alcune esigenze e che il peso di queste esigenze incide sul destino di questo sentimento, quale che sia, peraltro, la sua evoluzione (adattamento autodistruttivo dell'individuo alle situazioni vissute come ingiuste, cessazione del sentimento di ingiustizia relativo alla particolare situazione, fuga o lotta contro la situazione). È certo che tali esigenze sono presenti in modo assai indeterminato, ma nondimeno hanno un'efficacia pratica (perché conducono a processi di adattamento, di fuga o di lotta) e uno specifico potenziale cognitivo (perché pongono il problema della valutazione dei propri sentimenti di ingiustizia, della situazione e dei principi che la giustificano). È chiaro, peraltro, che la dinamica pratica e la dinamica normativa sono strettamente interdipendenti: da una parte, la scelta dell'adattamento, della fuga o della lotta dipende da interpretazioni differenziate del valore del sentimento e della natura della situazione, dall'altra la dinamica di lotta promuove essa stessa dei particolari processi cognitivi.



I particolari effetti cognitivi associati a una dinamica pratica di lotta discendono dallo sviluppo di ciò che si può chiamare una "dinamica rivendicativa". Che sia possibile attribuire alle rivendicazioni una certa produttività, anch'essa destinata a svilupparsi in diverse forme, è ciò che una tipologia delle forme di ingiustizia consente di illustrare. Parlare di rivendicazione equivale a parlare di un certo modo di esprimere l'ingiustizia della situazione. Un tipo di espressione può manifestamente assumere tre forme diverse: a) in un primo caso,

l'insoddisfazione delle aspettative può esprimersi in termini di violazione di un principio istituito di giustizia (modello della giustificazione); *b*) in un secondo caso, può esprimersi come rifiuto di una interpretazione restrittiva di un principio istituito di giustizia (modello della «discordia»³⁷); *c*) in un terzo caso, deve esigere la trasformazione dei principi istituiti di giustizia (modello del «torto»³⁸). Nel primo caso, l'esperienza dell'ingiustizia mette in moto una dinamica normativa che conduce a utilizzare i principi della giustizia socialmente istituiti per esprimere l'ingiustizia della situazione (si ha questo caso quando l'ingiustizia deriva dalla violazione di un principio morale o giuridico, anzi, di un principio di giustificazione tacitamente ammesso dai *partner* di interazione). In questo caso si dà una rivendicazione senza che si possa considerare la rivendicazione come il risultato di una dinamica normativa; infatti, l'espressione della rivendicazione è immediatamente adeguata. Ciò non è più vero nel secondo caso, in cui l'espressione dell'ingiustizia della situazione presuppone la modifica del senso comunemente associato a un principio di giustizia socialmente istituito (come per esempio quando l'ingiustizia della situazione riguarda l'interpretazione di un principio ritenuta restrittiva, come il diritto di voto, il diritto al lavoro, il diritto all'alloggio). Lo è ancora meno nel terzo caso, dove i principi di giustizia vengono meno, sicché l'espressione rivendicativa passa attraverso l'elaborazione di nuove concezioni della giustizia.

È noto il significato che Lyotard dava ai concetti di «dissidio» (*dif-férend*) e di «torto». A differenza del litigio, il dissidio designa per lui il conflitto che non può essere risolto tramite una regola disponibile, e il torto risulta dall'ingiustizia subita da una parte in conseguenza dell'applicazione di una regola che non dà conto della sua rivendicazione.³⁹ Il litigio definisce dunque i querelanti che hanno il relativo privilegio di poter esigere la riparazione dell'ingiustizia da loro subita enunciando la regola che è stata violata. Le infrazioni al diritto del lavoro ne forniscono una esemplificazione. Il torto, al contrario, definisce le vittime che sono prive dei mezzi per testimoniare l'ingi-

³⁷ J. Rancière, *La méésentente*, Galilée, Paris 1995. [Traduciamo *mésentente* con il termine «discordia», N.d.T.]

³⁸ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

³⁹ Ivi, p. 11.

stizia subita.⁴⁰ La situazione di lavoro fornisce ugualmente l'esemplificazione, ma questa volta nel caso in cui l'esperienza dell'ingiustizia deriva dall'esecuzione del contratto di lavoro in conformità al diritto del lavoro. Riferendosi alla concezione marxiana dello sfruttamento come estorsione di plusvalore, Lyotard fa l'esempio del lavoro salariato in cui la simmetria del contratto di lavoro (contratto tra due persone giuridiche dotate di uguali diritti) impedisce al salariato di far valere ciò che egli vive come una ingiustizia (il pluslavoro imposto dal datore di lavoro e il suo seguito di soprusi), pena il suo annullarsi come soggetto di diritto che ha liberamente stipulato un contratto con il suo datore di lavoro.⁴¹ In una tale situazione, il salariato che vive lo sfruttamento come un'ingiustizia è sprovvisto del linguaggio normativo che gli consente di descrivere lo sfruttamento come un'ingiustizia, egli prova ciò che Lyotard definisce come la condizione di «vittima» e che Spivak preferirà designare attraverso la nozione di «subalterno»⁴². Per Lyotard, che pensa il concetto di torto soprattutto in riferimento ai campi di concentrazione, l'esperienza del torto è in sé improduttiva, ed è compito del filosofo, del poeta o del teorico della politica, di produrre il linguaggio che possa consentire a coloro che subiscono il torto di uscire dal silenzio: «Il gioco di una letteratura, di una filosofia e forse di una politica consiste appunto nel testimoniare dei dissidi trovando loro degli idiomi»⁴³. Mi sembra, al contrario, che l'esperienza vissuta del torto può essere produttiva in un doppio senso. Essa possiede uno specifico contenuto cognitivo nella misura in cui fa vedere i principi in un altro modo. In questo tipo di esperienza negativa, è proprio la coscienza della giustizia stessa che viene modificata, perché i principi in precedenza giudicati legittimi (per esempio i principi del diritto salariale) non possono più pretendere una perfetta legittimità. D'altra parte, l'esperienza del torto può essere produttiva nel senso in cui può esigere nuove definizioni, o trasformazioni, dei principi di giustizia socialmente validi che perdono, in questa esperienza, la propria legittimità. L'esempio del lavoro espropriato va, del resto, in questo senso: il salariato che

⁴⁰ Ivi, p. 21: «Un torto sarebbe questo: un danno accompagnato dalla perdita di mezzi di provare il danno. È il caso della vittima privata della vita, o di tutte le libertà, o di quella di professare pubblicamente le proprie idee e opinioni, o semplicemente del diritto di testimoniare del danno subito, o, più semplicemente ancora, è il caso in cui la frase della testimonianza viene privata di ogni autorità».

⁴¹ Ivi, p. 26.

⁴² G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson-L. Grossberg (eds.), *Marxism and The Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, pp. 271-313.

⁴³ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 30.

avverte l'ingiustizia della situazione cerca talvolta di esprimerla e di elaborare una concezione alternativa della giustizia; l'idea di socialismo ha designato, nel XIX secolo, la sintesi di questi sforzi. Le situazioni in cui il dominio di classe è rafforzato da quello di genere e di razza (o di casta), forniscono ugualmente l'esempio di un'esperienza del torto sempre in procinto di innescare tali dinamiche critiche.⁴⁴

Questi rilievi incidono anche sulla questione sociologica della costruzione sociale del sentimento dell'ingiustizia e sulla sua costituzione come modo di espressione legittima. Mi sembra che un approccio centrato sulla relatività contestuale dei principi e delle procedure costitutive del sentimento dell'ingiustizia e dei suoi modi di espressione, consente soprattutto di dar conto delle prime due forme dell'esperienza dell'ingiustizia, ma rischia di mancare un aspetto fondamentale della terza forma dell'esperienza dell'ingiustizia. In un certo modo, l'esperienza del torto è quella dello scacco del sapere normativo istituzionalizzato e dei modi legittimi di espressione delle tensioni dell'azione e delle esperienze; è quella della difficoltà provata dai subalterni nell'esprimere le poste in gioco di un'esperienza nel vocabolario normativo istituzionalizzato. Se delle esperienze di questo tipo sono possibili, è perché avviene qualcosa nell'esperienza dell'ingiustizia che non dipende esclusivamente dal sapere normativo istituzionalizzato e dalle competenze sociali a esso associate; è perché ciò che è in gioco nell'esperienza eccede ciò la società dice di essa costituendola come oggetto legittimo. La specificità dell'esperienza del torto ci riporta in definitiva a una delle questioni più generali di una teoria critica della società: la critica deve cercare i suoi criteri nel linguaggio normativo di una società (concezione internalista della critica e della giustificazione), o deve riferirsi a dei criteri esterni (concezione externalista)? Senza dubbio occorre ammettere in generale, seguendo Wittgenstein, che ogni linguaggio fa parte di una forma di vita e che ogni forma di vita è strettamente legata a giochi linguistici determinati. I giochi linguistici relativi alla giustizia e alla giustificazione sono un mezzo privilegiato per esprimere le tensioni che sorgono dalle nostre interazioni con gli altri e con le istituzioni. Ma senza dubbio occorre anche riconoscere, con Hegel, che le forme di vita non contengono sempre il linguaggio normativo suscettibile di consentire agli individui di trovare delle soluzioni alle tensioni che attraversano la loro esperienza sociale, e che il linguaggio che consente di esprimerle in modo soddisfacente ai loro occhi, è anch'esso

⁴⁴ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di P. Calefato, Melteni, Roma 2004.

talvolta manchevole.⁴⁵ Cercando di elaborare il punto di vista della critica sociale a partire dalle aspettative normative che attraversano le nostre esperienze dell'ingiustizia, e concependosi come il prolungamento delle dinamiche pratiche e normative che ne emergono, la teoria del riconoscimento assume una tale posizione (neo-hegeliana) externalista senza peraltro abbandonare il modello (hegelo-marxiano) di una critica sociale immanente.

⁴⁵ T. Pinkard, "Agency, Finitude and Idealism: What does it mean to be a Hegelian Today?", in W. Welsch-K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink, München 2003.