

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero  
2008



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 8 | 2008

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Vicedirettore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Franco CRESPI

Franco CASSANO

Luigi CIMMINO

Cecilia CRISTOFORI

Alessandro FERRARA

Paolo JEDLOWSKI

Carmen LECCARDI

Walter PRIVITERA

Loredana SCIOLLA

Roberto SEGATORI

Gabriella TURNATURI

*Redazione*

Matteo BORTOLINI

Enrico CANIGLIA

Riccardo CRUZZOLIN

Francesca GALMACCI

Chiara MORONI

Massimo ROSATI

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Nota per i collaboratori*

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: [ambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio@unipg.it).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 8, 2008. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) .....-.....

Copyright © 2008 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 8 | 2008

*[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it)*

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA LA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO

Franco CRESPI, Massimo ROSATI, Ambrogio SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	11
Lucio CORTELLA <i>Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre</i>	15
Franco CRESPI <i>Riconoscimento e relativizzazione delle identità</i>	33
Alessandro FERRARA <i>La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento</i>	45
Davide SPARTI <i>L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto</i>	69
Nancy FRASER <i>Riconoscimento e distribuzione delle risorse</i>	97
Patrick PHARO <i>Etica dell'uomo sensibile</i>	113
Elena PULCINI <i>Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?</i>	137
Davide LA VALLE <i>Perché stimiamo gli altri</i>	159

Barbara CARNEVALI	
<i>Il riconoscimento e i suoi modi. Idee per un trattato di filosofia morale</i>	175
Italo TESTA	
<i>Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento</i>	197

#### FOCUS

#### LO SPAZIO PUBBLICO IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE

Vittorio COTESTA	
<i>Religione, diritti umani e conflitti politici. Il significato dell'11.09.2001</i>	219
Virginio MARZOCCHI	
<i>Quale laicità per quale democrazia? Stato, diritto e Chiese</i>	249
Massimo ROSATI	
<i>Sacro e spazio pubblico</i>	273
Vincenzo ROSITO	
<i>Spazi della complessità. L'identità religiosa tra soggettività e pluralità</i>	295

#### SAGGI

Gabriele DE ANGELIS	
<i>La "Grand Theory" di Luhmann: fondazione di una teoria della società</i>	321
Massimo DEL FORNO	
<i>Max Weber e lo sviluppo della musica in Occidente</i>	339
Daniela TRIGGIANO	
<i>Da Economia e Società a Sociologia delle religioni.</i>	
<i>La revisione del canone weberiano e le sue conseguenze teoriche</i>	373

## LIBRI IN DISCUSSIONE

- Francesca GALMACCI  
*Eclettismo e distinzione nella società dei consumi. B. Lahire, La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi* 395
- Francesco GIACOMANTONIO  
Karl Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso* 415
- Sergio ALLOGGIO  
*Diritto, giustizia e logiche del dominio* (a cura di A. De Simone) 419



PARTE MONOGRAFICA

## LA TEORIA DEL RICONOSCIMENTO



Stefano Bottini, «2007 Perugia», stampa su carta fotografica, cm 30 x 40.

## Presentazione

**S**ono ormai diversi anni che il tema del riconoscimento è venuto imponendosi anche nelle scienze sociali. Nella grande varietà di elementi che tale tema comporta, esso appare suscettibile di ulteriori e più articolati sviluppi teorici al fine di potersi costituire come un paradigma forte per l'analisi dell'agire sociale e per le sue applicazioni pratiche, nonché quale fondamento dell'attuale riflessione politica, in particolare per quanto si riferisce ai rapporti interculturali e alla solidarietà sociale.

Il discorso sul riconoscimento, che com'è noto è stato soprattutto portato avanti in questi anni da Charles Taylor e da Axel Honneth, ha ovviamente in Hegel il suo primo riferimento. Infatti è soprattutto a Hegel che va attribuito il merito di aver mostrato con grande chiarezza la funzione costitutiva della relazione di riconoscimento reciproco nella formazione dei soggetti. A partire da tale risultato, la richiesta di riconoscimento e il bisogno di consolidare la stima di sé possono essere considerati quali moventi fondamentali dell'agire umano e quindi quali categorie interpretative assai più ampie e significative che non quella di *interesse* che aveva dominato per molto tempo sia nelle teorie economiche sia in numerose teorie sociologiche.

Come ha osservato Aldo Masullo, assume in proposito particolare rilevanza l'analisi condotta nella *Fenomenologia dello spirito* circa la costituzione dell'oggettività come reciproco *inganno* che dissimula la funzione fondatrice dell'intersoggettività. In base a tale analisi, si pone infatti in evidenza che quando l'individuo, realizzandosi nella sua azione, attribuisce a qualcosa un valore oggettivo, egli è in realtà principalmente interessato a ciò che, tramite l'azione stessa, egli *diviene per gli altri*: "Ogni individuo nel suo agire appare interessato alla cosa, ma in fondo non vuole che realizzare sé *per* gli altri, i quali a loro volta, se sono ingannati dal suo apparente interesse per la cosa e s'impegnano perciò

a cooperare con lui, anch'essi non collaborano veramente in vista della cosa, ma 'per vedere e mostrare l'opera loro'" [Masullo 1996, 196]. Ci piace qui anche ricordare, tra gli altri, l'importante contributo che a questo proposito, già nel 1988, ha dato Alessandro Pizzorno il quale, nella sua critica delle teorie del *rational choice* e a partire dal problema del *free rider*, aveva mostrato che l'individuo trae dalla sua partecipazione all'azione collettiva non solo benefici tratti dal conseguimento del bene concreto cui l'azione è indirizzata, ma soprattutto la possibilità di ottenere riconoscimento e di consolidare la propria auto-stima, rafforzando così la propria identità [cfr. Pizzorno 1988; 2007].

I diversi saggi raccolti in questo numero testimoniano della ricchezza della attuale riflessione sul riconoscimento e delle sue diverse possibilità di sviluppo. Lucio Cortella reca un importante contributo che viene a integrare su di un punto essenziale il modello teorico proposto da Honneth, sottolineando che il riconoscimento non è una relazione che viene perseguita volontariamente dai soggetti, ma una logica relazionale oggettiva che si impone ad essi quale condizione per costituirsi in quanto soggetti autonomi.

Franco Crespi, condividendo il presupposto del carattere costitutivo della relazione di riconoscimento reciproco, sottolinea che il riconoscimento autentico dell'altro non è solamente rivolto alla sua identità personale e sociale, ma anche alla sua irriducibile inoggettivabilità, da cui l'esigenza di una relativizzazione delle identità individuali e collettive.

Alessandro Ferrara sviluppa una approfondita analisi critica dei risultati conseguiti dalla riflessione teorica di Honneth nel suo recente confronto con il concetto di reificazione. In tale analisi emerge con chiarezza la priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza e la rilevanza di tale posizione anche per la denuncia degli attuali processi sociali di reificazione. Ferrara, nel riferimento alla sua teoria dell'autenticità e del giudizio riflessivo, auspica inoltre l'incontro della teoria del riconoscimento con gli esiti della filosofia politica ispirata a Rawls.

Davide Sparti, problematizzando il concetto di riconoscimento, arriva, a partire da presupposti diversi, a una conclusione per certi aspetti analoga a quella di Cortella, mostrando la natura relazionale, lo statuto performativo e talvolta costrittivo del riconoscimento quale condizione dell'agire umano.

Nancy Fraser ribadisce nel suo saggio una posizione da lei sostenuta in più occasioni, affermando giustamente che, sul piano politico-sociale, il tema del

riconoscimento non deve mai andare disgiunto dalla considerazione delle condizioni materiali e strutturali in grado di assicurare un'equa distribuzione delle risorse.

Patrick Pharo collega la dimensione del riconoscimento a un'analisi critica dei danni prodotti dalle etiche legate a credenze religiose o laiche di tipo dogmatico, denunciando le deformazioni prodotte dall'estremismo morale. Su questa base, egli articola la sua proposta originale di un'etica dell'uomo sensibile attenta alle situazioni di umiliazione e di imposizione riguardanti in particolare le persone socialmente più vulnerabili.

Elena Pulcini, analizzando le diverse forme di patologia del riconoscimento, definite dal fatto che esse non favoriscono l'autorealizzazione delle persone, sviluppa una critica stimolante nel riferimento ad autori contemporanei (Honneth, Taylor, Caillé-Lazzeri, Ricoeur) e a diversi autori classici da Hobbes a Rousseau attraverso Pascal, La Rochefoucauld, Nicole, Mandeville, Adam Smith. Nelle sue conclusioni, Pulcini afferma che l'idea del riconoscimento morale deve prevedere la coesistenza sia dei processi di disidentificazione dall'esistente e dalle patologie della società, sia di quelli della disidentificazione da se stessi e dall'assolutizzazione della propria differenza per essere in grado di riconoscere la differenza dell'altro e rispettare la condizioni del necessario confronto e della negoziazione nei rapporti reciproci.

Anche Davide La Valle prende in considerazione numerosi autori classici (Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith), sottolineando l'ambivalenza dell'atteggiamento tra la stima di sé e quella riguardante gli altri e mostrando che un effettivo riconoscimento deve essere immune dal calcolo strumentale se vuole produrre per gli altri beni di identità e di stima.

Barbara Carnevali, prendendo le distanze dall'impostazione di tipo hegeliano data da Honneth riguardo al riconoscimento, si dichiara a favore di un'analisi empirica delle diverse forme di riconoscimento a seconda delle diverse società e delle diverse culture, nel riferimento in particolare ai moralisti francesi del XVII secolo.

Italo Testa, distinguendo tra tre dimensioni del riconoscere: reidentificazione, autoriconoscimento, riconoscimento reciproco, coglie diversi livelli e diversi tipi di approccio al fenomeno del riconoscimento. La sua puntuale e articolata analisi dei diversi aspetti problematici contenuti in tale prospettiva indica tra l'altro la possibilità di considerare il riconoscimento nei termini di un lavoro

espressivo di determinazione e di esplicitazione di un implicito che è dato in forma non determinata.

La ricchezza dei contributi qui presentati testimonia della vitalità della problematica aperta dal tema del riconoscimento e non pretende ovviamente di costituire un termine finale del dibattito in corso, ma, al contrario, di fornire alcuni tasselli per il suo proseguimento, promuovendo la ricerca teorica e pratica in un ambito che ha già mantenuto molte delle sue promesse.

I curatori desiderano ringraziare il prof. Christian Lazzeri, dell'Università di Parigi 10-Nanterre, per i suoi consigli nella fase di preparazione alla presente monografia. Un doveroso ringraziamento va anche a tutti gli autori dei saggi presentati, che hanno risposto con interesse e fattiva collaborazione al nostro invito.

### *Riferimenti bibliografici*

MASULLO, A.

1996 *Metafisica. Storia di un'idea*, Donzelli, Roma.

PIZZORNO, A.

1988 *Sulla teoria dei movimenti collettivi* in A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano.

2007 *Il velo della diversità – Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

## Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre

Axel Honneth ha riproposto con forza, a partire dagli anni Novanta, una teoria del riconoscimento che prendendo le mosse dalle opere jenesi di Hegel ne sottolinea soprattutto il carattere *normativo*. Nelle opere jenesi infatti [cfr. Hegel, 1975-76; 2001] viene proposta una teoria del riconoscimento che non presenta solo caratteri cognitivi ma svolge un ruolo centrale in tutte le relazioni pratiche, sia sul piano etico, sia su quello giuridico, sia su quello politico. A partire da questa complessa struttura elaborata dallo Hegel jenesi, Honneth ha avviato un proprio progetto teorico con l'intento di fondare una teoria sociale normativa a partire dalle strutture del riconoscimento<sup>1</sup>. Queste sono pertanto chiamate a svolgere il ruolo di fondamento pratico, si presentano cioè come una sorta di idea regolativa sulla cui base spiegare geneticamente, giustificare o criticare norme, pratiche e istituzioni. Per questo motivo, Honneth ritiene che la sua teoria sociale sia caratterizzata anch'essa in senso normativo, così da presentarla perciò non come una semplice diagnosi neutrale della modernità ma come un nuovo modello di teorica critica<sup>2</sup>. L'insistenza sul carattere normativo del riconoscimento caratterizza l'impostazione di Honneth rispetto ad altre proposte teoriche concorrenti che in questi ultimi anni hanno a loro volta presentato differenti concezioni del riconoscimento, anche a par-

---

<sup>1</sup> Il volume fondamentale di Honneth si apre con queste parole: “In questo libro, che riprende la mia tesi di abilitazione, intendo sviluppare i fondamenti di una teoria sociale normativa a partire dal modello hegeliano di una ‘lotta per il riconoscimento’” e continua ribadendo che “una concezione morale del conflitto (...) ancora oggi trova negli scritti jenesi di Hegel e nella loro idea di una generale lotta per il riconoscimento la più ricca fonte di ispirazione” [Honneth 1992, 9].

<sup>2</sup> Nel quadro di questa “teoria critica della società (...) i processi di trasformazione sociale devono essere spiegati in relazione alle pretese normative strutturalmente implicite nel rapporto di reciproco riconoscimento” [Ivi, 10].

tire da altre ispirazioni storico-filosofiche, e tuttavia la proposta honnethiana promette più di quanto non riesca a realizzare. Come cercherò di mostrare nel corso del saggio essa si configura infatti in un modo ancora insufficientemente normativo e il motivo di una tale insufficienza sta paradossalmente proprio nella incompleta assimilazione della lezione hegeliana. Benché sia necessario – in perfetta sintonia con quanto sostenuto da Honneth – abbandonare a un certo punto quell’ispirazione originaria a causa delle pesanti ipoteche idealistiche e metafisiche che la accompagnano, rimane tuttavia indispensabile svilupparne tutte le interne potenzialità. A tal fine, procederò pertanto in prima battuta a una sintetica esposizione dell’operazione di riabilitazione dello Hegel jenesi proposta da Honneth (1), ne mostrerò i limiti (2), che cercherò di colmare con un percorso all’indietro, recuperando l’idea hegeliana del riconoscimento così come si presenta all’interno della *Fenomenologia dello spirito* (3) e quindi, dopo aver delineato un abbozzo di critica al quadro idealistico hegeliano in cui viene collocata quell’idea fondamentale, cercherò di delineare alcuni tratti di quell’etica del riconoscimento (4), implicita in Hegel, ma nondimeno mai sviluppata nelle sue opere, e che risulta ugualmente assente anche nella proposta “normativa” di Honneth.

### 1. *Honneth e la riattualizzazione della teoria hegeliana del riconoscimento*

Il modello originario che ispira la teoria hegeliana del riconoscimento è quello della lotta tra gli uomini che caratterizza la proposta hobbesiana di fondazione della politica. E tuttavia nel riprendere quel modello conflittuale Hegel ne cambia radicalmente il senso. Due sono le operazioni di “riforma” di quel modello. In primo luogo, la lotta non viene più intesa come un conflitto utilitaristico di interessi contrapposti secondo un modello di agire strategico, ma come un’interazione più complessa che ha come fine ottenere il riconoscimento della propria dignità da parte dell’altro, dunque più un conflitto morale che un conflitto strategico. La seconda operazione consiste nel mostrare come al di sotto di quella lotta ci sia un implicito riconoscimento fra i contendenti, quasi una sorta di condizione affinché avvenga quel confronto, e che quindi prima della logica del conflitto debba darsi una logica della relazione. Honneth ricupera dalle opere jenesi di Hegel queste due fondamentali intuizioni e le sviluppa

per ottenere almeno *cinque risultati*, essenziali al fine di costruire quella teoria sociale normativa che è il suo vero obiettivo.

Il *primo* risultato consiste nel mettere in discussione quella concezione monologica della soggettività che ha a lungo caratterizzato il pensiero moderno. Il soggetto non può più essere pensato come autocostituito (secondo la nota formula fichtiana dell'Io che pone se stesso), né la sua identità può essere considerata come un prodotto della sua biologia. Al contrario, esso si forma all'interno di un processo sociale in cui raggiunge la propria consapevolezza di sé solo grazie al riconoscimento ottenuto da altri. Ne deriva l'idea di una *concezione intersoggettivistica dell'identità umana*, in cui accanto all'originaria ispirazione hegeliana gioca un ruolo decisivo il contributo della psicologia sociale di Mead<sup>3</sup>.

Il *secondo* risultato consiste nel riproporre, anche se in forma leggermente modificata, l'originaria articolazione in cui lo Hegel jenese aveva pensato i *differenti piani in cui avvengono le relazioni di riconoscimento*. Queste si manifestano in prima istanza all'interno delle relazioni primarie di cura e affetto che caratterizzano il rapporto madre-figlio e continuano a riproporsi in tutte le successive relazioni amicali, sentimentali e passionali. L'amore è il medium fondamentale in cui avvengono tali relazioni, grazie alle quali si forma negli individui il fondamentale sentimento della fiducia in se stessi. La seconda sfera è quella giuridica nella quale gli individui si rispettano l'un l'altro come "persone" proprio in quanto si sono reciprocamente riconosciuti come portatori di diritti. È in questa sfera che si forma il fondamentale sentimento del rispetto di sé ottenuto proprio grazie al rispetto che altri ci hanno riconosciuto. La terza sfera è quella sociale nella quale gli individui imparano ad apprezzarsi reciprocamente sulla base di valori condivisi. Qui non viene riconosciuta né la specificità corporea che caratterizza le relazioni amorose né la dignità universale che si riconosce a ogni soggetto giuridico ma la specificità delle qualità del singolo individuo, quella specificità che consente ad alcuni di stimarlo proprio per quello che lui vale. In questa sfera si forma dunque il fondamentale sentimento dell'autostima. Questa tripartizione che risale a Hegel e viene riconfermata da Mead consente

---

<sup>3</sup> "Il punto di partenza di una simile teoria della società non può che consistere nel principio sul quale il pragmatista Mead concorda con il primo Hegel: la riproduzione della vita sociale avviene sotto l'imperativo di un reciproco riconoscimento, poiché i soggetti possono giungere a una relazione pratica con sé solo se imparano a concepirsi dalla prospettiva normativa dei loro partner nell'interazione, come i loro interlocutori sociali" [Ivi, 114].

a Honneth di parlare non già di generiche relazioni di riconoscimento ma di articolarlo in differenti sfere sociali e storiche<sup>4</sup>.

Il *terzo* risultato consiste in una nuova concezione della normatività. Essa non viene più pensata né come dipendente da un'idea del bene in sé (secondo la tradizionale concezione metafisica) né come radicata nella libertà trascendentale del soggetto (secondo il modello kantiano) né come l'esito di un consenso argomentativo ottenuto entro condizioni formalizzate (alla maniera di Habermas), ma come il risultato di relazioni di riconoscimento reciproco. Queste relazioni costituiscono una sorta di eticità originaria in cui noi siamo immersi e grazie alla quale si forma il nostro senso della moralità. L'idea di Honneth è quella secondo cui *la normatività morale presuppone un processo genetico di tipo intersoggettivo* caratterizzato da rapporti di riconoscimento. Questa normatività si forma nei differenti livelli di riconoscimento. Già nelle primarie relazioni d'amore noi infatti impariamo il sentimento dell'obbligo alla reciprocità<sup>5</sup>. Ugualmente la normatività giuridica si costituisce grazie a un processo di riconoscimento in cui i soggetti scoprono diritti e doveri reciproci<sup>6</sup>. E infine la legittimità delle istituzioni politiche trova la sua radice nel riconoscersi in esse da parte degli individui<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> “Il grado di positività della relazione con se stessi, cresce con l'accedere a ogni nuova forma di riconoscimento che il singolo può riferire a sé come soggetto: così nell'esperienza dell'amore è contenuta la possibilità della fiducia in se stessi, nell'esperienza del riconoscimento giuridico è contenuta la possibilità del rispetto di sé, e nell'esperienza della solidarietà, infine, è contenuta la possibilità dell'autostima” [Honneth 1991, tr. it. 34-35].

<sup>5</sup> “L'esperienza dell'essere amati rappresenta per ogni soggetto un presupposto necessario per partecipare alla vita pubblica della collettività. Questa tesi diventa plausibile se la si intende nel senso di un'asserzione sulle condizioni emotive necessarie a uno sviluppo riuscito dell'Io: solo il sentimento di essere fondamentalmente riconosciuto e accettato nella propria natura pulsionale produce in un soggetto la fiducia in se stesso necessaria a una partecipazione paritaria alla formazione della volontà politica” [Honneth 1992, tr. it. 51].

<sup>6</sup> Nella descrizione hegeliana della “lotta per la vita e per la morte” all'interno della *Filosofia dello spirito jense* i due soggetti in lotta scoprono di avere le medesime pretese reciproche perché entrambi moralmente vulnerabili allo stesso modo. “Pertanto è l'esperienza sociale della vulnerabilità morale del partner nell'interazione (...) a rendere gli individui consapevoli di quella dimensione di precedenti rapporti di riconoscimento il cui nucleo normativo acquista una configurazione intersoggettivamente vincolante nel rapporto giuridico” [Ivi, 62].

<sup>7</sup> “L'argomentazione del capitolo sull'*eticità* [il riferimento è qui alla *Filosofia del diritto* hegeliana, n.d.r.] tende in modo non ambiguo alla rappresentazione secondo cui i membri della società incontrano nello *stato* una sfera d'interazione nella quale conseguono l'autorealiz-

Il *quarto* risultato è la possibilità di utilizzare la logica del riconoscimento come la logica immanente ai conflitti sociali. Contro il paradigma hobbesiano che interpreta il conflitto come regolato da una logica di autoaffermazione, le indagini dello Hegel jense mostrano come i *conflitti sociali abbiano natura morale* e come il loro scopo sia quello di raggiungere il riconoscimento da parte dei contraenti<sup>8</sup>.

Il *quinto* risultato è quello di consentire lo sviluppo di una *teoria critica della società* in grado di svelare le patologie della modernità come caratterizzate eminentemente da forme di misconoscimento che vanno dalla violenza fisica alla negazione dei diritti fino alle forme più sottili di umiliazione degli individui<sup>9</sup>.

Questi cinque importanti guadagni per la teoria sociale, per la filosofia morale e per l'antropologia filosofica sono possibili – secondo Honneth – solo ricuperando la lezione dello Hegel jense, poi abbandonata nelle opere della maturità, e completandola sia con la sua riproposizione-trasformazione “naturalistica” operata dalla psicologia sociale di Mead sia con alcune recenti acquisizioni delle scienze empiriche. In effetti, la teoria del riconoscimento svolge nelle successive opere di Hegel un ruolo di gran lunga ridotto e anche laddove essa viene riproposta – come nella *Fenomenologia dello spirito* – non presen-

---

zazione attraverso attività comuni e *universali*” [Honneth 2001, tr. it. 132]. A partire dal paragrafo in cui Hegel afferma che nello stato gli individui “riconoscono l’universale come loro proprio spirito sostanziale” [Hegel 1821, § 260, tr. it. 429], Honneth afferma che quell’attività di riconoscimento nei confronti dello Stato potrebbe essere intesa nel senso che in tal modo gli individui conoscerebbero “in se stessi il fondo di convinzioni intersoggettivamente condivise” [Honneth 2001, tr. it. 133], cioè riconoscerebbero nell’universalità politica il loro interesse individuale.

<sup>8</sup> Si tratta dunque di elaborare un “concetto di lotta sociale che non trae origine dalla situazione di interessi dati, ma sentimenti morali del torto subito”. A partire da ciò, “questo paradigma alternativo, orientato a Hegel e a Mead” consente di aprire la strada nei confronti di quelle “tendenze più recenti in campo storiografico” capaci di “documentare storicamente il nesso affermato tra misconoscimento morale e lotta sociale” [Ivi, 190].

<sup>9</sup> “Di conseguenza, non appena il paradigma comunicativo non venga più inteso in termini di teoria del linguaggio ma in termini di teoria del riconoscimento il centro della diagnosi epocale viene occupato da patologie del riconoscimento; i concetti fondamentali di un’analisi sociale devono perciò essere costruiti in modo tale da rendere comprensibili le distorsioni o i deficit nelle strutture sociali del riconoscimento, nel mentre il processo di razionalizzazione sociale viene a perdere la sua collocazione centrale” [Honneth 1994, 89].

ta più quell'interna articolazione in differenti sfere e quell'intreccio di motivi gnoseologici, pratici e sociali che costituiscono la ricchezza dell'impianto delle opere jenesi.

## 2. I limiti dell'opera di Honneth

L'operazione compiuta in *Lotta per il riconoscimento* ha dei meriti indubbi. Sia la marcata caratterizzazione normativa sia la rielaborazione delle differenti sfere del riconoscimento sia l'applicazione di quelle lontane tesi hegeliane all'interno della teoria sociale contemporanea rappresentano certamente delle importanti acquisizioni. I suoi limiti vanno perciò ricercati non tanto in ciò che quella teoria dice quanto in ciò che non dice, vale a dire in tutti quegli aspetti ed elementi che – pur presenti almeno in modo implicito in Hegel – vengono singolarmente tralasciati o non adeguatamente sviluppati. Anche in questo caso gli aspetti più problematici della sua proposta possono essere sintetizzati sotto cinque successivi punti di vista.

a) In primo luogo l'aspetto che più colpisce per la sua vistosa assenza in una teoria che vuole esplicitamente porsi come normativa è il *mancato sviluppo di una teoria morale*. Da un lato non vi è dubbio che Honneth intende proporre la sua teoria del riconoscimento come una vera e propria alternativa alle teorie formalistiche e procedurali della morale contemporanea. Sullo sfondo essa ha come obiettivo polemico sia la teoria morale habermasiana sia la teoria politica rawlsiana. In questo quadro, fa propria – in particolare nel *Dolore dell'indeterminato* – la critica hegeliana a Kant e all'astrattezza della morale kantiana, cui contrappone un'etica radicata nella nostra forma comunicativa di vita<sup>10</sup>. E tuttavia, dall'altro lato, il contenuto di quest'etica, le sue norme fondamentali, i suoi principi non vengono mai chiariti, né ricevono una loro chiara esplicitazione.

---

<sup>10</sup> Il capitolo conclusivo di *Lotta per il riconoscimento* ha per titolo “Un concetto formale di eticità” e ha perciò un dichiarato contenuto etico. In realtà il suo scopo è semplicemente quello di chiarire come l'eticità implicita nei rapporti di riconoscimento non proponga dei contenuti specifici di vita buona ma ponga semplicemente le basi formali – dunque indipendenti da contesti storici e sociali – dell'autorealizzazione dell'individuo. Di quell'etica implicita non si enuncia perciò alcuna norma, alcun principio, alcun contenuto, benché la loro esplicitazione non avrebbe messo in discussione la formalità di quel concetto.

In altri termini la teoria honnethiana del riconoscimento non riesce a produrre alcuna etica del riconoscimento.

*b)* In questo quadro ben si comprende che Honneth assuma la teoria del riconoscimento come una *teoria genetico-descrittiva* della morale. Essa ci serve a spiegare come si possano formare negli individui il senso morale, le aspettative normative, il sentimento dell'obbligo e della reciprocità, ma non viene chiamata al compito di dare una *giustificazione alla validità* delle norme. L'allontanamento da Habermas non si configura più quindi nei termini di una *fondazione alternativa* della morale (riconoscimento vs. argomentazione) ma in quelli di un sostanziale *abbandono della problematica giustificativa* (centrale nell'impianto habermasiano) a favore di un *paradigma genetico-costitutivo*. L'assunzione implicita che la validità delle nostre norme risieda nel loro essere riconosciute intersoggettivamente non trova in Honneth alcuna esplicita presa di posizione. I suoi interessi stanno altrove, dal momento che il suo obiettivo esplicito rimane quello di spiegare l'evoluzione morale o giuridica della società (o dell'individuo, dal punto di vista ontogenetico) piuttosto che quello di fornire un fondamento giustificativo della nostra normatività.

*c)* Senza una giustificazione di ciò che è veramente vincolante dal punto di vista morale resta privo di risposta il problema del *perché dobbiamo riconoscerci*. Per Honneth si tratta di un dato di fatto storico-antropologico, tesi ben supportata da importanti acquisizioni delle scienze psico-sociali, psicoanalitiche, antropologiche, giuridiche, cognitive. Ma qui non è in discussione il dato di fatto antropologico della pratica riconoscitiva bensì la prescrittività morale del riconoscimento: perché dovrebbe essere considerata immorale la pratica del misconoscimento se non esiste un argomento morale a favore del riconoscimento? D'altra parte è ben comprensibile la difficoltà che incontrerebbe chiunque intendesse dare un fondamento morale alla pratica del riconoscere partendo da questa teoria del riconoscimento: poiché tale teoria assume la normatività come il *risultato* dei rapporti di riconoscimento, non ci potrebbe mai essere una giustificazione normativa di quei rapporti medesimi perché finirebbe per presupporre proprio ciò che intende giustificare.

In realtà nell'opera di Honneth si trova una risposta alla domanda essenziale sulla possibilità di trovare una ragione motivante alla pratica del riconoscere. Per lui il riconoscimento è *il presupposto dell'autorealizzazione individuale, la condizione di possibilità della vita buona*. Non c'è altra possibilità di raggiun-

gere la realizzazione di sé se non grazie all'altro, se non passando attraverso un reciproco riconoscimento. Questa risposta dimostra che il *vero fondamento* del riconoscimento, della normatività e degli obblighi morali e giuridici verso gli altri è *l'ideale dell'autorealizzazione*. Così infatti Honneth definisce l'eticità: “La nozione di eticità designa qui l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale” [Honneth 1992, 202]. Qualcosa è “etico” solo in quanto è un presupposto per quell'autorealizzazione e la pratica del riconoscersi rientra a pieno diritto all'interno di quelle condizioni.

Se questo è allora il fondamento della teoria morale di Honneth ne vengono quattro conseguenze: 1) si ripresenta daccapo – nonostante la ripresa delle critiche hegeliane a Kant – un ideale morale, un dover essere, un'idea regolativa astratta, quella appunto della realizzazione di sé; 2) anche nei confronti di quell'ideale dovrebbe essere posta la domanda del “perché” noi dovremmo autorealizzarci, del “perché” quell'ideale dovrebbe essere messo in cima a tutti ed essere considerato una sorta di fine normativo ultimo, domanda alla quale non si trova in Honneth alcuna risposta; 3) il riconoscimento diventa qualcosa di secondario rispetto alla realizzazione di sé, quasi una sorta di strumento “utile” a raggiungere quel fine; 4) rispunta fuori quell'impianto individualistico che la teoria del riconoscimento avrebbe dovuto abbattere: la relazione viene ridotta a mezzo per ottenere un fine individuale, rivelando come il vero fondamento dell'ideale comunitario costituito dai rapporti di riconoscimento sia alla fine un ideale individualistico.

d) Della teoria hegeliana del riconoscimento Honneth non accoglie una delle idee centrali, vale a dire il fatto che in quel tipo di rapporto i protagonisti non sono unicamente i due soggetti in gioco, ma anche e soprattutto *l'oggettività della relazione* che si viene a stabilire fra loro. A questa oggettività, cui Hegel nel periodo jense darà il nome di “spirito” e successivamente quello di “spirito oggettivo”, Honneth non attribuisce alcun ruolo. Non c'è per lui alcuna *istanza “terza”* al di là e al di fuori del rapporto io-tu. Benché *Il dolore dell'indeterminato* introduca un'importante considerazione sia della nozione hegeliana di spirito oggettivo sia del concetto di eticità, entrambi valorizzati proprio per il loro carattere oggettivo e autonomo rispetto agli individui<sup>11</sup>, ciò non comporta

<sup>11</sup> Secondo Honneth l'importanza del concetto hegeliano di “spirito oggettivo” consiste nel fat-

una comprensione in termini oggettivi dei rapporti di riconoscimento, che continuano invece ad essere intesi come relazione meramente intersoggettiva.

e) L'assenza della giusta valutazione della dimensione oggettiva finisce per avere le sue ripercussioni sulla concezione dello Stato e delle istituzioni. Nei confronti della teoria dello Stato elaborata da Hegel nella *Filosofia del diritto* Honneth infatti muove il rimprovero che in essa il riconoscimento perda il suo naturale carattere orizzontale-intersoggettivo per assumerne uno di tipo verticale (ovvero non degli individui fra di loro ma degli individui nei confronti dell'oggettività istituzionale)<sup>12</sup>. “Qui i soggetti non fanno riferimento uno all'altro nel modo del riconoscimento, per produrre l'universalità solo attraverso le attività comuni, ma invece questo universale appare dato come qualcosa di sostanziale, cosicché il riconoscimento ha il senso di una conferma che si muove dal basso verso l'alto” [Honneth 2001, tr. it. 133]. In realtà questa è la specificità di quel riconoscimento istituzionale che avviene all'interno della sfera politica: in essa gli individui non si riconoscono in modo orizzontale, perché non si conferiscono i diritti l'uno con l'altro, ma lo fanno indirettamente riconoscendo (appunto dal basso verso l'alto) la legittimità di quelle istituzioni che garantiscono a tutti quei diritti medesimi<sup>13</sup>.

---

to che esso “contiene la tesi, lasciando da parte il suo stretto legame con l'intero sistema hegeliano, che ogni realtà sociale possiede una struttura razionale: scontrarsi con essa, attraverso false o insufficienti concezioni, deve condurre a effetti negativi all'interno della vita sociale”. Ugualmente il concetto hegeliano di “eticità” significa che nella realtà sociale le norme si sono “oggettivate” all'interno delle istituzioni: “passioni e norme morali, interessi e valori si sono fusi, in maniera processuale, in forme di interazione istituzionalizzate” [Honneth 2001, tr. it. 43].

<sup>12</sup> “Nel capitolo sullo *stato*, però, nel passo ove Hegel parla del relativo rapporto di riconoscimento, il discorso invece di svilupparsi in maniera orizzontale, all'improvviso, assume una tendenza verticale” [Ivi, 132].

<sup>13</sup> Questo aspetto è stato messo in rilievo da Ludwig Siep [Siep 1979], secondo il quale si possono distinguere in Hegel due diversi livelli di riconoscimento: il primo riguarda il reciproco riconoscersi degli individui, mentre il secondo riguarda il riconoscersi degli individui in una sfera universale (il “noi”, la volontà generale, i costumi, le leggi, le istituzioni). Questo riconoscimento “di secondo livello” esprimerebbe la vera specificità hegeliana nei confronti di Fichte: esso consente infatti a Hegel di legare la teoria del riconoscimento a una teoria delle istituzioni e alla loro legittimazione.

### 3. *La tesi della Fenomenologia dello Spirito*

Tutte le questioni che abbiamo sollevato nel paragrafo precedente possono trovare una soluzione se facciamo un passo indietro rispetto alla proposta honnethiana e ritorniamo alla sua fonte primaria di ispirazione, cioè a Hegel, non però allo Hegel della *Filosofia dello spirito jenesi* bensì a quello della *Fenomenologia dello spirito*. I motivi del mancato riferimento da parte di Honneth a quest'opera derivano dal fatto che in essa il riconoscimento non svolge più quel ruolo centrale che caratterizza le opere jenesi, perde l'intera articolazione in differenti sfere e soprattutto viene privato di ogni carattere normativo, giuridico ed etico, assumendo l'unica valenza di costituire la condizione per il formarsi dell'autocoscienza. Limitata alla costituzione dello spirito teoretico, la relazione di riconoscimento sparisce dalla dinamica delle relazioni pratiche dello spirito, diventando agli occhi di Honneth del tutto inservibile per il suo progetto di filosofia sociale<sup>14</sup>. Ma è proprio vero che le cose stanno così? Analizziamo perciò con attenzione la tesi fondamentale che lo Hegel della *Fenomenologia* enuncia a proposito del riconoscimento.

“L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto” [Hegel 1807, tr. it. 275]. Nelle parole con cui si apre il paragrafo dedicato al riconoscimento è già racchiusa, sinteticamente ma già nella sua completezza, la tesi centrale che Hegel intende sostenere. Esse affermano infatti che l'autocoscienza non può essere considerata una conseguenza immediata della coscienza e che la coscienza da sé sola non è in grado di produrre la coscienza di sé. Quella specifica circolarità con cui l'oggetto “sé” viene riconosciuto come “il proprio sé” e non come uno dei tanti oggetti non può essere ottenuta dalla sola capacità di conoscere oggetti che caratterizza la coscienza. Perché avvenga quell'autoriconoscimento è necessario l'intervento di un particolare elemento ad essa esterno,

---

<sup>14</sup> “La *Fenomenologia dello spirito* assegna alla lotta per il riconoscimento, considerata fino a quel momento la forza motrice morale che spinge attraverso tutti i suoi stadi il processo di socializzazione dello spirito, la sola funzione di contribuire al formarsi dell'autocoscienza; limitata a quest'unico significato, espresso nella dialettica servo-padrone, la lotta fra i soggetti che combattono per il riconoscimento viene per giunta così strettamente connessa all'esperienza della conferma pratica nel lavoro, che la sua logica peculiare è quasi del tutto persa di vista” [Honneth 1992, tr. it. 78-79].

cioè l'intervento di un altro soggetto. Solo il riconoscimento da parte di un altro, cioè il conferimento al proprio sé dello statuto di soggetto, può produrre il riconoscimento di se stesso, cioè il costituirsi dell'autocoscienza.

Tralasciamo per ora il modo specifico con cui Hegel argomenta questo processo di costituzione, nonché la logica di necessaria reciprocità che lo deve accompagnare<sup>15</sup>, per concentrarci sul risultato. Porre il riconoscimento come la condizione per il costituirsi dell'autocoscienza solo apparentemente restringe – rispetto alle opere jenesi – il significato del riconoscimento, rinchiudendolo all'interno di una problematica meramente coscienzialistica. In realtà quella tesi ha una portata ben maggiore e delle conseguenze generali che vanno al di là degli stessi risultati ottenuti da Hegel nelle opere precedenti. La “coscienza di sé” è infatti all'interno del sistema hegeliano la caratterizzazione fondamentale dello spirito, ciò che fa di esso il vero assoluto. Per questo motivo quando Hegel nella *Fenomenologia* istituisce esplicitamente – e con una forza teoretica sconosciuta nelle opere precedenti – la relazione di riconoscimento come condizione dell'autocoscienza egli fa di quella relazione qualcosa di assolutamente decisivo nel quadro del suo intero sistema, elevandola a condizione di possibilità del carattere fondamentale dello spirito. Utilizzando qui un lessico non propriamente hegeliano potremmo dire – senza contraddire lo spirito del testo – che il riconoscimento assume il significato di una *prestazione costitutivo-trascendentale*, mostrandosi come una sorta di “attività originaria” rispetto alla quale la stessa autocoscienza appare come un momento dipendente e derivato.

Ne deriva una conferma della diagnosi jenesi che già pensava l'identità individuale come il prodotto di una genesi intersoggettiva, ma ne deriva contemporaneamente – al di là dell'esplicito hegeliano e con una radicalità teoretica ancora maggiore rispetto alle indagini jenesi – che tutte le prestazioni della soggettività, sia quelle conoscitive sia quelle pratiche, verranno a dipendere da quella relazione: il raggiungimento di una conoscenza “oggettiva” (tema del capitolo dedicato alla “ragione”), la formazione di una coscienza morale (tema del capitolo dedicato allo “spirito”), la legittimità delle istituzioni giuridiche e politiche (nonostante questo tema non venga trattato esplicitamente nell'opera)

<sup>15</sup> Mi sono soffermato su quest'aspetto in vari saggi che ho scritto in questi ultimi anni. Rimando in particolare a due di questi [Cortella 2002; 2005a] per quanto riguarda l'esegesi del testo hegeliano, mentre rinvio a Cortella 2005b per una trattazione più sistematica.

potranno costituirsi solo a partire da un processo genetico in cui le relazioni di riconoscimento costituiranno il passaggio decisivo. Rispetto all'impianto teorico delle opere jenesi il guadagno della *Fenomenologia* consiste nel determinare il riconoscimento come un *piano trascendentale*<sup>16</sup> che si giustifica in forza della sua inevitabilità e necessità. Nessuna delle differenti attività teoriche e pratiche che caratterizzano la vita dello spirito è possibile se i soggetti conoscenti e agenti non saranno passati attraverso relazioni di riconoscimento riuscite.

A tutto ciò il capitolo sull'autocoscienza aggiunge altre due acquisizioni teoriche di fondamentale importanza per una teoria del riconoscimento. La *prima* può essere chiarita partendo da una domanda che un lettore di quelle pagine potrebbe porre allo stesso Hegel. Qual è il motivo che spinge l'individuo a riconoscere un altro? Mentre è comprensibile il motivo che lo porta a pretendere da altri quel riconoscimento, proprio perché nell'altro trova la conferma di sé (quella che Hegel in quel celebre capitolo chiama la "signoria" dell'autocoscienza, vale a dire la comprensione di sé come autonoma e indipendente), non si capisce perché mai quell'individualità che pretende e aspetta da altri il riconoscimento dovrebbe poi alla fine concederlo, assumendo una logica del "dare" che sembra estranea alla sua natura.

La soluzione che si trova a portata di mano nel testo hegeliano è quella – celebre – della costituzione di un'autocoscienza servile: nella lotta una delle due si assoggetta all'altra, la riconosce come signorile e rinuncia ad essere a sua volta riconosciuta. Con questa risposta si dimentica che lo stesso Hegel rileva come in realtà lì non avvenga alcun tipo di riconoscimento: una coscienza signorile non potrà mai sentirsi riconosciuta da una servile, cioè da uno "strumento" utile solo al proprio sostentamento, vale a dire da una "cosa" quale il servo è agli occhi del signore. Quella non è perciò la soluzione al problema, soluzione che invece si trova nelle considerazioni che precedono l'avviarsi della lotta. In esse viene delineato quello che Hegel chiama il "concetto puro del riconoscimento" [Ivi, 279], secondo il quale *non si può essere riconosciuti senza al tempo stesso riconoscere*. E questo non già per una logica dello scambio, una sorta di *do ut*

---

<sup>16</sup> Ovviamente qui il concetto di trascendentale viene usato nel senso in cui Hegel rielabora – all'interno della *Fenomenologia* – il significato kantiano dell'apriori, riproponendolo come qualcosa che precede l'attività dei soggetti ma ne è al tempo stesso il prodotto e come una struttura che è al tempo stesso soggettiva e oggettiva.

*des* in cui un soggetto concede il proprio riconoscimento all'altro perché in tal modo riesce a ottenerlo a sua volta. Il motivo sta nel fatto che io non mi posso sentire riconosciuto da qualcuno che io ritenga "indegno" di riconoscermi. Ciò significa che io mi sentirò riconosciuto solo da qualcuno che io abbia a mia volta "riconosciuto" come "degnò". Ma allora mentre il soggetto viene riconosciuto, nello stesso tempo egli ha a sua volta riconosciuto. *La relazione di riconoscimento o è biunivoca e reciproca o non è.* La conseguenza – su cui rifletteremo più avanti – è che la costituzione dell'identità e dell'autocoscienza individuale non può essere raggiunta solo grazie al riconoscimento ottenuto da parte di un altro ma anche grazie al riconoscimento conferito all'altro.

Il *secondo* importante corollario della relazione di riconoscimento esposta nella *Fenomenologia* consiste nella sua caratterizzazione come una relazione che non viene perseguita volontariamente dai soggetti. Come abbiamo già stabilito, gli individui vogliono essere riconosciuti ma non intendono riconoscere. La reciprocità della relazione non viene da loro voluta ma *subita*. Essa si impone necessariamente alle loro volontà come una *logica oggettiva* cui essi devono adeguarsi se vogliono costituirsi come soggetti autonomi. Ma ciò significa che *chi opera effettivamente il riconoscimento non sono i due soggetti in gioco ma una sorta di "terzo" soggetto, vale a dire la logica oggettiva del riconoscimento.* All'origine non stanno i soggetti (anche perché essi diventano tali solo *dopo* il processo del riconoscere e grazie ad esso) ma sta la relazione. Essi sono preceduti da una *razionalità oggettiva di tipo relazionale* che Hegel individua con grande chiarezza, chiamandola in vari modi nel corso del testo ("il termine medio" [Ivi, 277], "*Io che è Noi, e Noi che è Io*" [Ivi, 273]), e qualificandola infine nel modo più preciso come "il concetto dello *Spirito*" [Ibid.], concetto che dunque, prima ancora di manifestarsi nel modo più completo e articolato come il vero motore di tutto il processo fenomenologico e prima ancora di riconoscersi come tale, già compare sotto forma di relazionalità oggettiva.

#### 4. *L'etica del riconoscimento*

Nel mentre Hegel individua questa dimensione inaggirabile e oggettiva costituita dalla relazionalità reciprocamente riconoscente che sta alla base del costituirsi dei soggetti e di tutte le loro prestazioni teoretiche e pratiche la com-

prende però, fin da subito, dentro le coordinate del suo sistema costringendola all'interno di un ben preciso quadro idealistico. Ciò non dipende tanto dalla qualificazione di questa logica oggettiva come "spirito". È ben noto infatti che Hegel de-soggettivizza e immanentizza quella nozione: essa non sta più a significare né il "cogito" di Cartesio né l'Io kantiano-fichtiano né una qualunque entità trascendente, ma l'insieme delle relazioni storiche e umane. Lo "spirito" per Hegel è proprio il tessuto etico delle pratiche sociali, delle norme e delle istituzioni, è appunto quel mondo oggettivo che sta alla base degli individui e che, da loro prodotto, li produce a sua volta. Ma questo "spirito oggettivo" non ha la sua verità in se stesso. Le pratiche comunicative in cui quell'oggettività spirituale consiste devono diventare consapevoli di esse stesse per raggiungere la loro vera natura così come la logica di cui sono intessute non può restare una mera oggettività al di là dei soggetti da essa regolati ma deve a sua volta farsi autocosciente. In quel riferimento con se stesso sta la verità ultima dello spirito, perché in esso si dissolve ogni residuo di opacità, di eteronomia, di dipendenza da altro che non sia lo spirito medesimo. Solo a quelle condizioni esso può diventare ciò che realmente è: *libertà*, cioè indipendenza da ogni realtà esterna e riconduzione a sé di ogni estraneità, perché l'estraneità in quanto tale è stata dissolta in quel processo di autoriferimento. Lo spirito oggettivo delle pratiche etico-comunicative diventa qui "spirito assoluto", quello spirito la cui riflessione su di sé coincide con la posizione di sé e la cui posizione di sé coincide con la posizione della totalità, perché da essa è sparito ogni residuo di alterità.

Ma in tal modo la condizione ultima dei soggetti viene daccapo intesa da Hegel come un soggetto (autoriflessivo e autotrasparente), è anzi pensata come *il* soggetto. La centralità della relazione oggettiva ha affermato così radicalmente la propria priorità e il proprio dominio sui soggetti da fagocitare gli individui che doveva rendere possibili, dissolvendoli nell'unicità dello spirito assoluto, così come la pluralità delle relazioni si è risolta nell'unicità dell'autorelazione assoluta.

Di fronte a questo esito una *teoria post-idealistica del riconoscimento* ha il compito di *ripensare la natura di quell'elemento oggettivo* che Hegel ha così acutamente individuato sottraendolo alla sua comprensione in termini autoriflessivi e coscienzialistici. Una prima considerazione sui caratteri di quella logica del riconoscimento che sta alla base della formazione dell'identità individuale consente innanzitutto di constatarne il carattere non meramente logico.

Riconoscere qualcuno non significa stabilire con lui un rapporto esclusivamente conoscitivo ma – come abbiamo visto – significa attribuirgli uno status, conferirgli una dignità, considerarlo un soggetto autonomo capace di riconoscere e quindi di conferire a sua volta tale dignità a un altro. La logica che regola tale relazione – e che letteralmente *obbliga* i soggetti coinvolti in essa a osservarla – non può essere normativamente neutrale perché si porta dietro una serie di implicazioni di carattere etico. In altri termini: accettare la logica del riconoscimento (e non possiamo non accettarla) significa accettare il *codice morale* che la accompagna. Esso consiste essenzialmente nel principio fondamentale del riconoscimento dell'altro e delle norme che ad esso si accompagnano, da quella del *rispetto* dovuto all'altro, a quella del suo *accoglimento*, fino a quella della *promozione* della sua autonomia e indipendenza.

*Riconoscere l'altro è il nostro imperativo morale fondamentale.* Certo, come ogni norma morale, non può esercitare sul soggetto agente alcun tipo di costrittività: egli è sempre libero di accettarlo o di rifiutarlo. Ma quell'imperativo non può essere messo accanto ai tanti valori rispetto ai quali è sempre legittima la pluralità di orientamenti e di scelte. Il riconoscimento dovuto all'altro è inscritto nell'atto di nascita della nostra identità. Come abbiamo visto essa non può essere resa possibile dall'atto unilaterale del riconoscimento operato da un altro nei nostri confronti, ma dalla reciprocità di quell'atteggiamento. Riconoscere l'altro è la condizione della nostra autonomia. Violare quell'imperativo è violare la condizione di noi stessi.

Questa normatività è all'origine della nostra umanità. Essa è il nostro *ethos*, la nostra dimora originaria. Il mondo che ci circonda fin dai primi momenti del nostro processo di formazione è un *mondo normativo* fatto di pratiche, norme, esempi di vita. Noi siamo costituiti non tanto dagli altri quanto dall'etica originaria che necessariamente condividiamo con gli altri, un'etica che è entrata a far parte della nostra identità e che perciò non si presenta con i tratti del dover essere estraneo ma che assume i caratteri di una *seconda natura*. Questa normatività è *prima di tutto* un "fatto" (anche se un fatto che ha la particolarità – trascendentale – di rendere possibili altri fatti, come quello della nostra individualità e della nostra autoconsapevolezza) e in quanto fattualità si presenta come un *ethos* che sta alle nostre spalle. Noi però – *in secondo luogo* – abbiamo il dovere di fare di quest'*ethos* il principio fondamentale della nostra *moralità*, cioè della nostra esplicita e volontaria condotta di vita nelle relazioni con tutti

gli altri. Ogni distinzione fra etica e morale ha qui la propria base di partenza. Il riconoscimento è perciò da un lato un'etica che è parte costitutiva della nostra natura relazionale ed è dall'altro un dovere *morale* di quella stessa natura.

Quell'etica precede il riconoscimento, lo rende possibile, ma ne è al tempo stesso la conseguenza. Pratica del riconoscere e norme etiche si costituiscono assieme, si generano reciprocamente, si sostengono a vicenda. Noi possiamo riconoscere perché abbiamo a disposizione le risorse di quell'etica, ma di essa diventiamo consapevoli, contribuiamo a riprodurla e la rafforziamo come fonte primaria della nostra forma umana di vita perché siamo stati riconosciuti e abbiamo a nostra volta riconosciuto.

È sulla base di quelle norme che possono perciò trovare una soluzione gli interrogativi morali che in Honneth rimangono senza risposta. Dopo aver ricostruito fin qui le ragioni dell'imperativo morale del riconoscimento ora abbiamo anche la possibilità di trovare la giustificazione a quello che in Honneth si presenta come un imperativo apparentemente ingiustificato, vale a dire l'*ideale dell'autorealizzazione*. Riconoscere qualcuno significa infatti essenzialmente riconoscere la sua natura di soggetto, cioè la sua autonomia e indipendenza. Riconoscerlo è renderlo libero, è cioè istituire un tipo di relazione in cui grazie alla specificità di quel legame l'altro viene liberato da quel legame medesimo. Ma conferirgli tale libertà significa volere che egli si realizzi indipendentemente da ogni coercizione e secondo le vie specifiche che egli liberamente saprà trovare e vorrà darsi. Autorealizzazione e autenticità significano esattamente questo ma proprio perché nascono non all'interno di un'idea solipsistica di individuo ma in forza di un *ethos* condiviso portano necessariamente con sé quel vincolo normativo. Non è la realizzazione di sé a dettare le regole del riconoscimento ma è quest'ultimo a indicare le norme fondamentali in cui quella può costituirsi. La nostra immagine di uomo, l'idea della sua libertà, l'ideale della sua realizzazione non sono nozioni innate. Le abbiamo apprese riconoscendoci reciprocamente e rispettando l'eticità che accompagna e sostiene quel processo.

*Riferimenti bibliografici*

CORTELLA, L.

- 2002 *Il soggetto del riconoscimento. Hegel, l'intersoggettività e l'assoluto*, in *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, pp. 257-278.
- 2005a *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, "Giornale di metafisica", XXVII, pp. 145-156.
- 2005b *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, "Fenomenologia e società", XXVIII, 2, pp. 3-19.

HEGEL, G.W.F.

- 1807 *Phänomenologie des Geistes*, Göbhardt, Bamberg und Würzburg, ora in *Gesammelte Werke*, vol. 9, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Hamburg; tr. it. 1980, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi Libri, Milano 1995.
- 1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin, poi a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955; tr. it. 1996, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi Libri, Milano.
- 1975-76 *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, in *Gesammelte Werke*, vol. 6, Meiner, Hamburg 1975; *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.P. Horstmann, in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Meiner, Hamburg 1976; tr. it. (parziale) 1984, *Filosofia dello spirito jeneso*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari.
- 2001 *System der Sittlichkeit (Kritik des Fichteschen Naturrechts)*, mit einer Einleitung von K.R. Meist, a cura di von D. Brandt, Meiner, Hamburg; tr. it. *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di Filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, pp. 161-301.

HONNETH, A.

- 1991 *Anerkennung und Missachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*; tr. it. 1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sul fondamento di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Catanzaro-Messina.
- 1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. 2002, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
- 1994 *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in *Leviathan*, 1, pp. 78-93.
- 2001 *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart; tr. it. 2003, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma.

SIEP, L.

1979 *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München.

## Riconoscimento e relativizzazione delle identità

### 1. *Le difficoltà della filosofia sociale*

Axel Honneth, nel suo saggio dedicato a *Le patologie del sociale. Il compito della filosofia sociale*, ha messo bene in evidenza le difficoltà oggi incontrate dalla filosofia sociale nel definire i presupposti della critica nei confronti dei processi in atto nella società. Com'è noto, a partire dalla *Dialettica dell'illuminismo*, la tradizione francofortese aveva individuato nel predominio della razionalità strumentale la causa fondamentale delle forme patologiche della società contemporanea. Rispetto a tale interpretazione, il problema sin dall'inizio era rappresentato, da un lato, dalla validità dei presupposti che sono necessariamente alla base di ogni valutazione critica, dall'altro, dall'individuazione di una dimensione di trascendenza immanente al sociale che desse ragione della possibilità di un'effettiva trasformazione delle condizioni venutesi a creare con la riduzione della realtà umana agli esclusivi criteri dell'efficienza tecnica.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, sono note le difficoltà incontrate da Horkheimer, Adorno, Marcuse e da numerosi altri nell'individuare un soggetto della rivoluzione dopo aver constatato la progressiva integrazione del proletariato nel sistema capitalista. Se il primo Horkheimer sembrava ancora maggiormente legato allo schema marxiano delle contraddizioni inerenti ai rapporti economici quali condizioni per sovvertire le strutture di dominio costituite, già Adorno, nella sua analisi degli esiti totalitari della razionalità strumentale nel nazi-fascismo e nello stalinismo, appariva scettico circa la presenza di una reale possibilità di cambiamento. L'esperienza normativa appare ormai dissociata dai conflitti in corso nella società attuale ed egli finirà per cercare nella mimesi e nell'arte la sola via di liberazione dalla reificazione imperante. Marcuse affida all'azione dei movimenti l'apertura verso un ideale edonistico alternativo alla

razionalità strumentale, mentre, per Habermas, la razionalità comunicativa costituisce il contesto in cui gli attori sociali incontrano le attese normative non soddisfatte dalle quali nascono esigenze morali in grado di rafforzare il mondo della vita contro le spinte colonizzatrici del sistema sociale.

Se tali diverse prospettive ci appaiono oggi problematiche e variamente inadeguate a individuare nel sociale una forza immanente di resistenza ai processi di razionalizzazione in atto, il dibattito intorno al primo aspetto relativo ai presupposti della critica è tuttora aperto. In un primo tempo, le diverse posizioni erano divise tra l'adozione di una prospettiva di filosofia della storia che, attraverso Hegel e Marx, aveva trovato nel primo Lukacs di *Storia e coscienza di classe* la sua forma più compiuta, e il ricorso a una concezione antropologica fondata sulle condizioni elementari della vita umana, secondo la linea iniziata da Rousseau e successivamente riformulata da autori come Gehlen e Arendt. Nell'epoca attuale, tuttavia, sia la prospettiva della filosofia della storia sia quella di tipo antropologico sono apparse entrambe inagibili a partire dalla critica inizialmente avviata da Nietzsche e ripresa soprattutto da filosofi contemporanei quali Foucault, Rorty e Walzer i quali, sulla base dei principi del relativismo culturale, hanno radicalmente messo in dubbio sia la possibilità di individuare una continuità storica dello sviluppo umano, sottolineando che alla base di ogni filosofia della storia vi sono giudizi di valore e presupposti normativi che rimangono infondati, sia quella di difendere metodologicamente ogni asserzione universalistica su ciò che è tipicamente umano, tenuto conto che i dati empirici di partenza sono sempre anche il prodotto di valori propri di culture determinate.

Per superare tali difficoltà, l'attuale filosofia sociale ha tentato, secondo Honneth, di fondare giudizi etici riguardo alle condizioni della vita umana perseguendo tre diverse vie. La prima è rappresentata dal tentativo di Habermas di una proceduralizzazione dell'etica, ovvero di avviare la chiarificazione delle questioni etiche seguendo il modello delle discussioni pratiche riservate finora solo alle questioni di giustizia. Ciò che viene considerato come "normale" o "ideale" nella vita sociale dipenderebbe quindi dal modo in cui i membri di una società riescono, grazie a processi democratici di formazione della volontà, a raggiungere un consenso sul tipo di evoluzione sociale che è per loro auspicabile. In questo caso, tuttavia, Honneth osserva che la filosofia sociale verrebbe a perdere la sua dimensione teoretica, dal momento che la sua competenza re-

sterebbe interamente affidata agli individui interessati a decidere ciò che deve essere considerato patologico nel loro contesto sociale. Lo stesso Habermas ha cercato infatti una seconda via nei presupposti universali della pratica discorsiva quale condizione necessaria alla riproduzione della società. La terza via infine è quella indicata dall'antropologia filosofica di Charles Taylor, il quale, pur riconoscendo che le diverse possibilità di vita sociale dipendono da interpretazioni legate a contesti sociali particolari, tenta di formulare i presupposti di un'etica formale volta a definire le condizioni generali di un ideale di vita umana.

Sulla base di queste diverse esperienze, Honneth giunge alla conclusione che la filosofia sociale possa sopravvivere solo a condizione che essa riesca a giustificare con successo l'esigenza di un'antropologia "attenuata e formale" [cfr. Honneth 2000]. La teoria del riconoscimento di Honneth, pur rispettando i limiti emersi dall'attuale riflessione filosofica, sembra aprire nuove possibilità, in quanto, sostenendo che alla base di ogni attività comunicativa vi è un'istanza di riconoscimento, trova una via di uscita dal formalismo habermasiano e rivendica la validità empirica dei contenuti dell'esperienza vissuta legati al desiderio di autorealizzazione e di autostima e ai sentimenti di ingiustizia derivanti dai processi di esclusione sociale e di negazione dell'identità. Se a seconda dei contesti storico-sociali tale desiderio e tali sentimenti trovano espressioni diverse, essi rinviano a una condizione vitale che è alla base di ogni cultura e di ogni interazione sociale.

Se forse non si può dire che la scelta di Honneth possa effettivamente sottrarsi alle obiezioni che legano i presupposti di base al contesto storico culturale, il vantaggio della sua posizione è anzitutto quello di uscire da un'interpretazione che, dalla dialettica dell'illuminismo fino a Habermas, aveva posto esclusivamente l'accento sulle forme della razionalità, e di ridare vigore alle dimensioni dell'azione, della corporeità, dell'intersoggettività e del conflitto che si erano venute perdendo nella riduzione della prospettiva analitica alle pure condizioni linguistiche di un'intesa senza costrizioni. Il sentimento di ingiustizia derivante dal mancato riconoscimento e dal disprezzo che minacciano la perdita dell'identità personale, provocando reazioni di vergogna, di collera e di indignazione, acquista qui il valore di un fatto prescientifico che orienta, di volta in volta, all'analisi delle cause sociali responsabili della violazione sistematica delle regole costitutive dell'interazione. Sono quindi soprattutto coloro che soffrono del mancato riconoscimento, degli ostacoli alla realizzazione personale,

dei processi di esclusione, isolamento, anomia a essere potenzialmente i soggetti in grado di far emergere una capacità razionale, le cui motivazioni sono, in via di principio, condivise da tutti gli individui.

In questo modo, Honneth riformula tre elementi essenziali della tradizione della teoria critica: l'idea di una patologia della ragione; la possibilità dell'emergere di una razionalità alternativa, produttiva di effetti nella storia; l'interesse emancipativo. Il fatto di aver riportato l'attenzione sull'esperienza vissuta e sulle condizioni dell'interazione sociale permette anche, secondo la proposta di Nancy Fraser (vedi il saggio qui pubblicato), di collegare le situazioni del mancato riconoscimento alle diseguaglianze strutturali derivanti dalla squilibrata distribuzione delle risorse materiali.

## *2. Coscienza e forme di determinazione*

Non è mia intenzione qui di considerare nella sua complessità la teoria di Honneth, ma vorrei soltanto mostrare che, per comprendere correttamente la dinamica del riconoscimento reciproco, è importante precisare il tipo di rapporto che intercorre tra riconoscimento e identità. La tesi che intendo sostenere è che per distinguere le condizioni autentiche del riconoscimento dalle forme ideologiche di quest'ultimo, alle quali, come dirò tra breve, fa riferimento lo stesso Honneth [cfr. Honneth 2004], occorre anzitutto chiarire i limiti della funzione dell'identità quali emergono dalla relazione che viene necessariamente a stabilirsi tra coscienza e forme di determinazione.

La dimensione di autoriflessività che è propria della coscienza costituisce quest'ultima come apertura della trascendenza, intendendo con tale termine il semplice fatto che la coscienza nasce come percezione della sua differenza rispetto a ogni oggettivazione, come capacità di negazione dell'oggettivazione, rivelandone il limite, in un'apertura che non conosce possibilità di chiusura. Non solo l'individuo nella sua corporeità è sempre anche oggetto appartenente al mondo naturale, ma la stessa coscienza non può esistere senza riferimento all'oggetto e inoltre essa deve, di volta in volta, oggettivare se stessa nelle determinazioni del linguaggio e delle immagini culturali. D'altra parte, essa neppure può esistere senza la presa di distanza rispetto a tali determinazioni, senza che essa si ponga come essenziale eccedenza rispetto ad esse [cfr. Perini 2005].

Nella sua *Dialettica negativa*, Adorno ha mostrato una analoga tensione a livello dei processi cognitivi: l'insopprimibile ricerca della verità in quanto adeguazione del concetto alla realtà si scontra ogni volta con il problema della necessità della determinazione concettuale, che, essendo come tale retta dalla logica dell'identità, risulta inevitabilmente, nel suo fatale carattere di riduzione della complessità, in un tradimento del vero. La stessa dialettica negativa corre il rischio di trasformarsi a sua volta in una apparente "soluzione" se non rimane sempre avvertita della sua stessa impossibilità. Si mostra qui che la filosofia non è mai conclusa, ma resta nella vera infinità dell'apertura del pensiero: in questo senso, Adorno giustamente afferma: "Il tutto è il falso". L'idea di una totalità chiusa in se stessa è sempre fonte di repressione e di violenza [cfr. Cortella 2006, 81 ss.]. Per Adorno, una libertà compresa solo nei termini di un'affermazione di identità diventa in realtà una forma di coazione. La libertà deve comprendere al suo interno anche il momento della non-identità, dell'inoggettivabilità del soggetto. Se soggiogato al principio di identità, l'individuo diventa autoreferenziale e incapace di aprirsi all'altro [cfr. Ivi, 97, 109].

Nella costante oscillazione tra identificazione e differenziazione, la coscienza non può mai acquietarsi in alcuna forma definita di se stessa: in ultima analisi, essa non sa *chi* o *cosa* è. La dimensione di indeterminatezza che è propria della coscienza, in quanto luogo del rapporto tra finito e infinito che trova il suo esatto corrispettivo nel carattere finito e infinito del linguaggio, nella costante capacità di quest'ultimo di rinviare al non-identico, spiega il carattere infinito del desiderio volto a un assoluto compimento, al superamento della mancanza incolmabile aperta dall'autoriflessività. Desiderio che il più delle volte orienta le coscienze verso la ricerca delle diverse rappresentazioni della trascendenza nell'immagine del divino, nello spirito assoluto o altro. Rappresentazioni che, in ultima analisi, non sono che il riflesso di quella trascendenza senza termine ultimo, senza conciliazione possibile, che la coscienza essa stessa è. (Verrebbe fatto di chiedersi se l'idea di Dio, come essere supremo risolto in se stesso, non dipenda a sua volta dal primato attribuito all'identità in quanto unità conciliata irraggiungibile per la coscienza. E se Dio fosse anch'esso un'apertura senza conciliazione finale?).

La possibilità di un reciproco riconoscimento tra coscienze ugualmente caratterizzate dall'oscillazione tra determinatezza e indeterminatezza rivela che l'originaria relazione intersoggettiva costitutiva delle coscienze individuali si gio-

ca anch'essa nel costante rapporto tra identità e non-identità. La stessa esigenza inevitabile e perennemente insoddisfatta di oggettivazione che la coscienza vive in se stessa si ripresenta nel rapporto con l'altro: ho bisogno di oggettivarlo, di definirne l'identità, ma se lo riconosco come coscienza debbo riconoscerlo anche nel suo carattere inoggettivabile. Così come, in ultima analisi, non so chi sono io, così non so, in ultima analisi, chi è l'altro: nel momento che lo identifico, debbo anche sapere che opero nei suoi confronti una indebita riduzione. Se lo riconosco a tutti gli effetti come soggetto debbo riconoscerlo non solo nella sua identità sociale e personale, ovvero anche nella singolarità dell'autonoma elaborazione della sua esperienza vissuta e delle risorse culturali di cui dispone, ma anche nella sua non-identità, e, reciprocamente, se voglio essere riconosciuto, chiedo allo stesso modo di essere riconosciuto nella mia identità e nella mia differenza da essa. Un effettivo incontro con l'altro non può avvenire che nell'apertura di una trascendenza che resiste a ogni determinazione.

La consapevolezza dei termini nei quali si configura il riconoscimento reciproco tra coscienze permette di individuare, come dirò più avanti, le forme inautentiche di riconoscimento che si verificano nei diversi tentativi di evadere dall'inconciliabilità dell'*ex* aperto dalla coscienza. Sia che l'individuo si aggrappi all'identità che lo definisce culturalmente e socialmente, tentando di eliminare la parte di indeterminatezza che gli appartiene, sia che l'altro venga totalmente appiattito nella sua identità, in entrambi i casi ci troviamo di fronte a una forma di indebita assolutizzazione che reifica le coscienze, ingessando il rapporto nei diversi tipi patologici delle proiezioni soggettive e delle relazioni orientate sia alla manipolazione super-egoica del proprio sé, sia alla strumentalizzazione dell'altro. Le condizioni ideali di relazione reciproca potendo avvenire solo tra persone che aderiscono alla loro condizione esistenziale senza tentare di evadere l'inconciliabilità attraverso le diverse forme illusorie di superamento di essa.

Si pone in evidenza qui che la teoria del riconoscimento non ha principalmente il compito di definire contenuti concreti dell'ideale di una vita buona che sono sempre culturalmente mediati, bensì di porre in evidenza le condizioni generali dell'ambivalenza del rapporto con le determinazioni culturali, nel loro carattere necessario ma sempre riduttivo, condizioni a partire dalle quali si potranno formulare, di volta in volta, nelle situazioni particolari, modelli morali e giuridico-normativi.

### 3. *Le diverse forme di riconoscimento*

Sulla base dei presupposti che ho sopra tentato di evidenziare, possiamo cercare di comprendere meglio i diversi livelli e le diverse modalità della dinamica del riconoscimento. A un primo livello, quello che si configura nella prima infanzia e che è stato ampiamente analizzato da Honneth nelle sue diverse componenti [cfr. Honneth 2002, 117 ss.], il riconoscimento appare costitutivo della soggettività individuale e quindi inizialmente non è orientato alla reciprocità del rapporto tra due individui già formati, bensì appare come apertura che renderà in futuro possibile tale reciprocità. Ugualmente non si tratta di riconoscimento di una identità già costituita dell'altro, bensì di stabilire le condizioni originarie affinché egli diventi in grado di costruire la sua propria identità sociale e personale, avvertendone anche i limiti attraverso un corretto rapporto tra identità e differenza da essa. In questo senso, va compresa l'importante affermazione di Honneth riguardo al fatto che "il riconoscimento precede la conoscenza" [Honneth 2003, 27], affermazione sulla quale Alessandro Ferrara attira l'attenzione nel suo saggio qui pubblicato.

A questo primo livello, predomina il tipo ideale del rapporto di amore, che, come tale, si configura quale conferma e rassicurazione del pieno diritto dell'altro a esistere, della sua appartenenza alla comunità degli esseri umani e della sua dignità come persona. In questo caso, l'espressione ideale dell'amore trova formulazione in frasi come "ti amo perché sei qui", "ti amo per quello che tu puoi diventare", "ti amerò sempre qualunque cosa tu faccia". Messaggi che, ovviamente, possono essere comunicati dagli adulti all'infante anche attraverso il linguaggio gestuale, le espressioni del viso e le diverse manifestazioni di cura e di affetto. A questo livello, il riconoscimento proprio dell'amore è *incondizionato* e proprio per questo esso diventa la dimensione ideale per il rafforzamento dell'identità sociale e personale dell'altro, non nel senso di una sua subordinazione a una forma determinata, ma appunto come potenziamento della sua capacità innata di autoriflessività che lo porterà a saper gestire sia la sua identità sia la sua inoggettivabile differenza, sia a rafforzare la sua autonomia sia a riconoscere la sua costitutiva dipendenza dall'altro.

Questo tipo ideale di rapporto può successivamente svilupparsi anche nelle relazioni di amore e di amicizia tra adulti, ove la reciprocità può giungere a suo pieno compimento e nelle quali tuttavia permangono sia il carattere incondizio-

nato dell'accettazione dell'altro, sia la relativa indipendenza del riconoscimento dall'identità sociale e personale dell'altro, a partire dalla consapevolezza del carattere inoggettivabile di quest'ultimo. A questo livello possiamo parlare di rapporto di *riconoscimento interpersonale* per distinguerlo da quello *sociale*.

A livello sociale si collocano gli altri due modelli di riconoscimento indicati da Honneth, quello *giuridico* e quello del *rispetto sociale*, nel quale si confermano l'accoglienza e la stima che consentono a una persona di riferirsi positivamente alle proprie concrete qualità e capacità, rendendola capace di condividere, con tutti gli altri membri della sua società, le caratteristiche che le consentono di partecipare alla formazione discorsiva della volontà generale [cfr. Ivi, 131 ss.]. A questo secondo livello, il riconoscimento appare inevitabilmente *condizionato*, in quanto esso è sempre, almeno in parte, subordinato alla richiesta volta alla persona di osservare le norme dell'ordine giuridico e di uniformarsi ai criteri valoriali vigenti nel contesto collettivo di appartenenza. In questo caso, tuttavia, il grado di condizionamento può grandemente variare a seconda dello spazio che la cultura prevalente accorda o meno alla consapevolezza che l'identità non esaurisce l'essere della persona. Quanto più le norme giuridiche sono il risultato di criteri formali universalistici e quanto più i rapporti tra cittadini si ispirano ai principi del reciproco rispetto delle differenze culturali e degli stili di vita, tanto meno accentuato apparirà il carattere condizionato. Anche a questi livelli diventa quindi estremamente rilevante la relativizzazione dell'identità e la ricerca di una solidarietà che, pur nell'accoglienza pluralistica delle diverse culture, non si basi esclusivamente sulla necessaria determinazione identitaria, bensì anche sulla similarità dovuta alla comune appartenenza a una situazione esistenziale nella quale ciascuno, in quanto dotato di coscienza, vive piuttosto nei limiti che il sapere di sé incontra a fronte della propria fatale inoggettivabilità.

#### 4. *Le forme distorte del riconoscimento*

La possibilità che il modello del riconoscimento dia luogo a forme distorte viene ampiamente analizzata da Honneth in particolare nel saggio su *Il riconoscimento come ideologia* [cfr. Honneth 2004]. Anche sotto questo aspetto il carattere più o meno condizionato del riconoscimento e il modo di considerare l'identità mi sembrano determinanti quali criteri per distinguere le forme au-

tentiche del riconoscimento da quelle patologiche. Honneth infatti sottolinea che le condizioni per un giusto riconoscimento si danno quando esso è espressione di una intenzione non finalizzata a ottenere prestazioni e quando esso si manifesta come condizione intersoggettiva volta a promuovere la capacità dell'individuo a realizzare in maniera autonoma i propri obiettivi personali.

Se il riconoscimento viene accordato in presenza di forti spinte verso il conformismo sociale, esso diventa automaticamente un modo sottile per integrare e subordinare gli individui alla cultura e ai rapporti di potere presenti nel sistema sociale. Il riconoscimento sociale viene infatti concesso solo al prezzo dell'adeguamento dell'individuo ai modelli e alle regole prevalenti nel contesto sociale, ciò che equivale ad attribuire all'identità collettivamente codificata una preminenza assoluta sulla differenza individuale, come avviene nel caso dello "schiavo felice".

Una analoga preminenza dell'identità si verifica anche nelle società che si ispirano ai criteri del pluralismo culturale e del rispetto delle minoranze, quando il riconoscimento viene accordato soltanto sulla base dell'appartenenza comunitaria, secondo una interpretazione del multiculturalismo che oggi è purtroppo assai diffusa e che Nancy Fraser, nel suo saggio, giustamente condanna. In questo caso, infatti, l'individuo viene sottoposto a forti pressioni perché si adegui all'identità definita dalla minoranza comunitaria, al punto di essere accusato di tradimento nei confronti degli altri membri della comunità quando non segue i modelli da essa stessa imposti. Quando un gruppo pretende di definire la propria identità in maniera vincolante per i suoi membri e per tutti coloro che sono esterni al gruppo stesso si ha una sorta di congelamento dell'identità, una sua reificazione, che, di fatto, impedisce la reciprocità del riconoscimento sia nei rapporti all'interno del gruppo che all'esterno di esso. Ciascuno vive infatti nel riferimento a un modello astratto, che, non solo finisce con il non corrispondere alla realtà collettiva del gruppo la quale è necessariamente in costante trasformazione, ma anche falsa l'esperienza sia del rapporto con il sé sia del rapporto con l'altro, in quanto, come si è detto, tale esperienza diventa possibile solo quando l'identità viene vissuta nel suo rapporto con la non-identità del sé e dell'altro.

La teoria del riconoscimento si colloca a uguale distanza sia dalla prospettiva del comunitarismo, che ignora l'apertura alle differenze individuali, sia da quella di tipo liberale-individualista, che, considerando l'individuo come autoco-

stituito, ignora il carattere costitutivo della relazione intersoggettiva. Inoltre, si pone qui in evidenza che mentre l'universalismo formale tende, in certo senso, a operare un'astrazione dalle particolarità individuali, relativizzando il valore delle identità, il pluralismo, accentuando in modo contenutistico, l'aspetto identitario, rischia, anche quando è animato dalle migliori intenzioni, di sottolineare l'incompatibilità tra identità diverse. Per essere inteso in modo corretto, il pluralismo deve anch'esso saper gestire l'ambivalenza tra il rispetto per l'esigenza di una determinazione identitaria e la consapevolezza del carattere riduttivo di quest'ultima.

Il fatto che il bisogno di riconoscimento sia un'esigenza insopprimibile in tutti gli individui trova conferma in tutte quelle situazioni nelle quali, per compensare l'assenza di riconoscimento, per reagire al disprezzo o all'indifferenza nei suoi confronti, l'individuo tende ad assumere comportamenti devianti e aggressivi pur di essere *visto*, pur di ottenere una qualche identità anche se in negativo. Il fascino dell'appartenenza a gang delinquenti, a sette, a gruppi terroristici si spiega come ricerca di compensazioni reattive alla ferita propriamente "ontologica" del mancato riconoscimento. Tali compensazioni sono in realtà illusorie e distruttive non solo per gli altri, ma anche per l'individuo che le ricerca, in quanto il riconoscimento che il gruppo in questi casi gli accorda viene ottenuto solo al prezzo del suo annichilimento nell'oggettivazione identitaria, fino al punto, talvolta, di portarlo a sacrificare la sua stessa vita. Le assolutizzazioni fondamentaliste e fanatiche si rivelano così come vere e proprie patologie distruttive derivanti dalla mancanza di riconoscimento.

Quanto più l'individuo gode di un ampio spazio sociale e di risorse materiali e morali per la propria autorealizzazione, tanto più egli sarà disposto a fare concessioni anche riguardo alla propria identità, mentre nel caso contrario l'identità diventa una sorta di surrogato di tutte le frustrazioni.

La considerazione della presenza di forme più o meno gravi di riconoscimento inautentico ribadisce quindi il fatto che una teoria del riconoscimento non può andare disgiunta dal riferimento alle distorsioni che derivano dalla mancata accettazione della radicale inconciliabilità della situazione esistenziale connessa all'apertura della coscienza cui prima facevo riferimento. Promuovere la lotta contro tutte le forme di esclusione e di disprezzo e a favore del principio del reciproco riconoscimento come condizione essenziale di emancipazione vuol dire anche lottare contro tutte le forme di fanatismo religioso e politico

che esaltano identità illusorie e promettono conciliazioni finali in questo o in un altro mondo [cfr. Crespi 2006; 2008]. In questo senso, credo che la promozione dei principi del riconoscimento reciproco non possa avere successo se non in una cultura nella quale sia chiaramente avviato anche un processo di relativizzazione delle identità in grado di mostrare, al tempo stesso, la necessità di determinazioni identitarie e il loro carattere fatalmente riduttivo.

*Riferimenti bibliografici*

CORTELLA, L.

2006 *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma.

CRESPI, F.

2006 *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.

2008 *Contro l'al di là – Pragmatismo esistenziale e nuova laicità*, il Mulino, Bologna.

HONNETH, A.

2000 *Pathologien des Sozialen, Die Aufgabe der Sozialphilosophie* in A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

2002 *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

2003 *Unsichtbarkeit: zur Epistemologie von Anerkennung* in H. Honneth, *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

2004 *Anerkennung als Ideologie*, "West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung", 1, pp.51-70.

PERINI, R.

2005 *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

ALESSANDRO FERRARA

## La pepita e le scorie.

### Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento

**N**egli ultimi vent'anni, Axel Honneth è andato sviluppando un complesso progetto filosofico centrato sul concetto di reificazione. Tale progetto lo qualifica come uno dei filosofi attualmente più stimolanti. Nei suoi maggiori lavori – dall'opera “pre-riconoscimento” *Critica del potere* a quella paradigmatica *La lotta per il riconoscimento*, al dialogo con Nancy Fraser *Redistribuzione o Riconoscimento*, fino alla *Sofferenza dell'indeterminato* e al più recente *Reificazione* – vi sono numerosi aspetti con i quali mi trovo molto d'accordo. A partire da una rielaborazione del concetto di riconoscimento in Hegel, il tentativo di Honneth è volto a esplicitare una serie di conseguenze normative rilevanti per comprendere i conflitti sociali contemporanei, per analizzare il senso dell'evoluzione delle società attuali, per cogliere le patologie inerenti a tale evoluzione, per impostare una comprensione della giustizia e della democrazia più profonda di quella del liberalismo procedurale. Tale tentativo si articola in una serie di contributi:

1. la ricerca di un'interpretazione normativa della società che non sia meramente di tipo procedurale e, al tempo stesso, che sia indipendente dalla forme della vita etica di tipo comunitario;

2. l'analisi del progresso morale della società nel suo collegamento, non tanto con le dinamiche evolutive o con le iniziative individuali, bensì con le lotte di gruppi sociali concreti orientate a stabilire schemi normativi dominanti;

3. l'approfondimento, derivante dalla concezione hegeliana della filosofia come interpretazione concettuale della propria epoca, volto a evidenziare il rapporto intrinseco della normatività fondata sul riconoscimento con l'orizzonte dei significati che definiscono una data epoca;

4. lo sviluppo di una *ontologia sociale post-metafisica*, rispondente all'idea che ogni società è caratterizzata da strutture di significati e pratiche condivise che non possono venir violate a lungo senza provocare patologie empiricamente verificabili;

5. lo sviluppo di una teoria critica della società contemporanea ancorata: *a)* alla rielaborazione della infrastruttura normativa della vita etica (*Sittlichkeit*) post-convenzionale e *b)* all'analisi delle patologie sociali generate dall'abbandono o dall'esplicita violazione di tale infrastruttura o "grammatica" normativa.

Nel saggio del 2005 *Reificazione. Il punto di vista della teoria del riconoscimento*, tali diversi aspetti trovano tutti espressione. Cercherò quindi di considerare tale lavoro come un prisma che consente di tener conto di numerosi elementi rilevanti della teoria del riconoscimento di Honneth. Dopo aver brevemente considerato la rivisitazione da parte di Honneth del concetto di reificazione, vorrei evidenziare tre problemi che richiedono un'ulteriore riflessione e forse un'integrazione con una serie di presupposti leggermente differenti. I tre problemi sono i seguenti: 1. l'analisi delle cause della reificazione; 2. la presenza di una certa tensione tra la tesi della "priorità del riconoscimento" e l'idea di validità implicita nell'argomentazione di Honneth; 3. le conseguenze metodologiche della tesi della "priorità del riconoscimento".

### 1. *La reinterpretazione della reificazione alla luce del riconoscimento*

La teoria critica di Honneth appartiene a quella famiglia di teorie della società contemporanea che sono orientate a svelare le promesse non mantenute della modernità. Gli apologeti della modernità sostengono la tesi della progressiva individuazione, secolarizzazione, democratizzazione, industrializzazione e urbanizzazione delle precedenti forme delle società medievali e rinascimentali. I critici apocalittici della modernità tendono, invece, a svalutare tale processo quasi fosse una discesa agli inferi verso una società totalmente amministrata, una società di massa atomizzata o verso un tipo impersonale di mercato articolato in una rete di interdipendenze funzionali. Honneth (in modo non dissimile da Habermas) prende le distanze da ambedue queste posizioni. Egli appartiene al gruppo di coloro che vogliono sviluppare una teoria critica che comprenda una valutazione positiva del nucleo individualistico post-tradizionale della for-

ma di vita moderna, ponendo in evidenza, al tempo stesso, i rischi e le patologie derivanti da certe forme contingenti della realizzazione della modernità. La filosofia del riconoscimento di Honneth fa quindi parte di quelle interpretazioni che cercano di indicare gli strumenti per *raddrizzare* le distorsioni e curare le patologie della modernità – interpretazioni critiche che, al seguito di Hegel, spostano tutti i fondamenti normativi in una futura comunità o in una forma di vita ancora da stabilire, ispirandosi all’immagine del “compimento di una modernità ancora incompleta”.

In questo contesto, il concetto di reificazione di Lukacs, così come egli lo ha sviluppato in *Storia e coscienza di classe*, appare a Honneth come “una pepita non ancora dissotterrata dalla filosofia” [Honneth 2007, 12, trad. modificata, A.F.]. Tale concetto, infatti, ci consente – cosa che Honneth ritiene importante – di connettere la nostra ricostruzione della normatività con una diagnosi del tempo (*Zeitdiagnose*) e di connettere il conflitto con il progresso morale. Si tratta quindi di un concetto che è “critico” in quanto mostra certe patologie essenziali della forma di vita moderna. In certo modo, la reificazione diventa *la* patologia sociale fondamentale del mondo moderno. Tuttavia, Honneth ci avverte che il concetto lukacsiano di reificazione non può essere utilizzato “così com’è”. La scommessa è di rielaborare una prospettiva della reificazione che non sia fondata sul presupposto controverso del bene presente nella vita etica di una sola comunità.

La struttura della rielaborazione di Honneth del punto di vista lukacsiano della reificazione procede escludendo due interpretazioni egualmente non plausibili del suo significato. In primo luogo, egli rifiuta l’ipotesi che la reificazione venga intesa solo come un errore di tipo epistemologico-categoriale. Seguendo questa lettura problematica, l’attore, coinvolto nell’economia capitalista di mercato, finirebbe con il considerare tutti gli oggetti, le azioni, le persone con cui viene in contatto soltanto sotto l’aspetto del vantaggio economico e ben presto egli verrebbe a estendere tale atteggiamento “oggettivante” a tutte le aree dell’interazione sociale. Alla fine, l’attore cessa di agire in prima persona come co-partecipante nell’interazione sociale e si trasforma in una monade egoistica e distaccata che si limita a osservare e a calcolare. L’intero mondo sociale viene così pietrificato in un mondo di cose. Come Adorno e Horkheimer hanno brillantemente mostrato nel primo capitolo di *Dialettica dell’illuminismo*, mentre l’animismo aveva attribuito vita alle cose, l’industrializzazione ha reificato le

anime. Secondo Honneth, quando si intende il concetto di reificazione lungo questa linea – essenzialmente attraverso un’indebita sostituzione di ogni “interpretazione” con una “spiegazione” – si viene a perdere lo spessore del concetto stesso, riducendo la sua significatività per una teoria critica della società.

In secondo luogo, Honneth scarta l’ipotesi che la reificazione debba essere compresa come il risultato di un errore morale. La reificazione non è qualcosa compiuta da un attore nei confronti di altri in violazione di qualche norma o principio morale. Per Lukacs, essa non rientra nella categoria dell’azione intenzionale e deve piuttosto essere vista come un fatto sociale. Secondo Honneth, quindi “non rimane che concepirla [la reificazione] come una forma di prassi strutturalmente falsa” [Ivi, 22]. La reificazione, se ricostruita lungo questa linea, non è l’azione intenzionale di un singolo attore, ma piuttosto un *fatto sociale patologico* della società moderna, ovvero una forma di prassi condivisa che è distorta rispetto alla prassi “vera” o “genuina”, e, inoltre, una prassi la cui qualità deviante è “strutturale” – termine che non significa “inevitabile”, in quanto Honneth vuole mostrare che una società senza reificazione è possibile – ma un termine che dovrebbe piuttosto essere inteso come qualcosa di “oggettivamente dimostrabile” e non di meramente opinabile.

Questo modo di costruire il concetto di reificazione implica ovviamente un certo lato normativo: siamo infatti condotti verso un’ontologia sociale o un’antropologia filosofica relative a una prassi sociale non distorta. Honneth si discosta dal processo di ricostruzione per arrivare alla sua propria prospettiva. Mentre Lukacs, coerentemente con le sue premesse idealistiche, avrebbe compreso la prassi sociale non distorta in quanto prassi nella quale tutte le oggettivazioni sarebbero state legate alla volontà del soggetto, nessuna forma non intenzionale avrebbe potuto avere un’influenza, e mente e mondo “in ultima analisi coincidono” [Ivi, 23, trad. modificata, A.F.]. Honneth invece prende le distanze non solo dai presupposti idealistici di una auspicata coincidenza tra mente e mondo, ma anche dal presupposto che la reificazione sia nel suo fondo causata dallo scambio di beni e che l’azione strategica sia resa superflua. Il resto del suo saggio è dedicato a un’esplorazione della possibilità di comprendere la reificazione “come una forma atrofizzata o distorta di una prassi originaria, nella quale gli uomini stabiliscono una relazione simpatetica tra di loro e con il loro ambiente” [Ibid.]. Il concetto di reificazione che Honneth tenta di costruire – alla luce della critica habermasiana contro ogni sorta di critica globale

della modernità – ammette interamente la legittimità dell’azione strategica e del punto di vista dell’osservatore in determinate aree della vita sociale moderna.

Nello sviluppare la sua propria versione del significato di reificazione, Honneth cerca una via interpretativa attraverso quei passaggi dove Lukacs sembra stabilire il difetto di una prassi reificante in rapporto a una prassi ideale “caratterizzata dalla partecipazione attiva e dal coinvolgimento esistenziale” [Ivi, 25] – quello stesso impegno esistenziale che Heidegger ha designato con il termine “cura” (*Sorge*). Heidegger e Lukacs partono entrambi dal presupposto che nella civiltà occidentale sia venuta prevalendo l’idea che gli individui si relazionano tra loro in maniera cognitivamente ed emozionalmente neutrale, distaccata dal mondo, ma che tuttavia esistono anche, in tale tradizione, vestigia e tracce di una maniera più fondamentale di prendersi cura o di coinvolgimento, tracce e vestigia suscettibili di essere recuperate e riportate al centro dell’attenzione. Come scrive Honneth “anche nel mezzo del presente falso, ontologicamente cieco, sono già sempre presenti le strutture elementari della forma umana di vita caratterizzate dal ‘prendersi cura’ e dall’interesse esistenziale” [Ivi, 29].

Dopo aver stabilito tale elemento metateoretico, Honneth procede all’esame del lato *sostanziale* del concetto di reificazione. Se la prassi sociale reificata è una forma distorta di prassi, rispetto a cosa essa è distorta? Reinterpretando la “cura” come un termine che in qualche modo richiama quello di “prima persona” o della posizione del partecipante (in contrasto con quello della terza persona o dell’osservatore), noi possiamo anzitutto notare la presenza, nel concetto di “cura”, della capacità di “assunzione della prospettiva di un’altra persona” [Ivi, 31]. Sia Lukacs che Heidegger cercano di superare il paradigma del rapporto soggetto-oggetto sottostante al predominio della terza persona o della prospettiva oggettivante. Essi si spingono perfino a estendere al di là del rapporto soggetto-soggetto il tipo di relazione caratterizzata dalla “cura” e dal “coinvolgimento” fino a includervi anche la relazione con gli oggetti. Inoltre, la nozione di cura implica una connotazione affettiva che va al di là della mera comprensione dei motivi dell’altro. A differenza dell’attuale concetto di ragione comunicativa, immune da ogni connotazione affettiva, l’idea di “cura” è intimamente connessa con un atteggiamento di *conferma* e di *sostegno* nei confronti della soggettività dell’altro. Questo nesso categoriale tra un’autentica prassi umana e l’“atteggiamento affermativo” verso il mondo sociale e non-sociale

diventa una condizione della stessa possibilità di stabilire rapporti di tipo oggettivante e neutrale con il mondo. Tale connessione, infatti, assume la forma di “una priorità cronologica e logica”: essa “viene prima” di ogni osservazione distaccata. L’*Aletheia*, o l’apertura della verità, deve precedere l’*adaequatio intellectus et rei*.

A questo punto incontriamo la prima significativa accentuazione del riconoscimento impressa da Honneth alla sua rielaborazione del concetto di reificazione. Per mostrare, nelle relazioni umane con il mondo, non solo la genesi, ma anche la priorità *concettuale* della cura rispetto all’osservazione distaccata, Honneth ci invita a sostituire la nozione heideggeriana di “cura” con la categoria propriamente hegeliana di “riconoscimento” [cfr. Ivi, 32]. Così il principio da difendere diventa la priorità, sia genetica che concettuale, del riconoscimento rispetto alla conoscenza. Come afferma Honneth, tale risultato, una volta stabilito, ci permetterà di riposizionare e risolvere l’interrogativo sulla persistente rilevanza che ha ancor oggi la nozione di reificazione.

## 2. La tesi della priorità ontogenetica

Al fine di stabilire la priorità *ontogenetica* o cronologica del riconoscimento riguardo alla conoscenza, Honneth attinge a due diversi tipi di risorse. Da un lato, egli fa riferimento alla vasta convergenza di diverse autorevoli posizioni filosofiche. Non solo Lukacs e Heidegger, ma anche John Dewey ha sviluppato una critica del “modello di conoscenza centrato sullo spettatore”. A partire dalla sua prospettiva pragmatica, la parola chiave è l’“interazione” con il contesto. L’atteggiamento dell’osservazione distaccata, finalizzata al controllo del mondo, diventa possibile solo se si mette tra parentesi l’ampia rete di coinvolgimenti che ci dirige e motiva nell’intento di modificare il nostro ambiente. Tale ampia rete può, a sua volta, essere riassunta nel concetto di una relazione con il mondo che non è centrata su di sé, ma è caratterizzata dal nostro “prender cura” orientato a mantenere “un’interazione fluida con il mondo che ci circonda” [Ivi, 34]. Questa “disposizione affermativa, esistenzialmente colorata, all’impegno” – che Dewey designa come “coinvolgimento pratico” e che Honneth considera come l’equivalente del riconoscimento – costituisce l’infrastruttura interna a partire

dalla quale anche la dimensione “affettivamente neutrale” della conoscenza del mondo può essere sviluppata [Ivi, 35].

La conoscenza propriamente detta è fondata su ed è funzionale a questo tipo primordiale di esperienza, che deve in qualche modo essere conservato sullo sfondo: quando permettiamo che esso scompaia, quando si perde la consapevolezza di tale “coinvolgimento pratico”, allora assistiamo all’emergere delle forme devianti del positivismo, fondate su l’“idea ingannevole del dato”, che tendono a trattare la conoscenza come rispecchiamento di “fatti” oggettivi indipendente dalla più ampia rete dei significati. L’incarnazione ultima di questa ideologia è data dal preside della scuola di Middletown che, nel suo messaggio di fine anno agli studenti, manifesta la sua soddisfazione osservando che durante l’anno scolastico “molti più fatti sono stati da loro conosciuti” e quindi “una maggiore conoscenza è stata raggiunta”.

Il linguaggio filosofico, lungi dall’essere neutrale, comporta tuttavia concetti che sollevano problemi e richiedono ulteriori precisazioni. Perciò quando la “cura” di Heidegger e il “coinvolgimento pratico” di Dewey vengono equiparati al riconoscimento, ci si chiede immediatamente: riconoscimento di che cosa? A questo punto, Honneth risponde: il riconoscimento “del valore in sé delle persone e delle cose” in contrapposizione al particolare valore funzionale che possono avere per ciò che resta esterno ad esse, specialmente al loro valore *per noi*. Si possono citare numerosi punti di vista filosofici che convergono nel sostenere il principio della priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza distaccata: si pensi all’olismo di Quine e alla sua critica della distinzione tra analitico e sintetico; alla tesi di Wittgenstein su seguire una regola come ciò che richiede la partecipazione a una forma di vita; alla critica di Putnam riguardo alla distinzione tra fatti e valori; all’analisi di Weber dell’intimo rapporto tra conoscenza scientifica del sociale e valori, così come al suo sforzo di ridefinire l’oggettività, non come distacco da tali valori, ma come un venire a patti con essi.

La tesi ontogenetica può anche trovare conforto nell’evidenza per la psicoanalisi e in genere per la psicologia del fatto che la capacità del bambino “a relazionarsi al mondo oggettivo di oggetti stabili e costanti” è prioritariamente condizionata dalla sua capacità di assumere il punto di vista di una seconda persona. Tale capacità dipende, a sua volta, dalla qualità emotivamente non disturbata della relazione del bambino con coloro che all’inizio si prendono

cura di lui. Come risulta dall'analisi dei bambini autistici, quando, per incapacità di colui che si prende cura di loro o per altre ragioni, il bambino non riesce a sviluppare un rapporto affettivo con la figura dell'adulto e non riesce a "essere spinto, motivato e trascinato" dalla presenza di tale figura e quindi a identificarsi con una seconda persona, assumendo il suo modo di vedere il mondo, allora il bambino resta "emozionalmente cieco" e anche le sue capacità cognitive non riescono a svilupparsi. La visione impersonale del mondo di oggetti indipendenti dipende quindi strettamente dalla dimensione "relazionale" e "personale" di una "apertura spontanea di dedizione o di amore". Pertanto, la "ricettività emotiva" ha "precedenza semplicemente temporale" rispetto alla capacità di conoscere "oggetti dati intersoggettivamente" [Ivi, 44].

A questo proposito, potremmo ricordare anche altre fonti che confermano la ricostruzione di Honneth. Per esempio, Margaret Mahler ha proposto il concetto innovativo della "nascita psicologica" dell'infante: il bambino ha bisogno di vivere un'effettiva seconda nascita dal punto di vista psicologico, che non è in alcun modo la conseguenza automatica della prima nascita biologica. Tale seconda nascita può essere esperita dal bambino solo quando egli riesce a negoziare con successo la sua uscita dall'orbita simbiotica della fusione con una figura parentale [cfr. Mahler 1978a; 1978b]. La psicologia del sé di Heinz Kohut offre un'ulteriore evidenza del fatto che, quando le esigenze primarie di imitazione e di identificazione non sono soddisfatte da figure parentali, il sé umano non riesce a svilupparsi e i confini tra mondo esterno e rappresentazioni interne risultano sistematicamente sbiaditi. Kohut usa esplicitamente il linguaggio del riconoscimento: il bambino riesce a conquistare un'autonomia psicologica e a stabilire una giusta relazione con il mondo esterno soltanto se ha goduto di un riconoscimento incondizionato quale soggetto autonomo di azione da parte di una figura parentale primaria. Se, al contrario, il bambino è stato soltanto oggetto delle fantasie narcisistiche e manipolative di un genitore incapace di riconoscimento, egli sarà allora condannato a oscillare tra la ricerca di un rispecchiamento incondizionato e l'identificazione ideale con figure onnipotenti [cfr. Kohut 1980].

Malgrado le ovvie differenze tra le teorie della psicologia dell'età evolutiva e l'impegno esistenziale di Heidegger e di Dewey, Honneth sottolinea la presenza di un aspetto fondamentale che accomuna ambedue le prospettive: il mondo ci si presenta come una realtà abitabile, in opposizione a un opaco regno di

fantasmi, non come risultato di un solitario confronto della nostra mente con gli oggetti indipendenti da noi e con i fatti, bensì attraverso relazioni emotive di amore nelle quali il riconoscimento gioca un ruolo fondamentale. Di conseguenza, Honneth conclude la sua tesi ontogenetica fondata sulla priorità del riconoscimento nel seguente modo: “i nostri sforzi di acquisire una conoscenza del mondo non possono che fallire o perdere il loro senso se perdiamo di vista questo precedente atto di riconoscimento” [Honneth 2007, 45].

### 3. *La tesi della priorità concettuale del riconoscimento*

Tuttavia, il proposito di Honneth è di completare la sua argomentazione ontogenetica con una versione *concettuale* della tesi della “priorità del riconoscimento”. A tale scopo, egli fa riferimento a due posizioni sviluppate rispettivamente da Stanley Cavell e Jean Paul Sartre. Richiamerò qui solo la sua ricostruzione delle tesi di Cavell. Cavell analizza la priorità del riconoscimento attraverso la critica dei tentativi tradizionali di confutare le tesi scettiche riguardo alla possibilità di accedere alle menti altrui. Ciò che condanna al fallimento la tradizionale difesa antiscettica della possibilità di accedere agli stati emozionali altrui è il fatto che tale difesa è principalmente affrontata in termini cognitivi: rispetto alla conoscenza degli stati mentali altrui non possiamo infatti mai raggiungere lo stesso grado di certezza di quella che abbiamo nei confronti dei nostri propri stati mentali. Sartre, nella terza parte di *L'essere e il nulla*, è d'accordo su questo punto e propone una soluzione che viene accolta anche da Cavell: il modo migliore di stabilire l'esistenza delle menti altrui è di concepire la nostra relazione con una persona negli stessi termini nei quali concepiamo la relazione di quella persona con i suoi propri stati mentali: “così come in questo caso non parliamo di conoscenza, ma di implicazione o coinvolgimento, non dovremmo pensare chi agisce comunicativamente come un soggetto epistemico, ma come un soggetto esistenzialmente coinvolto, che non si limita a prendere atto in modo neutrale degli stati emotivi di altre persone, ma viene toccato da essi nella sua stessa autocomprensione” [Ivi, 47].<sup>1</sup> Per dirla nei termini più

<sup>1</sup> Per una critica analoga di una comprensione cognitivista della relazione del sé alla sua propria soggettività, cfr. Larmore 2006.

rozzi, il modo in cui possiamo raggiungere la certezza riguardo all'esistenza delle menti altrui è di essere consapevoli che noi amiamo alcune di queste menti mentre ne odiamo altre.

Tornando al problema se sia mai possibile accedere agli stati emozionali altrui, Cavell sottolinea che colui che parla “attira l'attenzione di colui che ascolta” verso i suoi propri stati mentali in maniera diretta, “senza ricorrere alla conoscenza”, e colui che ascolta partecipa con successo alla conversazione rispondendo con “simpatia” o consonanza piuttosto che con attestati di nuova conoscenza. Nello stesso modo, quando reagiamo a una espressione di dolore da parte di colui che parla, dicendo “so che tu soffri”, non intendiamo comunicare il nostro “sapere” in senso cognitivo – il nostro sapere che cos'è il dolore – ma esprimere simpatia al nostro interlocutore: vogliamo solo comunicargli che sappiamo cosa vuol dire soffrire [cfr. Honneth 2007, 47-48]. Essere un soggetto competente vuol dire quindi essere inserito in una rete di relazioni con gli altri, all'interno delle quali noi riceviamo l'espressione dei loro stati d'animo e le loro richieste non solo di testimoniare loro la comprensione cognitiva di quanto esprimono, ma anche di “reagire in maniera adeguata” ad esse.

Cosa significa una “maniera adeguata”? Adeguata è quella che mostra che siamo consapevoli delle richieste che l'altro ci rivolge, che lo riconosciamo come una mente uguale alla nostra. Se non siamo capaci di assumere questo tipo di riconoscimento, vuol dire che siamo anche incapaci di far parte di quella rete di relazioni sociali. Da ciò risulta un'importante conseguenza per la nostra comprensione della società. Il tessuto delle interazioni sociali non è lo scambio di affermazioni cognitive, ma lo scambio di atti di riconoscimento reciproco.

Come sostiene Honneth, ciò che Cavell ci offre è la possibilità di andare al di là del semplice argomento della priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza. Da un punto di vista *concettuale* o *categoriale* comprendere il significato di una classe particolare di espressioni linguistiche richiede da parte nostra un atteggiamento di riconoscimento: “la comprensione linguistica è legata al presupposto non-epistemico del riconoscimento dell'altro” [Ivi, 49]. Semplicemente non riusciamo a capire interamente ciò che gli altri ci dicono se non vogliamo o non possiamo adottare tale atteggiamento di riconoscimento. Honneth tuttavia attira la nostra attenzione sul fatto che, per Cavell, la priorità del riconoscimento in quanto coinvolgimento esistenziale è rilevante soltanto rispetto al mondo sociale e non si applica al mondo naturale. Tutto ciò del re-

sto era ben noto alla filosofia analitica del linguaggio: come Paul Grice e John Searle non si stancano di ripetere, ciò che mi fa attribuire un significato a certi scritti su un foglio di carta e a certi suoni umani che sollecitano le mie orecchie è il presupposto che essi possano comunicarmi intenzionalmente gli stati intenzionali di un essere umano uguale a me.

#### 4. *La reificazione come oblio del riconoscimento*

Honneth riassume così i risultati della sua riflessione: la reificazione non equivale a un errore categoriale (dal momento che si riferisce a un *habitus* o a una forma di comportamento), né a un torto morale (dal momento che non può essere ricondotta a un'istanza di responsabilità o di colpa). In positivo, la reificazione è, al tempo stesso, il nome di un processo e di un risultato: “essa indica sia il prodursi di una perdita, cioè la sostituzione di una dimensione originaria e corretta con una secondaria e falsa – sia l'esito di un processo, vale a dire una percezione e un comportamento reificati” [Ivi, 52]. Per quanto si riferisce alle *cause* della reificazione, mentre Heidegger le avrebbe indicate “nell'effetto deformante delle immagini ontologiche del mondo” [*Ibid.*], che inducono la “*Seinsvergessenheit*” o l'oblio dell'essere, Lukacs è invece portato dal suo schema teorico a riferirle a cause sociali. In diversi punti della sua opera, troviamo la tesi che certe condizioni sociali – economia capitalista, denaro, sfruttamento del lavoro, diffusione della logica del mercato – comportano una sorta di neutralizzazione della dimensione in sé prioritaria del riconoscimento e del coinvolgimento. Honneth non trova plausibile tale spiegazione, non ultimo per il fatto che quanto più fa riferimento a un processo weberiano di razionalizzazione, tanto più tende a considerare la reificazione come un fenomeno che investe tutti i settori della vita sociale, minando le stesse condizioni della sua riproduzione.

Contro Lukacs, Honneth vuole sviluppare un concetto di reificazione che non conduca al risultato contro-intuitivo che ogni istanza di neutralizzazione e di oggettivazione – comprese quelle funzionali al mantenimento della vita e al suo sviluppo – sia automaticamente un fenomeno di reificazione che mina il tessuto sociale. Honneth vuole diminuire l'opposizione tra forme di conoscenza fondata sul riconoscimento e forme di conoscenza oggettivanti e, a questo fine,

egli distingue tra due modi della loro relazione. Esse possono essere reciprocamente trasparenti o oscure, accessibili o inaccessibili: “nel primo caso la conoscenza, ovvero l’osservazione distaccata, avviene nella piena consapevolezza della sua dipendenza dal precedente riconoscimento; nel secondo caso, invece, respinge questa dipendenza e si illude di essere autonoma da qualsiasi presupposto non-epistemico” [Ivi, 55].

A questo punto, Honneth presenta la sua rielaborazione e la sua riappropriazione del concetto di reificazione. La reificazione è meglio intesa come “oblio del riconoscimento”, ovvero come la perdita della consapevolezza di quanto il sapere e la conoscenza dipendano, per la loro esistenza, da una “precedente disposizione alla partecipazione coinvolta e al riconoscimento” [Ibid.]. Tale oblio si presenta in tre diverse forme. Le prime due sono così descritte: “Rispetto ad altre persone, ‘reificazione’ significa dimenticare il loro precedente riconoscimento, mentre rispetto al mondo oggettivo ‘reificazione’ significa perdere di vista la molteplicità dei possibili significati attribuitigli appunto dalle persone precedentemente conosciute” [Ivi, 63]. La terza forma è anche più rilevante ed è la “reificazione del sé”, l’inautenticità, ovvero una relazione con se stessi caratterizzata dal medesimo oblio. Ma come è possibile che io abbia una relazione non-riconoscitiva con me stesso?

Qui Honneth fa riferimento a diversi autori, da Winnicott a Frankfurt a Peter Bieri, i quali tutti sottolineano la possibilità che una persona possa riferirsi alle sue proprie motivazioni senza realmente valutare il significato che esse assumono all’interno del sé inteso come un tutto – cioè in modo inautentico, in quanto non tiene conto del loro significato per l’insieme dell’immagine e del progetto costitutivi del sé. Tale incapacità si presenta, ancora una volta, in due modi. Nel primo, la persona può assumere un atteggiamento puramente cognitivo-strumentale verso il suo stesso sé – è ciò che David Filkenstein chiama una “*detectivist relation*”. Ma vi è anche un altro modo ancor più indifendibile dell’atteggiamento prevalentemente cognitivo verso il sé, ed esso si presenta nella relazione primaria soltanto cognitiva nei confronti del mondo esterno. Tra gli autori che hanno denunciato tale posizione, Honneth cita Searle, ma anche molte altre fonti importanti – da Pascal a Valéry, a Girard, a Luhmann – che sono esplorate nell’opera di Larmore *Pratiche dell’Io* [2006].

All’altro estremo della relazione reificata con il proprio mondo interiore sta la posizione che Honneth chiama “costruttivismo”, ovvero l’idea che noi creia-

mo noi stessi, il nostro mondo interiore, soltanto attraverso la descrizione di noi stessi: “Nel momento in cui formuliamo determinate intenzioni di fronte ai nostri partner nell’interazione, in certo modo decideremmo di farle esistere in noi” [Honneth 2007, 69]. Questo modello ipervolontarista della relazione con il sé della persona è egualmente dimentico del momento del riconoscimento. Honneth cerca di indicare una via di mezzo, che egli chiama “espressionismo”, secondo la quale “noi non percepiamo i nostri stati mentali semplicemente come oggetti, né li costituiamo grazie alle nostre espressioni linguistiche, ma li articoliamo in funzione di ciò che ci è interiormente già familiare. Un soggetto che si rapporta a se stesso in questo modo originario deve considerare i propri sentimenti e i propri desideri come qualcosa che merita di essere articolato. Perciò anche qui è opportuno parlare della necessità di un riconoscimento antecedente” [Ivi, 71]. In questo senso, il soggetto deve essere capace di entrare “in un contatto espressivo con i propri stati mentali” [*Ibid.*]. Con ciò Honneth intende dire che il soggetto deve considerare i suoi desideri e sentimenti e, in genere, le sue esperienze psichiche come degne di articolazione, ovvero deve sviluppare quell’atteggiamento positivo di “cura di sé” o di “amore di sé” (Frankfurt) che in passato ho definito autenticità [cfr. Frankfurt 1999; Ferrara 1999].

Data tale definizione, noi abbiamo ora bisogno di una nuova spiegazione: al posto delle variabili di Lukacs dell’espansione del mercato capitalista e dei rapporti di lavoro, dobbiamo ora considerare una “eziologia sociale” della reificazione. Dobbiamo cercare fattori sociali in grado di spiegare il fatto che la persona può “disimparare” la dimensione del riconoscimento, che prima aveva associato con tutte le relazioni sociali nelle quali era implicata. Lukacs imputava la reificazione all’influenza del mercato, senza percepire la distinzione tra la pura depersonalizzazione (per scopi circoscritti, temporanei e funzionali) e la reificazione in quanto incapacità di tener conto del momento controbilanciante del riconoscimento legale della persona. Honneth indica altri successivi sviluppi di tipo reificante quali *a*) il crescente svuotamento della sostanza legale dei contratti di lavoro; *b*) le pratiche per le quali i talenti potenziali dei bambini hanno cominciato a essere considerati soltanto come fattori di misurazione genetica e di manipolazione; e *c*) l’istituzionalizzazione di pratiche di presentazione orientate in senso funzionalistico del proprio sé e il lavoro emotivo, ossia il considerare certi sentimenti come parte integrante della propria attività

professionale (interviste per ottenere un impiego, professioni di hostess, servizi di *dating*) [cfr. Hochschild 1998].

### 5. Una valutazione della teoria honnethiana delle reificazione

In questa sezione finale, vorrei analizzare criticamente tre ambiti della teoria del riconoscimento di Honneth che credo richiedano un'ulteriore riflessione utile a migliorare la teoria stessa. Il primo ambito ha a che fare con il concetto di reificazione e la spiegazione delle sue basi sociali.

#### *Tre tipi di reificazione e la spiegazione dell'inautenticità*

Dal punto di vista di Honneth, la reificazione dovrebbe essere intesa come un concetto generale volto a designare la modalità delle nostre relazioni *a)* con il mondo esterno; *b)* con il mondo sociale; *c)* con il mondo interno, che è di tipo patologico, distorto o anti-vitale, “non eudemonistico”, in contrapposizione alle modalità in grado di potenziare la vita. Rispetto al mondo esterno, nel suo doppio significato di mondo naturale e di mondo, fisico e non-fisico, di manufatti e processi prodotti dall'uomo, la reificazione indica la perdita della percezione della priorità della segmentazione intersoggettiva del mondo e della attribuzione intersoggettiva di rilevanze e finalità nella nostra conoscenza. Tale forma di reificazione potrebbe essere indicata come *feticismo tecnico*. Come nella teoria classica del feticismo della merce, anche in tale atteggiamento più generale siamo portati a trascurare la dimensione intersoggettiva prioritaria rispetto alla conoscenza: vediamo le cose e i processi, ma non la rete intersoggettiva delle azioni e delle finalità che selezionano ciò che percepiamo come cose e processi. Vediamo cose e processi all'interno dei loro propri confini, ma perdiamo di vista le pratiche che servono a definire tali confini.

Rispetto al mondo delle relazioni intersoggettive, la reificazione significa trascurare o ignorare il valore intrinseco degli altri, trattare gli altri, per usare un famoso linguaggio morale, come “mezzi”, valutare le persone secondo i benefici funzionali che possono recare e non come una fonte autonoma di significati e di azioni. Questa forma di reificazione potrebbe essere indicata come *disconoscimento*, ma anche il termine “alienazione” potrebbe essere qui recuperato.

Infine, per quanto riguarda il mondo interiore, la reificazione indica la perdita del senso che i singoli stati mentali e gli affetti che sperimentiamo non ci capitano come eventi esterni, né sono il semplice prodotto della nostra volontà, bensì emergono insieme a una struttura interna (in parte modificabile, ma non dipendente interamente da noi) che serve a individuarci come persone singole. Chiamerei questa forma di reificazione *inautenticità*.

Non ci si dovrebbe quindi aspettare che un'unica serie di fattori sociali possa spiegare la crescita della reificazione nella società contemporanea, esaurendo tutte le diverse specificazioni di cui sopra. I processi sociali che favoriscono il feticismo possono non essere gli stessi di quelli che causano alienazione o disconoscimento e questi ultimi, a loro volta, possono non coincidere affatto con i processi che inducono inautenticità. L'eziologia sociale della reificazione si presenta come un compito differenziato e, al tempo stesso, come un ampio paradigma concettuale per approfondire la nostra comprensione di ciò che il feticismo, l'alienazione e l'inautenticità hanno in comune in quanto specie di uno stesso genere.

Su questa base, vorrei ora in particolare considerare l'eziologia della terza forma di reificazione, ovvero l'*inautenticità* nella relazione con il proprio sé. Gli esempi recati da Honneth riguardo alle pratiche che possono indurre inautenticità sono tutti assai pertinenti, ma la sua lista potrebbe essere estesa. In certo senso, lo sfruttamento delle emozioni descritto classicamente da Arlie Hochschild – la vendita, dietro compenso, della propria abilità di presentare emozioni credibili e di indurre emozioni funzionalmente rilevanti negli altri (la capacità delle hostess di compagnie d'aviazione di suscitare un senso di sicurezza, la capacità degli addetti al recupero crediti di suscitare invece un senso di inquietudine) – è stato rafforzato da una ancora più insidiosa commercializzazione della soggettività. Ne sono un esempio i programmi televisivi che hanno attualmente notevole successo – emblematico è quello del *Grande Fratello* – i quali non attirano tanto per la finzione o la vendita di emozioni artefatte, ma per la messa in scena (e la vendita attraverso il mercato pubblicitario) di *autentici* sentimenti di ira, amore, gelosia e simili. Le coppie, i genitori e i figli, i fratelli e le sorelle, gli amici corrono a manifestare le loro autentiche emozioni per l'intrattenimento degli utenti televisivi e per il profitto dei canali televisivi che vendono il loro tempo all'industria pubblicitaria. L'enorme popolarità di tale forma di divertimento contribuisce a offuscare il confine tra la manifestazione

di emozioni abusive del sé e quelle che si svolgono nel contesto delle relazioni non-distorte di riconoscimento.

Una critica costruttiva rivolta al modo in cui Honneth affronta l'eziologia della terza forma di reificazione, l'*inautenticità*, trova espressione nella proposta di utilizzare un altro modello, diverso dall'enfasi lukacsiana e simmeliana circa l'influenza depersonalizzante del mercato capitalista e del denaro come tale: mi riferisco alla teoria rousseauiana degli effetti di una competizione sociale diretta all'acquisizione di beni conflittuali, a somma zero, sull'erosione della soggettività. Tale modello è al centro della critica di Rousseau alle patologie della modernità contenuta nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*.

Secondo Rousseau, da quando la competizione per la posizione sociale, per la proprietà e il potere è andata affermandosi nelle società agricole primitive, l'interesse degli uomini fu di “mostrarsi diversi da quello che si era effettivamente” [Rousseau 1982, 84] al fine di assicurarsi i benefici – ricchezza, potere e prestigio – derivanti dai meccanismi competitivi della riproduzione sociale e della divisione del lavoro. Tali benefici sono caratterizzati da una logica a somma zero. Infatti, perché la ricchezza possa apparire una finalità significativa, occorre che altri *non* siano ricchi. Analogamente, gli individui cercano il potere solo in quanto possono esercitarlo *su* gli altri. Inoltre, il risultato di ogni competizione dipende, fra le altre cose, da ciò che gli altri *credono* di noi. Rousseau sostiene quindi che, compensando con tali benefici a somma zero la conformità ai ruoli esistenti e la partecipazione alla divisione del lavoro, tutte le società – e specialmente la società civile moderna – hanno indirettamente premiato l'astuzia, l'abilità a ingannare e a indurre timore, l'invidia e la diffidenza.

D'altro canto, attraverso la competizione la società induce anche un'altra perversione nella natura umana, più sottile e insidiosa dell'insincerità, ovvero l'*inautenticità*. Proprio perché gli uomini sono interessati ad apparire quello che non sono, l'evoluzione di una società civile competitiva accentua inevitabilmente la frattura tra sentimento e azione, tra carattere interiore e condotta sociale. La paura di perdere terreno nella competizione sociale favorisce nelle persone la preferenza per le forme stabilite e stereotipate della rappresentazione del sé, anziché la difficile ricerca dei loro veri motivi e della loro vera identità. Secondo Rousseau, sotto la pressione della competitività, gli individui diventano talmente dipendenti dalle opinioni degli altri da mettere a rischio persino il senso di coesione del loro sé. Il sé è gradualmente ridotto a pura exteriorità, a pura co-

pia conforme di ciò che richiede la società. Al culmine dell'evoluzione sociale, nella società parigina del suo tempo, Rousseau vedeva una serie di maschere, dietro le quali non esistevano più le persone – una reificazione totale delle relazioni con il sé, una totale inautenticità. Al posto dell'effervescenza esaltante derivante dalla nuova differenziazione dei ruoli e degli stili di vita, che ne *Il nipote di Rameau* Diderot celebrava come l'occasione per nuove espressioni di sé, Rousseau percepiva al contrario il rischio di una crescente reificazione interiore e di un crescente conformismo [cfr. Starobinski 1971, 15; Berman 1972, 136-144; Ferrara 1989, 57-60].

L'approfondimento della relazione tra i meccanismi della riproduzione sociale e i tratti del carattere dominante è uno dei più validi contributi lasciatici da Rousseau. Oggi, nel mondo globalizzato, la sua critica della riproduzione sociale fondata sulla competitività assume per noi una nuova rilevanza. La spinta verso l'inautenticità, che minaccia di compromettere la relazione dell'individuo con il suo sé, si manifesta ora in modo simile come una forza omogeneizzante che si afferma in tutti i paesi del pianeta, specialmente quelli più poveri e deboli. La matrice degli incentivi è esattamente la stessa di quella analizzata da Rousseau in riferimento all'individuo. In un'economia globale in cui la competizione obbliga ogni Stato a ridurre il costo del lavoro e ad accrescere la "flessibilità" dei contratti di lavoro, nessuna singola nazione del mondo, in particolare se periferica e povera, può permettersi la ricerca faticosa e incerta di politiche economiche originali e non può certo rifiutare l'incentivo del successo, o semplicemente della sopravvivenza, che si lega alle politiche della flessibilità e del basso costo del lavoro.

Per riassumere, – in contrapposizione alle grandi narrazioni della dialettica dell'illuminismo, della tesi della razionalizzazione, della versione lukacsiana del processo di reificazione o dell'oblio dell'essere di Heidegger – la componente di "eziologia sociale" della teoria della reificazione dovrebbe, tenendo conto delle differenziazioni del concetto, fornire analisi adeguate dei processi causali che rafforzano la reificazione nella società contemporanea.

#### *La priorità della "priorità del riconoscimento"*

Il secondo aspetto della teoria del riconoscimento che potrebbe beneficiare di ulteriori approfondimenti riguarda la relazione tra la tesi della "priorità del riconoscimento" e la comprensione programmatica della validità che è alla

base della posizione filosofica di Honneth. Tale posizione potrebbe essere minacciata da una contraddizione performativa qualora la tesi della “priorità del riconoscimento” fosse presentata come un’illustrazione constativa del modo in cui stanno le cose nel mondo (filosofico). In questo caso, la “priorità del riconoscimento” verrebbe affermata secondo la più classica linea della “priorità del cognitivo”. Questo è il problema: se la priorità del riconoscimento non può essere un fatto del mondo che possiamo cogliere o meno, che cosa mai può essere? Senza tener conto degli aspetti sostantivi della teoria, a questo punto sono portato a pensare che non solo il mio sforzo di comprendere la validità nel suo legame con l’autenticità e il giudizio, ma tutte le teorie che pretendono di essere universalistiche, o quanto meno non-relativistiche, e nello stesso tempo di essere post-metafisiche o post-fondazionaliste, dovrebbero impegnarsi in una svolta riflessiva<sup>2</sup>. Dovremmo interrogarci sul soggetto del filosofare, il soggetto costruito che, nell’aspirazione di Honneth, dovrebbe abbracciare la teoria del riconoscimento quale migliore versione della costitutiva intersoggettività della soggettività umana, la natura del valore, le patologie della vita moderna e molti altri aspetti rilevanti. Chi è questo soggetto? Il soggetto è costituito da tutti noi che viviamo nell’attuale contesto filosofico, il “tu e io” che Rawls ama ricordare. Se noi, cioè “tu e io”, costruiamo tale soggetto come un soggetto riflessivo che si pone domande sulla migliore ricostruzione della base intersoggettiva della soggettività o, per meglio dire, se ci poniamo nella posizione di un filosofo che pensa quale versione del soggetto, del valore e delle patologie della vita moderna sarebbe la migliore, in quanto immagine di un soggetto collettivo comprendente tutti gli esseri umani nella nostra situazione storica, allora possiamo pensare che tale soggetto, riflettendo sulla sua relazione con se stesso, non meno che il soggetto individuale descritto da Honneth in *Reificazione*, vorrebbe evitare:

- una concezione “detectivista” di se stesso, nella quale l’*irrinunciabile* e costitutiva dimensione della “priorità del riconoscimento” viene intesa come una descrizione fattuale vera della sua propria costituzione;
- una concezione puramente “costruttivista” del sé, nella quale la “priorità

<sup>2</sup> Per un’analisi della esigenza, per un universalismo post-fondazionalista, di essere “riflessivo” al fine di evitare una contraddizione performativa e di come questa riflessività della ricostruzione della normatività sia stata adombrata da Hegel e da Heidegger, vedi Ferrara 1999, 228-41.

del riconoscimento” viene intesa come il risultato di un atto di scelta convalidato dal semplice fatto di selezionare e preferire tale descrizione come vera.

Dobbiamo quindi rivolgerci a una diversa comprensione della “priorità del riconoscimento”, basata a sua volta, riflessivamente, sul riconoscimento. Nei termini di Honneth, la giustificazione della “priorità del riconoscimento” deve necessariamente aver luogo, se vogliamo evitare la contraddizione performativa di un’istanza cognitiva che verrebbe “scoprendo” tale priorità, nel contesto di una relazione con la “cura”, con la dimensione “affermativa” e il “contatto espressivo” di questo soggetto con se stesso e la sua storia. Per usare per un momento un vocabolario filosofico più vicino alla mia concezione giudiziaria della validità, potremmo dire che ciò che la “cura” e l’“affermazione” richiedono, al fine di ricostruire le caratteristiche di una prassi sociale non reificata e le esigenze della nostra costituzione intersoggettiva, è che il soggetto umano in questione (o il filosofo che anticipa un’argomentazione per conto di tale soggetto) formuli un giudizio riflettente riguardo a quel concetto di prassi che, tra i diversi concetti possibili, meglio si adatta alla relazione, assunta come paradigmatica, con la “cura” e l’“affermazione”. Da tale punto di vista riflessivo, la priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza non può essere intesa né come una scoperta né come un’illusione onnipotente di auto-costruzione del sé, ma come un atto di cura e di affermazione. A questo punto preciso, mi domando se non ci troviamo di fronte al ruolo imprescindibile del giudizio al servizio dell’ottimizzazione dell’identità. Mi domando se il fatto che la nostra relazione di cura e affermazione riguardo a noi stessi è meglio valorizzata adottando il criterio della “priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza” non debba, in ultima analisi, essere visto come un atto di giudizio riflettente riguardo a ciò che la relazione di cura ci richiede. Se le cose stanno così, avremmo scoperto che la dimensione del giudizio – riflessivo riguardo a ciò che è più conveniente per il fiorire dell’identità – svolge un ruolo anche nei confronti della tesi della priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza.

Per formulare questo punto con una domanda: se la tesi della priorità del riconoscimento non può essere considerata valida in virtù della sua corrispondenza a qualche fatto relativo alla soggettività senza cadere in una contraddizione performativa, su quale altre base può essere fondata la sua pretesa di validità

non-relativistica? Come potrebbe tale base essere altro che il potenziale della tesi della “priorità del riconoscimento” di condurre la nostra identità condivisa, l’identità di tutti gli individui, come “tu e io” che viviamo in questo orizzonte storico e filosofico, verso una autentica fioritura? Può l’identificazione di tale base essere compresa in rapporto a qualche opzione metodologica che sia diversa da quella della singolare normatività del giudizio sull’integrità e l’autenticità di una identità?

*Riconoscimento e reificazione come concetti “politici”*

Infine, al fondo della ricostruzione del concetto di reificazione di Honneth e della sua intera concezione del riconoscimento vi è l’ambizione di contribuire, non semplicemente a una indagine sulla natura intersoggettiva della soggettività, ma anche di individuare un centro normativo, ancorato all’ontologia sociale della soggettività, che possa servire come una base ricca e sostanziosa per i vari tipi di proceduralismo e liberalismo politico attualmente a disposizione, in modo da sviluppare un adeguato criterio della giustizia e del punto di vista morale. La società giusta – così interpreto l’aspirazione di Honneth – dovrebbe essere qualcosa di più di uno stato di diritto imperniato sugli elementi costituzionali essenziali condivisi da cittadini eguali e liberi nel contesto dell’uso pubblico della ragione.

Provo una profonda simpatia per questo intento, ma, allo stesso tempo, credo che, per portare la teoria del riconoscimento a diventare una concezione della giustizia per la società contemporanea più efficace di quella liberale e dare un contributo alle nostre intuizioni di filosofia politica sulla legittimità, sia necessario riflettere ulteriormente sul ruolo dei suoi concetti fondamentali, tra cui in effetti vi è quello di “reificazione” accanto a quello di “patologia sociale”. Occorre affrontare l’interrogativo, che ritengo sia diventato per noi inevitabile, date le modifiche introdotte nel nostro orizzonte filosofico dall’opera di John Rawls: la teoria del riconoscimento è “politica”? Il concetto di reificazione, reinterpretato alla luce della teoria del riconoscimento, è “politico”? La diagnosi di certe “patologie” è fondata su modelli positivi non controversi di una buona prassi sociale?

Come dobbiamo comprendere la reificazione e il modello di una buona prassi sociale implicito in una teoria del riconoscimento? Ancora una volta, credo che, se la comprendiamo come un’istanza generale riguardo alla vera natura

della vita sociale, non riusciamo a sviluppare il potenziale inerente nella teoria per una prospettiva della giustizia più profonda di quella liberale. Mi sembra che tale potenziale sarebbe più evidente se comprendessimo la teoria del riconoscimento come una proiezione autonoma (*freestanding*) – da convalidare attraverso il consenso di cittadini liberi ed eguali – di ciò che l’immagine di “una equa cooperazione sociale” dovrebbe produrre all’interno dello schema di un legittimo stato di diritto liberale quale è quello illustrato in *Liberalismo politico*. L’idea della rete di relazioni di riconoscimento dovrebbe includere quella di un’equa cooperazione nella divisione del lavoro e, altresì, più corposi elementi relativi alla natura evolutiva, affettiva e morale. Se così intesi, i criteri di una teoria del riconoscimento potrebbero anche servire come base condivisa per il funzionamento della ragione pubblica.

Devo riconoscere che vi è qualcosa di paradossale nel proporre queste considerazioni a un autore che in passato ha denunciato il rischio crescente che la *sinistra rawlsiana* si trasformi in una sorta di scolastica e acritica *koiné* in sostituzione di quella che una volta si usava chiamare la teoria critica. E tuttavia trovo difficile per ogni filosofia sociale contemporanea trascurare le conseguenze delle forti intuizioni democratiche evidenziate in quell’orizzonte. I casi sono due: o le nostre considerazioni sulla possibilità di reificazione presenti in certe pratiche sociali (interviste di assunzione, commercializzazione dei sentimenti, sfruttamento mediatico di sentimenti autentici) hanno la semplice funzione di una denuncia critica da trattare in pamphlets o in riviste accademiche, oppure vogliamo correggere tali pratiche attraverso mezzi legislativi. Nella misura in cui tale aspirazione è connessa con la teoria del riconoscimento, è difficile, secondo me, sfuggire alla conseguenza che i principali argomenti raccolti nella teoria debbano essere messi alla prova per dimostrare di non essere solo un’altra concezione comprensiva dell’essere umano, ma parte di una concezione *politica* della persona e della vita sociale, compatibile come tale con una pluralità di altre prospettive, anch’esse ragionevoli.

Honneth ha prestato molta attenzione a liberarsi dagli elementi, ormai non più adeguati all’orizzonte filosofico attuale, della teoria lukacsiana della reificazione, ma una delle sfide che la teoria del riconoscimento credo debba ancora oggi affrontare, e che sembra senz’altro alla sua portata, è quella di prendere le distanze dal carattere comprensivo (in senso rawlsiano) della sua prima formulazione, in modo da utilizzare le intuizioni in essa contenute per una più

adeguata comprensione della struttura di base della società democratica. Come tutte le pepite, anche la teoria della reificazione ha bisogno di essere depurata di tutte le sue scorie prima di poter brillare con i suoi riflessi dorati.

*Riferimenti bibliografici*

BERMAN, M.

1972 *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, Athenaum, New York.

FERRARA, A.

1989 *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.J. Rousseau*, Armando, Roma.

1999 *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano.

FRANKFURT, CH.

1999 *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton.

HOCHSCHILD, A.

1998 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley.

HONNETH, A.

2007 *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma.

KOHUT, H.

1980 *La guarigione del Sé*, Boringhieri, Torino.

LARMORE, CH.

2006 *Pratiche dell'Io*, Meltemi, Roma.

MAHLER ET AL.,

1978a *La nascita psicologica del bambino*, Boringhieri, Torino.

1978b *Le psicosi infantili*, Boringhieri, Torino.

ROUSSEAU, J.J.

1982 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano.

STAROBINSKI, J.

1971 *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris.



DAVIDE SPARTI

## L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto

Ma gli esseri umani non percepiscono le cose per intero: non siamo dèi, bensì creature ferite, lenti frantumate, capaci solo di percezioni fratturate. Esseri parziali, in tutti i sensi della parola. Il significato è un edificio instabile che costruiamo con frammenti, dogmi, ferite, infantili, articoli di giornale, osservazioni casuali, vecchi film, piccole vittorie, gente odiata, gente amata.

Salman Rushdie (1991, 17)

Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici.

Hannah Arendt (1997, 127)

### 1. *Due scene*

Nel romanzo autobiografico *Una storia di amore e di tenebre*, Amos Oz rievoca il suo primo ricordo [2005, 270-271]. Oz ha appena due anni, e la sua memoria comincia con una scarpina di pelle marrone, nuova, dall'odore talmente invogliante che Oz bambino se la “infilà” sulla faccia, come fosse un beccuccio. Il punto chiave, però, è che se lo ricorda perché genitori e parenti entrano nella stanza e trovano la scena estasiante. Oz bambino prova uno spasimo fisico, incontenibile, “generato dall'evidenza che tutta la folla, per un istante, è concentrata esclusivamente su di lui (...) e lo indica”. Il volto e gli oc-

chi, la parte più nuda ed esposta dell'essere umano, come direbbe Levinas, ha il potere di suscitare un appello ma anche di veicolare un riconoscimento, che si configura anzitutto come un essere visti. Mi vedo per come sono visto (o per come mi sento visto). Dallo stesso processo di socializzazione riceviamo non solo questo riconoscimento mediato dal veicolo immateriale dello sguardo, ma l'idea di agire di fronte ad altri, e dunque dell'essere visibili e visti. Se riflettiamo su noi stessi scopriamo in effetti quel mondo composto da coloro che si sono presentati pubblicamente, identificandoci ma soprattutto reagendo alle nostre azioni, che sono state così riconosciute. Lo sguardo degli altri ci segue con ossessione persecutoria, ma è anche la condizione per avere una identità, che in fondo vuole dire fissare la rappresentazione di sé in relazione a una cerchia di riconoscimento.

Il bisogno di essere presi in considerazione non è semplicemente un bisogno fra tanti altri, al quale si possa eventualmente rinunciare. In esso s'inscrive la condizione di possibilità del nostro essere persone. Lo suggerisce una seconda scena che vorrei evocare. A un certo punto del film *La famiglia*, di Ettore Scola, Vittorio Gassman decide di burlarsi del nipotino fingendo di non riconoscerlo; anzi, di non vederlo affatto. Lo chiama, lo cerca (il bambino è lì davanti), ma, apparentemente, non lo nota. Il bambino continua a gridare: “sono qui, sono qui!, eccomi!”, fino a che, esasperato, entra in crisi. La risorsa originaria che una persona può offrire a un'altra persona consiste dunque nel riconoscimento del valore della sua presenza. Nella sua forma categorica, si potrebbe aggiungere, il timore di perdere l'attesa di riconoscimento da parte degli altri è ancora quello del bambino: attesa dello sguardo, della voce o dell'abbraccio materno, paura di restare soli (chiamo... non viene nessuno)<sup>1</sup>.

Quando agisco cerco la condivisione del senso di quello che faccio, per dirla con G.H. Mead. O forse, come si esprimerebbe Hegel, cerco il riconoscimento degli altri che contano (che sono poi quelli che a mia volta riconosco come stimabili). Per questo, il riconoscimento appare un complemento indispensabile

---

<sup>1</sup> Quanto detto dell'occhio e dello sguardo vale anche per la voce. Fatta per essere udita, la voce è sempre indirizzata, se non a un destinatario reale, a un sur-destinatario ideale, a cui implicitamente ci si rivolge (l'inferno è il luogo dove, a dispetto dell'urlo, nessuno ci sente – così è stato descritto l'universo concentrazionario da Primo Levi).

della nostra identità<sup>2</sup>. Non sarà dunque per caso se una delle tesi più diffuse, in filosofia politica come in sociologia, è che la nostra identità è plasmata dal riconoscimento, o dalla sua assenza, per cui chi si astenesse dal ricevere riconoscimento incorrerebbe in una strategia autolesionista, così come chi si astenesse dal prestarlo si comporterebbe in modo ingiusto [cfr. Taylor 1999, 9]. Di qui l'imperativo del riconoscimento: prestare e pretendere riconoscimento sono doveri<sup>3</sup>. La tesi appare plausibile, ma riposa su premesse e presupposti epistemologici relativi all'identità e al riconoscimento, e al loro legame privilegiato, che intendo in questa sede esplorare criticamente, avvalendomi soprattutto di Arendt e Foucault. Come vedremo, approderò a un approccio meno filantropico al riconoscimento, mettendo in questione l'assunto dalle buone intenzioni secondo cui il riconoscimento elargito debba sempre essere un "di più" preventivamente assunto come "buono", messo cioè dal lato positivo di una ipotetica tabella dei valori.

## 2. *L'identità non è primaria*

Nella prima parte di *Vita activa*, Hannah Arendt prende le mosse da un'osservazione di tipo ontologico: noi siamo esseri incorporati, quindi immediatamente trasposti nel regno dell'apparenza, dove ci manifestiamo gli uni agli altri. Siamo cioè esposti. Lo siamo necessariamente. Anche quando non siamo visti di fatto (in questo momento non vedo la mia schiena), siamo però per statuto visibili. La presenza è anzitutto presentazione, corpo che compare. Questa esposizione che mi definisce, che sono io, costituisce la mia singolarità. Nessuno può esporsi per me, al posto mio, né diventare me; proprio per questo sono insostituibile. Ci si può toccare, stringere, penetrare, ma la legge del tatto è la separazione fra le superfici. Se i corpi non si distinguessero, peraltro, non sa-

<sup>2</sup> Non sosterrò che *tutte* le pratiche sociali sono finalizzate al riconoscimento (se così fosse, il riconoscimento, in quanto categoria che non esclude, diventerebbe poco esplicativa). Sosterrò invece che da ogni interazione sociale possiamo uscire con una miscela di riconoscimento e misconoscimento.

<sup>3</sup> Osserva a questo proposito Isaiah Berlin: "La mancanza di libertà lamentata da individui e gruppi equivale il più delle volte alla mancanza di un giusto riconoscimento" [Berlin 2005, 205].

rebbero dei corpi, ma qualcosa di indistinto (non saremmo nemmeno degli individui, ma dei “dividui”). Nel nascere, il bambino sottrae a quell’eccesso che è la madre-bambino una singolarità che subito esibisce, ripiegandosi su se stesso. Sta qui la più fondamentale – ontologica, appunto – condizione di possibilità di esistere, di esserci. La stessa identità personale si basa sulla legge “un corpo, una identità”, e l’incorporazione ne rappresenterà la contromarca.

Consideriamo il colore della pelle; un aspetto che mi definisce e anzi costituisce, al punto che – in quanto parte della mia stessa corporeità (e dunque della mia vita) – non posso sbarazzarmene. Nessuno può adottare la mia carnagione per me, al posto mio. *Ma neppure posso averne un controllo*. Come ha chiarito Goffman in *Stigma* [Goffman 2003], è la “superficie” il primo strato a imporsi agli occhi: il corpo, la pelle, il viso si prestano ad essere riconosciuti (e marchiati). E come ha aggiunto Foucault, la visibilità si situa all’incrocio fra un dominio estetico (ciò che percepisco) e un dominio politico (ciò che riconosco come simile o dissimile, superiore o inferiore). Due fattori che sfuggono al nostro controllo<sup>4</sup>. Certo, posso raccontare una storia sui possibili significati che questa “esposizione all’altro” ha avuto su di me, una storia su che cosa abbia voluto dire emergere con questo corpo in quell’ambito, intimo o pubblico. Solo che reciprocità dell’esposizione non significa simmetria o trasparenza. Per Arendt solo quando e mentre interagiamo scopriamo – di volta in volta – il significato dei nostri atti (e dunque prendiamo atto di chi siamo diventati), in un contesto di altri esseri umani che partecipano, rispondono, reagiscono – ma anche si oppongono – a noi. L’identità appare non un’affermazione del soggetto davanti agli altri, ma un evento che ha luogo e si definisce nella relazione tra soggetti interagenti in uno spazio che non è un territorio ma un ambito di reciproca esposizione generato dall’interazione [cfr. Pizzorno 2007]. Piuttosto che concepirlo come un fatto compiuto o qualcosa di dato (un insieme di fatti precedenti e costituenti l’agire di un individuo), l’identità è per Arendt l’esito (provvisorio) dell’agire pubblico. L’identità non è in me quanto appunto *fra* noi. Non agiamo

---

<sup>4</sup> Per questo l’appello a disinteressarsi al colore della pelle, in modo da renderlo criterio non pertinente, risulta vuoto: non si possono sospendere i sistemi di rappresentazione iscritti nella percezione, ed è assai difficile osservare gli individui indipendentemente da quello che impone l’evidenza percettiva. Ritorna l’idea wittgensteiniana di un aspetto in base al quale si riconosce qualcosa “come” qualcosa.

isolatamente; interagiamo, e come usciremo dall'interazione – che significato riceverà il nostro atto, che identità ci verrà imputata – non dipende da noi. Per questo una persona che si è rivelata in passato non è in grado di prevedere come si rivelerà (chi si rivelerà essere) alla prossima azione. Determinante è questo intermedio che è il “tra-due”: il “tra” (di noi) non ha una propria consistenza; è legato alla circostanza che fra un corpo e l'altro c'è contiguità ma non continuità. “Essere singolare plurale”, tre parole giustapposte senza determinazione sintattica, come dice Nancy [2001] sottolineando fino a che punto la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con (altri).

Proviamo a riassumere. La circostanza che sia io a rivelarmi non fa di me l'autore della mia identità, come se quest'ultima coincidesse con il dominio di sé o l'auto-governo – con la sovranità. Nell'agire interveniamo per definizione in una rete di relazioni umane talvolta contrastanti, e questa stessa circostanza produce conseguenze non calcolabili in anticipo [cfr. Arendt 1997, 172), un po' come gli esiti di un gioco di squadra: pur essendo quest'ultimo regolato, l'effettivo svolgimento del gioco risulta imprevedibile. Sembra dunque più appropriato affermare che da ogni episodio di interazione la nostra identità *può* uscire confermata da un timbro di approvazione e sostegno<sup>5</sup>, data appunto l'incertezza potenziale sul modo in cui verrà recepito il mio atto, e del modo in cui io a mia volta risponderò a quella ricezione. Se tale concezione è plausibile, abusivo è per Arendt qualsiasi tentativo di fissare una identità a un determinato momento, poiché l'identità potrà espandersi o contrarsi con l'espandersi e il contrarsi delle sequenze di riconoscimento su cui poter contare. Diventare ciò che si è non è un progetto, tanto meno un progetto compiuto in modo definitivo e irreversibile. Quante volte andiamo incontro a un intoppo nel riconoscimento atteso, cercando di ripristinare l'immagine interrotta che abbiamo di noi stessi? Quante volte un nostro gesto viene non ripreso e compreso ma resta in sospeso? Pensiamo a Vitangelo Moscarda, il ben noto protagonista del dramma di Pirandello *Uno, nessuno, e centomila*. Alla moglie, il naso di Moscarda appare storto, un evento banale eppure perturbante, che induce Moscarda a scoprire fino a che punto egli venga riconosciuto in modi diversi da come si era figurato di essere. La nostra identità, si potrebbe dire, è sempre messa alla prova, messa

<sup>5</sup> Già in *Teoria dei sentimenti morali* Adam Smith parla di *approbation*; e Lovejoy [1961] parla di *approbateness*: il desiderio di essere apprezzati dagli altri

alla prova del senso. Invece di rivendicarla, si riconsidera chi si è diventati alla luce delle risposte altrui.

Secondo autori quali Ricoeur [2004] o MacIntyre [1988], l'identità va reperita nella capacità di raccontarsi, nella storia che ciascuno di noi è. Raccontando gli avvenimenti della nostra vita non ci limitiamo a fare una cronaca: li disponiamo secondo una certa direzione, costruendo una configurazione significativa a partire da una sequenza di eventi. Ma questo "io" che si autodescrive e che diciamo di essere, corrisponde alla nostra identità? Judith Butler pensa di no. Anzitutto, fa notare, i termini con cui ci rendiamo intelligibili a noi stessi e agli altri sono intrinsecamente sociali, presupponendo norme al cui interno le nostre "singole" storie possono essere raccontate<sup>6</sup>. Inoltre, il soggetto in origine non è ancora articolato linguisticamente, non è cioè ancora in grado di deliberare riflessivamente su di sé – dal momento che in origine non è nemmeno un io autodefinito, ma un insieme di relazioni e di processi che lo implicano nel mondo delle sollecitazioni e degli affetti primari, relazioni e processi che non possono essere descritti attraverso mezzi narrativi per il semplice fatto che essi non sono un *attributo* della narrazione, ma la sua precondizione. Allora l'"io" non può raccontare la storia della propria comparsa senza dare testimonianza di uno stato di cose in cui non poteva esser stato presente [cfr. Butler 2006, 53]. In breve, come afferma Butler [Ivi, 96], "il modo in cui avviene la costituzione del soggetto e la forma narrativa che la costruzione di quella costituzione tenta di restituire, non sono la stessa cosa". Per questo nessun soggetto potrà mai pienamente recuperare le condizioni del suo stesso emergere, possedere, per così dire, il prima-di sé.

È interessante notare come Arendt fosse pervenuta a una conclusione simile a quella di Butler. Anche per Arendt l'identità è collegata a una storia. Per rispondere alla domanda: "chi sono?", bisognerebbe – spiega Arendt – raccontare la storia della propria vita. Nella quotidianità siamo ancora troppo vicini a noi stessi, schiacciati nel presente, saturi, per saperci riconoscere (come sottolinea Arendt con uno scarto significativo rispetto a Butler, è sempre dal *futuro* che possiamo attenderci la rivelazione di chi siamo diventati). È insomma il modo

---

<sup>6</sup> La narrazione, peraltro, serve non tanto a mettere in prospettiva una identità, quanto a renderla intelligibile ad altri. E se ci si chiede: *chi* racconta questa storia?, scopriamo non la persona ma un "personaggio" costruito nel corso dell'enunciazione, per dirla con Benveniste.

storico e retrospettivo, che osserva e racconta una vicenda compiuta – o comunque, dal punto di vista del suo compimento –, a permettere di astrarre una identità dal flusso di attività che noi siamo [cfr. Arendt 1997, 136]. Le storie e le narrazioni, fermando lo scorrere del tempo, interrompono la concatenazione degli effetti delle azioni. A rigore solo un ultimo storico – o solo un morto che potesse osservarsi dopo il decesso – potrebbe sottrarsi dalle catene di interpretazioni di cui le conseguenze del suo agire si caricano, diventando sovrano della propria identità. Ma in questo caso ciò che verrebbe riconosciuta è quella dimensione che Arendt chiama il *cosa* noi siamo, non il *chi* vivente della persona (la bufera di dettagli che formano il guazzabuglio di una vita umana mantiene qualcosa che sfugge a ogni definizione), la quale verrebbe spogliata della sua mobile singolarità e legata a una identità generica e stereotipizzata (di ruolo o di genere o di razza [cfr. Cavarero 1997])<sup>7</sup>. In sintesi, per Arendt (al pari di Butler<sup>8</sup>) il verdetto dell'identità, così come del significato e del valore del nostro agire, è nelle mani degli altri, e l'identità medesima è una sorta di equilibrio instabile di relazioni riconoscitive. Ma come si deve intendere il riconoscimento?

<sup>7</sup> Affrontando il tema dell'umanità degli esseri umani [cfr. Sparti 2003], ho cercato di ricondurre il riconoscimento "estimativo" alla trasmissione di "beni di identità", risorse non materiali ma simboliche mediante le quali l'identità può alimentarsi. Sfruttando il francese, una delle poche lingue a onorare l'intima relazione fra riconoscimento e riconoscenza (o gratitudine), Ricoeur direbbe che al riconoscimento prestatoci si può essere riconoscenti o grati, come si è grati verso qualcuno per qualcosa (ma su questo nesso si veda anche Adorno 1979, 126-127).

<sup>8</sup> Benché sia allergica a ogni forma di umanesimo compassionevole, consolatorio e protettivo, Butler trova un *fondo residuo di umanità comune* nella vulnerabilità che condividiamo, la quale, a sua volta, si traduce in una pre-disposizione all'umiltà come pure alla generosità, a un doversi far perdonare per qualcosa che non si può avere conosciuto del tutto, e a un essere analogamente obbligati a concedere uno stesso perdono agli altri, anch'essi definiti da un'analogia parziale opacità a loro stessi. Il mio essere straniera a me stessa diventa fonte del mio legame etico con gli altri, diventa cioè risorsa etica per scoprire il legame che ci rapporta all'altro fin dalla nostra costituzione. Arendt mi sembra tuttavia più radicale laddove sottolinea gli aspetti di singolarità non condivisibile di ogni essere che agisce, nonché l'elemento di apertura e di rischio immanenti a ogni incontro pubblico con l'altro.

### 3. *Un'analisi bidimensionale del riconoscimento*

Il tema del riconoscimento, in un senso o in un altro, è diventato patrimonio condiviso da filosofi e scienziati sociali<sup>9</sup>. Il fatto che il riconoscimento sia diventato patrimonio condiviso “in un senso o in un altro”, d'altra parte, significa che tale tema non ha un senso univoco, e che questo senso merita di essere esplorato, precisando meglio il campo semantico del termine “riconoscimento”, chiarendo le sue diverse declinazioni, e le diverse conseguenze che ciascuna accezione produce. È quanto mi propongo di fare ora, delineando una sorta di ricognizione grammaticale del termine, volta a mettere in luce due accezioni o due registri, se si vuole, del riconoscimento: l'uno cognitivo, l'altro valutativo.

Se affermo di “riconoscere” qualcosa o qualcuno, è perché fra due atti conoscitivi vi è un intervallo temporale, un intervallo che richiede una nuova determinazione di quanto conosciuto in precedenza. Attraverso la ripetizione di un atto di conoscenza avvenuto in passato – attraverso il ri-conoscimento – tale distanza viene colmata, ripristinando qualcosa di noto una volta. Il nostro gatto rientra dalla terrazza e fa irruzione nel nostro campo percettivo: lo riconosco come

---

<sup>9</sup> Sarebbe interessante domandarsi perché mai il riconoscimento sia diventato un tema cruciale e anzi quasi esasperante del nostro tempo. La risposta va in parte ricondotta alla società mediatica, che assegna un posto centrale alle immagini, e lega la fama all'apparizione; in parte collegata alla “scoperta” della circostanza che l'identità (culturale, religiosa, linguistica) non è un bene materiale che si presta ad essere frazionato e distribuito. Dire che l'identità non è un'entità misurabile quantitativamente (non è una grandezza) significa sia mettere in luce l'insufficienza dei modelli economisti (non si può risolvere il problema della giustizia nel quadro di un politica redistributiva), sia ricercare altri modelli normativi, fra cui, appunto, quelli basati sul riconoscimento. Il punto era stato evocato con forza già da Simone Weil [cfr. Weil 1950], laddove, a proposito della degradazione della classe operaia nella società francese, osservava che i lavoratori non sono in grado di esprimere a parole il male che subiscono. Oltre a questo male, però, c'è un male ulteriore, che viene loro inflitto quando i portavoce dei sindacati e i dirigenti di partito esprimono il male dei lavoratori con le parole sbagliate (con il vocabolario della contrattazione economica). Il fatto di trovare le giuste parole – quelle che possano esprimere “la verità della loro sventura” – è un bene eticamente importante per la loro identità. In questo caso, siamo di fronte a un problema di classificazione (di statuto) prima che di classe (di posizione), benché le due forme si possano sovrapporre quando il declassamento a uno statuto culturale inferiore legittima lo sfruttamento economico.

lo stesso nonostante il lasso di tempo nel quale era stato assente<sup>10</sup>. Attraverso il prefisso “ri”, si conosce una “stessa” cosa nella diversità delle sue occorrenze<sup>11</sup>. Riconoscere nel senso dell’identificazione significa dunque *cogliere* qualcosa *come* quella cosa, come identica a sé e non ad altro da sé<sup>12</sup>: Connettiamo un insieme di atti a un corpo fisico, ossia ascriviamo un’unità a una serie di atti che si sono realizzati in tempi diversi, selezionando le somiglianze che permettono di instaurare un ordine cognitivo delle differenze. L’identità assume così un valore informativo: permette all’osservatore di orientarsi nonché di circoscrivere un paesaggio indifferenziato.

“Riconoscimento” ha però una declinazione ulteriore, non cognitiva (la reidentificazione di qualcosa o qualcuno nel tempo), ma etico-politica: l’attribuzione di considerazione sociale. Axel Honneth [2002], ad esempio, coglie questa declinazione sia nel riconoscimento affettivo all’interno delle relazioni di cura e di amore, che nello scambio di segni espressivi (stima, amicizia, fiducia, rispetto...) volti ad assicurare il nostro valore di persone fra persone. Incontriamo qui un altro registro del riconoscimento, in cui l’accento cade non tanto sul-

<sup>10</sup> Benché di solito la catena dell’apparire, scomparire e del riapparire sia così salda da conferire un senso di fiducia e assicurazione al riconoscimento, quasi una fede percettiva, vi sono circostanze in cui la distanza temporale può dilatarsi, e su ogni separazione o scomparsa si allunga l’ombra irreversibile dell’invecchiamento e dunque dell’irricoscibilità (nel caso delle persone, l’età conferisce visibilità al tempo intaccando i corpi e sfigurando i volti). Al problema dell’irricoscibilità Proust ha dedicato pagine di crudele bellezza: “In effetti «riconoscere» qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un’unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c’era, l’essere di cui ci si ricordava, non c’è più, e che quello che c’è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto, una sorta di introduzione e di annuncio” [Proust 1983-1993: 631]. D’altra parte, osserva Ricoeur a questo proposito, l’ombra della mortalità è compensata dalla “grazia” del riapparire: “sfuggire per qualche tempo alla continuità dello sguardo fa sì che la riapparizione del medesimo sia un piccolo miracolo” [Ricoeur 2004, 77].

<sup>11</sup> Questa capacità di colmare gli intervalli percettivi e di reidentificare i particolari (come la chiama Strawson [1978]) è forse condivisa con altri animali. Ma si consideri la differenza fra l’essere capaci di riconoscere un coniglio e l’essere capaci di riconoscere un coniglio in diversi stili pittorici. O fra il vedere una mela e il cogliere in essa “un Cézanne”.

<sup>12</sup> L’idea wittgensteiniana di un aspetto, di un tratto (generico o specifico), in base al quale si riconosce qualcosa “come” qualcosa (o “ci si fa riconoscere”, ad esempio attestandosi nella propria qualità di medico mediante un segno indicativo quale il camice), trova qui la sua collocazione [cfr. Wittgenstein 1967, parte II].

l'inquadratura concettuale quanto sugli atteggiamenti assunti nel prestare e ricevere riconoscimento a e da uno specifico altro. Lo possiamo denominare riconoscimento *estimativo* perché conferisce valore alla viva presenza dell'altro concreto. A parte alcuni casi limite, poche delle occasioni in cui riconosciamo un altro individuo sono neutre o puramente cognitive. Al contrario, sono quasi sempre connotate nei termini di uno o più atteggiamenti, i quali conferiscono al riconoscimento una qualità etica e una tonalità affettiva. Quando riconosco in quell'individuo un amico, lego un nome al suo volto. Questo riconoscere, però, mi induce anche ad agire diversamente. Mi fermo e saluto l'amico, ascolto con attenzione quanto mi racconta, *mostro* insomma di averlo riconosciuto, esprimendo emozioni connesse. Riconoscere, allora, significa sia notare qualcosa, sia anche lasciare che quanto notato *intervenga sulla nostra condotta*<sup>13</sup>.

La distinzione fra riconoscimento identificativo e riconoscimento estimativo, peraltro, si precisa considerando i casi di *non* riconoscimento<sup>14</sup>. Mentre nel primo caso non riconoscere significa non capire con chi abbiamo a che fare (o fraintendere, prendere una cosa per un'altra), nel secondo caso significa

<sup>13</sup> Cosa occorre dunque “aggiungere” alla percezione di un individuo affinché assuma la forma di un atto di riconoscimento? Potremmo rispondere così: il riconoscere *riflette la maniera con cui ci rapportiamo a quanto vediamo*. Con una osservazione riferibile al punto in questione, Wittgenstein traccia la differenza fra il vedere-che (un vedere *tout court*) e il vedere-come. Mentre al vedere-come è intrinseca una sfumatura volontaristica (esiste infatti il comando: “vedi questa cosa *così*, guardala *in questo modo*”), ciò non vale per il vedere puro e semplice, che non sembra sottoposto alla volontà. Si tratta di un tipo sui generis di percezione, simile a quella operante quando vediamo il ritratto di un volto come irato o allegro. Al pari del vedere-come, il riconoscimento è una forma di percezione *raffinata*, informata dalle categorie culturali che si sedimentano al suo interno, e può dunque essere considerato un modo che sta fra il puro vedere e l'interpretare. Non ho qui lo spazio per distinguere due modi di intendere tale percezione raffinata (di intendere il riconoscimento). Il primo, che potremmo ricondurre a un modello della ricezione, enfatizza il momento della *risposta*: assumo la responsabilità di essere espressivo e dare riposte sensibili nei confronti degli altri. Il secondo, riconducibile a un modello dell'attribuzione, insiste sulla *trasmissione* di segni volti a costruire l'identità di chi li riceve.

<sup>14</sup> Ancora un rilievo: come suggerisce la scena di Gassman e il nipotino, quella fra riconoscimento identificativo e riconoscimento estimativo è una distinzione *analitica*. Nella vita quotidiana le due forme di riconoscimento sono perlopiù sovrapposte. Anche chi si rifiuta di concedere uno sguardo a qualcuno, come fosse invisibile, lo fa sulla base di un giudizio di valore circa la sua esistenza (priva di valore). L'indifferenza del “mero identificatore” non è dunque un atto neutro ma un messaggio paradossale che si invia nella forma: “tu per me non esisti”.

identificare correttamente qualcuno, o comunque registrarlo cognitivamente, e tuttavia disconoscerlo, ossia disapprovare, disprezzare o eludere. “Nemico”, in questo ultimo caso, è chi ci priva del riconoscimento, chi non ci dà (o ci toglie) quelle risorse simboliche in virtù delle quali la mia identità personale si alimenta e trova sostegno. Volendo essere più esigenti, si possono differenziare il riconoscimento *mancato*, in cui non riesco a identificare cognitivamente l'altro, e dunque a stabilire con che tipo di attore ho a che fare; il riconoscimento *negato*, in cui ti riconosco come africano, poniamo, e dunque ti evito, revocando ogni concessione di considerazione sociale (come se non avessi interesse a riconoscerti; come se il tuo riconoscimento mi fosse indifferente); e riconoscimento *negativo*, legato all'attribuzione di categorie discriminanti, quali, ad esempio, negro.

Nonostante la precedenza assegnata alla seconda persona (riconoscimento prestato) rispetto alla prima persona (riconoscimento di sé), non vorrei dare l'impressione di abbracciare una forma di nominalismo estremo, o di determinismo sociologico. Siamo agenti, non solo pazienti cognitivi. La metafora dello specchio – presente, fra gli altri, in G.H. Mead [1934] – sottolinea proprio la capacità umana di assumere su di sé l'immagine proiettata dall'altro, nonché di fissarla nel contesto di una molteplicità di azioni e reazioni. A proposito di questo principio di riflessività attivo, ho introdotto il concetto di “autoriconoscimento” [cfr. Sparti 1996]. L'autoriconoscimento può essere pensato come l'operazione riflessiva compiuta nei confronti della memoria di riconoscimenti pubblici ricevuti dalle comunità entro le quali ho agito, che vengono connessi e combinati fra loro (anche se abbiamo il diritto quasi esclusivo di gestire la nostra “riserva biografica”, il suo contenuto si forma interagendo con gli altri). È in virtù di tale operazione che riesco a distanziarmi dai riconoscimenti attribuitimi – perché quando tu mi vedi oggi, io sono in grado di pensare a come mi vedeva un'altra persona tre o anche trent'anni fa, e quindi posso far valere, e rielaborare, i vari riconoscimenti che di volta in volta ho ricevuto. In pratica, come direbbe Goffman, un individuo può rifiutarsi di accettare le obbligazioni derivanti da un particolare ruolo quando la sua posizione in altri ruoli gli concede di fondare la sua autonomia sulla forza dei riconoscimenti alternativi; i quali possono manifestarsi nella forma di altre cerchie a cui l'attore appartiene nel presente, è appartenuto in passato, o spera di appartenere in futuro. L'autonomia individuale, in definitiva, non discende sull'individuo per nascita, ma si forma, durante tutta la sua vita, grazie alle molteplici relazioni con gli altri.

Per questo il soggetto non può consistere esclusivamente in un gesto di riflessività mediante il quale ci si raccoglie presso di sé, nell'intimità di un "dentro". Vi è sì ritorno a sé, e riflessività, ma questo rinvio non coincide con una presa su di sé, non si irrigidisce in una identità, anche perché riporta sempre un elemento non integrabile, un'esteriorità che non riempie l'"interno" del soggetto ma gli impedisce anzi di chiudersi. Anche se posso sempre sentire lo scarto che mi separa da te, il *proprio* non coincide con una *proprietà*.

Vorrei ora invitare i lettori a riflettere sull'uso specifico a cui il concetto di riconoscimento è stato destinato dai cosiddetti fautori delle "politiche del riconoscimento", Charles Taylor e Axel Honneth in primis. Entrambi tendono a concepire il riconoscimento come un "ideale normativo", poiché rappresenterebbe la condizione per assicurare una giusto o equa o sana formazione di sé. Non a caso la proposta di Honneth, articolata intorno al riconoscimento nei rapporto affettivi, sul lavoro e come diritto di cittadinanza<sup>15</sup> ha il suo contrappunto nell'analisi delle forme di negazione del riconoscimento, ossia negli atti di lesione morale<sup>16</sup>. Analizzando le tesi di Taylor o Honneth alla radice si scopre che riconoscere significa trattare un individuo o un gruppo con il rispetto che gli compete. Che gli compete, si badi, *in quanto dotato di una identità alla cui particolarità si tratta di corrispondere*. Il riconoscimento diventa ri-cognizione dell'identità, coincide cioè con la capacità di ristabilire o meglio ancora ripristinare la corrispondenza fra la realtà di una identità e la sua predicazione. In questa teoria a due stadi, l'identità diventa l'identità "vera" o autentica di cui

<sup>15</sup> Il riconoscimento nella sfera politico-giuridica, ossia la tutela del diritto universale di essere trattati con rispetto secondo modalità svincolate dalla irriducibile differenza dell'altro, è in fondo il riconoscimento di un'astrazione.

<sup>16</sup> Non tracciando alcuna distinzione fra la comunità teorizzante degli osservatori e la comunità pre-teorica degli attori, in Honneth l'attore finisce per avere unicamente la funzione di partecipare all'atto del riconoscimento, riuscendo a prestarlo e riceverlo ma non potendo spiegare a un altro cosa esso sia (poiché è solo *osservato* dagli altri, non riesce a ritagliarsi uno spazio da osservatore). Ma osservazione e partecipazione non vanno separate: il riconoscimento inizia con un osservatore che riconosce la capacità che altri hanno di riconoscere. Solo così si può pensare di tenere assieme la doppia funzione del comprendere (partecipando agli atti sociali del riconoscimento) e dello spiegare (osservando quali sono le condizioni che permettono al riconoscimento di avere luogo). L'attore di Honneth è integralmente proiettato nella comprensione degli atti attraverso cui il riconoscimento si struttura, e di conseguenza non può esserne contemporaneamente un osservatore.

occorre prendere propriamente cognizione per potervi poi prestare un riconoscimento che sarà così “giusto”. Domandiamoci: se il riconoscimento si limita a ri-conoscere qualcosa di pre-esistente, che ruolo attivo svolge? E non si sta assumendo che l'identità è già formata, a prescindere dal riconoscimento? In che senso allora l'identità è il *prodotto* del riconoscimento? Cosa vuole dire essere “vittime” a causa dell'assenza di riconoscimento? Non è qui operante un certo tipo di “violenza”, la quale esige che manifestiamo e conserviamo un'identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa?<sup>17</sup>

#### 4. *Riconoscimento costrittivo*

L'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino a una mutua reciprocità (... ma) avanza (...) di dominazione in dominazione.

Foucault (1977, 40, trad. it. mod.)

Le definizioni appartengono ai definitori, non ai definiti.

Toni Morrison

Per affrontare tali domande e avviare una problematizzazione dei presupposti teorici di Taylor e di Honneth, vorrei soffermarmi su Michel Foucault, e sulla cautela con cui ci invita ad accogliere l'idea di riconoscimento quale “bene” da perseguire<sup>18</sup>. Nel corso di molti lavori, Foucault ha mostrato come ciò che

<sup>17</sup> Qualcuno potrebbe chiedersi: che tipo di dottrina del riconoscimento è quella qui proposta? Che tipo di tesi sono quelle da me discusse? Anche se ricorro a Arendt e a Foucault, la mia analisi resta in ultima istanza wittgensteiniana: intendo contribuire a una indagine grammaticale dei concetti di riconoscimento e di identità, e intendo porre anche una diagnosi dei fraintendimenti concettuali in cui incorriamo nell'impiegare tali concetti (la grammatica di un concetto si rivela riflettendo sul modo in cui viene implementato). In sostanza, voglio chiarire ciò di cui parliamo quando parliamo di riconoscimento (di solito non ci interroghiamo sulle regole che seguiamo quando attribuiamo una identità – se non quando qualcosa appare “fuori posto”). E voglio che la mia analisi abbia un aspetto *riflessivo*: che si rivolga a noi, alle nostre tentazioni e fantasie, all'impensato del ricercatore.

<sup>18</sup> Per una decostruzione delle “politiche del riconoscimento”, mi permetto di rimandare a Sparti 2005, nonché a Cooke 1997 e Majid 2001.

possiamo “essere” vada posto in relazione a un regime di verità volto a stabilire quale saranno le forme d’essere riconoscibili. Il regime di verità fornisce la cornice al cui interno ha luogo la scena del riconoscimento, delineando chi verrà qualificato come soggetto identificabile. In una intervista rilasciata negli anni Ottanta Foucault fa esplicitamente riferimento a una “forma di potere (...) che categorizza l’individuo, lo segna attraverso la sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve *riconoscere* e che gli altri devono *riconoscere* in lui. È una forma di potere che rende gli uomini soggetti” [Dreyfus, Rabinow 1989, 238]. Nel primo capitolo de *L’uso dei piaceri*, Foucault individua il punto di congiunzione tra l’efficacia delle pratiche discorsive e le norme soggettivanti/assoggettanti, proprio nella categoria del riconoscimento, e si propone “un’analisi delle pratiche attraverso le quali gli individui sono stati spinti a fermare l’attenzione su se stessi, a decifrarsi, a *riconoscersi* e dichiararsi soggetti di desiderio, mettendo in gioco gli uni contro gli altri un certo rapporto che permette loro di scoprire nel desiderio la verità del loro essere, sia esso naturale o viziato” [Foucault 2002, 11]. Se mi domando “cosa potrei essere *per me?*”, non sto sollevando un interrogativo soggettivo. Mi sto invece chiedendo “che posto c’è per l’“io” nel regime discorsivo in cui sono collocato?”; e ancora: “quali forme di attenzione verso il sé sono state stabilite? In quali posso impegnarmi?”. Certo, gli attori contribuiscono a creare o riprodurre i regimi di verità e le formazioni discorsive, ma le presuppongono anche.

Per Foucault ciascuno di noi sarà sempre riconosciuto – e a sua volta riconoscerà – attraverso una serie di norme che regolano la riconoscibilità. Non c’è possibilità di una relazione pura e immediata tra me e me, che prescindendo dalla costituzione del mio sé e delle sue modalità di auto-osservazione all’interno di un dato *episteme* storico. Se questa idea è plausibile, allora quando ci chiediamo cosa renda possibile il riconoscimento, la risposta non può ricadere sul semplice *talento*, come vogliono farci credere i seguaci delle politiche del riconoscimento enfatizzando la particolare capacità di qualcuno di conoscermi e riconoscermi (quasi fosse una virtù etica da coltivare), dal momento che quest’altro dovrà pur sempre affidarsi, anche solo implicitamente, a determinati criteri che stabiliscano cosa possa essere riconoscibile, a una qualche struttura che gli permetta di vedere e giudicare come o chi io sia<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> La “razza nera” non è un dato immediato; ha il suo luogo di incubazione in un particolare esercizio di potere. L’essere stati prelevati come forza-lavoro da un continente “vecchio” e

Quando Foucault si chiede “cosa posso essere, alla luce dell’attuale regime di verità?”, colloca la possibilità dell’identità del soggetto in una formazione discorsiva storicamente costituita. Di più: per Foucault ogni atto di identificazione, in quanto forma di classificazione, potrà *essa stessa* essere un forma potenziale di potere. I saperi disciplinari e le comunità teorizzanti definiscono identità dandone versioni autorevoli mediante un processo di attribuzione di nomi e norme e categorie, in virtù delle quali identifichiamo un attore come attore di un certo tipo. Nei termini di Foucault: “Ciò che fa sì che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati (...) come individui, è già una dei primi effetti del potere. L’individuo non è il vis-à-vis del potere, ma credo che ne sia uno degli effetti principali” [Foucault 1998, 33]. Uno dei meriti di Hegel è quello di aver legato il riconoscimento al conflitto e alla soggezione. Ma Hegel non sembra aver colto quanto segue: nelle circostanze della vita reale, le forme di dominio e sfruttamento sono largamente compatibili con il fatto che i dominatori si appaghino di questo riconoscimento distorto – essi non soffrono del fatto di trovarsi di fronte a soggetti sottomessi, né questo li conduce alla presa d’atto di aver “sbagliato strada”<sup>20</sup>. Vi è insomma una distribuzione dise-

---

“primitivo” rende il razzismo un sottoprodotto dell’origine geo-culturale e fa della schiavitù la precondizione per la configurazione di un campo di visibilità attraverso il quale il colore della pelle acquista il ruolo di piastrina di riconoscimento. I neri non sono stati ridotti in schiavitù sulla base di una teoria della razza, apparsa in seguito a un sistema schiavistico che neppure richiedeva, allora, giustificazioni di questo tipo (giunti in America *come schiavi*, non è mai stato necessario accanirsi per negare la loro umanità: non c’è bisogno di negare quello che non è stato mai posto). D’altra parte, la schiavitù reca in sé una componente socioeconomica di sfruttamento e una componente culturale: il ricorso a schemi di riconoscimento denigranti piuttosto che avvaloranti. La sostituzione del termine “schiavo” con “negro”, allora, è tutt’altro che innocua. I due termini non sono equivalenti, ma per effetto di questa vicenda storica il secondo termine si “porta dentro” la connotazione negativa del primo.

<sup>20</sup> Per Hegel affinché il riconoscimento “conti”, chi lo riceve deve considerare il prestatore di riconoscimento capace e degno di concederlo, ossia libero e autonomo, e non viziato da condizioni di subordinazione e/o costrizione che ne minerebbero la validità (come nel caso del riconoscimento estorto con forza dal servo). Si potrebbe esprimere il punto anche così: affinché il riconoscimento prestatomi abbia valore, debbo quanto meno conferire visibilità a chi me lo concede. La strategia del riconoscimento indotto (o della deferenza concessa in forma coatta, non liberamente offerta) sarebbe autolesionistica, poiché chi pretende di essere riconosciuto da un individuo che egli rifiuta di riconoscere è come la persona che paga per farsi inviare dei biglietti di auguri. D’altra parte, secondo altre letture della scena hegeliana

giale del capitale culturale fra chi gode di posizioni di autorità e prestigio tale da imporre la loro interpretazione dell'identità altrui (motivo per cui è sempre importante domandarsi chi è abilitato a riconoscere e chi no). La stessa espressione "concedere" riconoscimento fa pensare a una cerchia di attori dotata di privilegi. Inoltre, il riconoscimento è un dispositivo che fissa il soggetto all'interno di un campo, giuridico o simbolico. In ogni atto di riconoscimento di un'altra persona è implicito il tentativo di ridurla all'immagine che noi ne produciamo. E così, tipizzando coloro che siamo destinati a incontrare, le pratiche di identificazione esemplificano una forma di controllo cognitivo sulle nostre cornici di riconoscimento, prespecificando cosa possiamo riconoscere (come saliente o rilevante), e cosa rimane sullo sfondo. La stessa Arendt mette in guardia dalla "grande tentazione" del riconoscimento, che può solo identificarci come un *tipo* di individuo, ossia come qualcosa che noi fundamentalmente *non* siamo [Arendt 1975, 14]. Potremmo esprimere il punto anche in questo modo: in molti casi ciò che viene riconosciuta è quella dimensione che Arendt chiama il *cosa* noi siamo, non il *chi* noi siamo, spogliando la persona della sua mobile singolarità e legandola a una identità generica e stereotipizzata (di ruolo o di genere o di razza). Ad essere colto non è il chi vivente della persona quale si mostra nel flusso dell'azione e del discorso, ma un intreccio che richiama la sua tipizzazione [Ivi, 132-133]. Riconoscere significa assai spesso riconoscere un *idem*, una unità di azione, senza aver compreso l'*ipse*. È un'immagine puntuale quella che si coglie, laddove serve il flusso, la sequenza o serie (il chi "fotografato" è congelato o ucciso)<sup>21</sup>.

---

del riconoscimento, è proprio mostrando di *non* aver bisogno dell'altro che si può vivere autonomamente, benché questo mostrare sia a sua volta un segno di legame e dipendenza.

<sup>21</sup> A proposito della tensione fra *cosa* e *chi*, consideriamo la vicenda raccontata da Todorov (che tace o ignora la fonte, la conclusione del capitolo XIX di *Un anno sull'altipiano* di Emilio Lussu): "un anziano ufficiale italiano racconta come, durante la Prima guerra mondiale, si fosse recato allo scoperto, di notte, dietro le linee nemiche, con l'intenzione di uccidere chiunque si parasse davanti al suo fucile. Compare un ufficiale austriaco, l'italiano prende la mira... e scorge il viso dell'altro, mentre sta aspirando il fumo di una sigaretta. Di colpo, il nemico è svanito; rimane solo un individuo vulnerabile come lui. Non trovando la forza di sparare, l'uomo se ne torna a mani vuote nella propria trincea" [Todorov 1998: 10]. Anche Orwell [1968: 254] mette in luce la tensione fra la nozione stereotipata di nemico e quella di nostro simile, descrivendo in modo analogo un episodio – occorso durante la guerra civile spagnola – durante il quale gli risultò impossibile sparare al nemico paratosi mezzo nudo

Weber si riferiva a questo proposito ai “concetti collettivi indifferenziati”, il cui uso “è sempre il rivestimento di oscurità del pensiero e della volontà”<sup>22</sup>. “Strumento di ingannevoli raggiri”, diventano in ogni caso un mezzo per ostacolare “lo sviluppo di una corretta impostazione problematica” [Weber 1958, 133-134]. Domandiamoci ad esempio in cosa consista l'identità degli afroamericani. Quanti la condividono<sup>23</sup>? Scopriamo che gli “afroamericani” non rappresentano affatto una collettività uniforme e omogenea, e che le categorie di identità di gruppo nascondono più di quanto non rivelino. Lo sottolineava già *Black, brown and beige*, la famosa suite di Duke Ellington, la quale riflette criticamente sui pregiudizi fra neri, che si distinguono a seconda del tono della pelle (o dello stile di vita).

Ovviamente il “cosa”, in quanto categoria o forma referenziale per collocare le persone in tipi, rende il mondo sociale non solo possibile ma anche dotato di significati riconoscibili. Siamo soggetti che giudicano l'agire altrui, che decidono cioè se l'altro è come noi; se vi è condivisione e affinità. Ma riconoscere l'altro – renderlo noto, identificabile, rendendo duraturi i fragili atti della libertà umana – significa derubarlo della propria alterità, assimilandone la differenza e dunque tradendo quello che dovrebbe essere l'elemento fondamentale dell'etica: il rispetto per la differenza.

Si deve forse concludere che il riconoscimento è impossibile, e che l'identità

---

di fronte a lui correndo e tenendosi su i pantaloni con entrambe le mani: “Sono venuto per sparare ai «fascisti» ma un uomo che corre tenendosi i pantaloni non è un «fascista»: è un mio simile [*fellow creature*], e a chi ti assomiglia non te la senti di sparare”.

<sup>22</sup> In una delle sue ultime lettere Weber confessa a un amico d'essere diventato sociologo essenzialmente per porre fine al “gioco degli spettri” consistente nell'operare, anche in sociologia, con “concetti collettivi indifferenziati”. Lo stesso razzismo corrisponde a una forma di violenza simbolica che opera mediante generalizzazioni: l'azione di ciascuno viene ricondotta all'appartenenza razziale, ogni individuo trattato come *specimen* di un *tipo* (l'attributo “nero” si riferisce a una intera classe di individui ritenuti equivalenti e dunque sostituibili), secondo un processo contrario a quello che ci differenzia e ci singolarizza. Questa derealizzazione della dimensione individuale, fa sì che gli afroamericani subiscano una delle condanne più crudeli: il divenire-indistinguibili (agli occhi dell'americano bianco). Circostanza che li rende (socialmente) invisibili. L'occhiata stigmatizzante ha il suo complemento nello sguardo negativo (cfr. Sparti 2007).

<sup>23</sup> Non problematizzo in questa sede l'analogia fra identità personale e identità collettive, né esploro fino a che punto queste ultime sono “magliette” (dunque opzionali) piuttosto che “pelle”.

si dissolve nei modi costrittivi in cui è categorizzata? In realtà per Foucault nessun apparato disciplinare può garantire la chiusura semiotica totale – vi è sempre un campo di tensioni e resistenze. In fondo attraverso l’urto che sperimentiamo quando ci viene imposta una prospettiva, gli altri ci spingono a mettere in questione la nostra immagine. Una circostanza di per sé non necessariamente negativa, che però lo diventa quando il potere di imporre un determinato riconoscimento (o di negarlo) è nelle mani di un solo attore. Il riconoscimento, insomma, è un ambito nel quale le immagini (la propria, ma anche quella degli altri), piuttosto che rispecchiate o riprodotte, sono *contese*.

Si tratta però di intendersi sulla natura di questa tensione, questo potenziale di protesta e mutamento. Se, come suggerisce Foucault, nuove forme di soggettività sono davvero possibili, ciò non deriva dal fatto che esistano individui dotati di particolari capacità creative. Foucault non adotta né una prospettiva volontarista né una prospettiva determinista. Nuove forme di soggettività si producono quando le condizioni che definiscono i modi in cui siamo prodotti si rivelano malleabili. In fondo non siamo legati a modi prestabiliti di costituzione della soggettività ma “soltanto” a formazioni discorsive storicamente determinate. Potremmo persino sostenere che ogni volta che agiamo e parliamo interveniamo sugli schemi di intelligibilità che determinano chi e cosa sarà un essere riconoscibile, sottoponendoli a una revisione. La prospettiva di Foucault non è normativa; non si tratta di integrarsi nella comunità di riferimento (come per gli hegeliani), adeguandosi alle norme vigenti, ma – nietzscheanamente – di creare modi di vita alternativi. Di rimettere in gioco, praticando forme di vita ulteriori, pensando altrimenti, generando nomi e categorie per riconoscere e riconoscersi in modi inediti. Ma debbo sapere che se voglio contestare l’egemonia di schemi e categorie, non potrò che mettere a rischio l’intelligibilità della mia condotta. Mettere in discussione un regime di verità assoggettante significa mettere in dubbio la verità su di me, e quindi esporsi al rischio di non essere riconosciuti dagli altri, rischiare il disconoscimento.

### 5. *Conseguenze e conclusioni*

Cosa possiamo ritenere di aver acquisito, sul piano teorico, dalle conclusioni raggiunte? Quali conseguenze hanno sulle proposte di Taylor e di Honneth?

Anzitutto occorre respingere il realismo epistemologico implicito nella teoria convenzionale del riconoscimento quale atto di conoscenza. Quando Taylor scrive: “la politica della differenza ci chiede di riconoscere l’identità irripetibile di questo individuo o di questo gruppo, distinta da quella di chiunque altro” [Taylor 1999, 24], il riconoscimento si distingue per il suo potere di cogliere e rappresentare l’identità, come se fosse un constativo, ossia la ri-cognizione/constatazione di qualcosa di preesistente. Credendolo, si finisce per occultare la dinamica relazionale delle pratiche di riconoscimento, trattando quest’ultimo come una “cosa” che si trasferisce in misura maggiore o minore, piuttosto che come un’interazione sociale sottoposta a esiti diversificati. In Honneth non c’è un’identità precostituita che determina l’esito dei riconoscimenti, come in Taylor. Tuttavia Honneth non nega la possibilità di un regime di riconoscimento nel quale sia possibile realizzare compiutamente se stessi. Essere riconosciuti significa essere conosciuti e rispettati *per quello che si è*, assunto che presuppone un’accurata conoscenza della specifica identità di una persona o di un gruppo. Siamo all’interno di una strategia del riconoscimento orientata dal concetto di identità come stato finale o determinato<sup>24</sup>. E comunque domandiamoci: rispetto o in opposizione a che cosa è possibile, come si augura Honneth, giudicare l’autenticità o l’inautenticità del riconoscimento? Che cosa, se non il (discutibile) criterio dell’identità (vera, autentica, dovuta...) ci dice quando una differenza attribuita è “eccessiva”, o se siamo stati incapaci di rendere conto del suo carattere distintivo, ossia di prestare a chi lo attende un buon riconoscimento, il riconoscimento che egli o ella meritano [cfr. Fraser, Honneth 2002].

Dal punto di vista qui difeso, il riconoscimento va affrancato dal concetto di conoscenza e pensato come performativo (l’identità si costruisce attualizzandosi nell’interazione sociale), come processo mai definitivo, sempre in svolgimento, dagli effetti imprevedibili. Se rilevante è la funzione performativa esercitata dal

<sup>24</sup> Oltretutto, se Arendt ha ragione, ci sono segni che si rendono percepibili e valgono come indicatori per l’attribuzione di identità, ma non c’è un’identità *in quanto tale*, tanto meno un’identità «intera», non più di quanto ci sia (o abbia senso parlare di) una cultura intera, o un linguaggio intero (quali sarebbero i loro confini?). Qualcuno potrebbe però notare quanto segue: ciascuno di noi dispone di una carta di identità che ci accompagna ovunque andiamo. Si tratta del documento che dovrebbe statuire senza residui chi io sia (anche se viene rilasciata ogni cinque anni). Eppure essa non descrive certo la nostra essenza, né rappresenta univocamente l’identità. In effetti, si tratta di una carta di identificazione.

riconoscimento, sarà cruciale chiedersi non quali siano le sue condizioni di verità, ma analizzare le circostanze della sua attuazione, e gli effetti che genera. È prerogativa del riconoscimento in quanto processo di attribuzione il concorrere a “far essere”. Riconoscendo concedo – in forma sempre aggiornata mediante atti rinnovati di re-istituzione – l’attestazione di una identità, ma non in virtù di una impresa archeologica volta a riprodurre la vera identità del riconosciuto, quanto mediante l’attribuzione di nomi, di status, di ruoli e di altri beni che contribuiscono a istituire l’altro. Ritroviamo un’idea espressa inizialmente: l’identità personale non rimanda a una proprietà ma al prodotto (variabile) di una storia di riconoscimenti. Lo suggerisce l’esempio letterario del barone Lamberto raccontato da Gianni Rodari nella favola *C’era due volte il barone Lamberto*. Lamberto vive circondato da sei servitori il cui unico compito consiste nel ripetere il nome del barone per mantenerlo in vita. Non la ricchezza, né il potere e neppure l’amore dei cari prolunga l’esistenza del barone, ma invece la gloria (precaria) del suo nome espresso per bocca di altri. Il riconoscimento assume un potere “nutritivo”.

La negazione della dimensione performativa del riconoscimento da parte dei seguaci del suo impiego politico si traduce in una negazione degli effetti suscitati dal riconoscimento: sembra che chi rivendica o pretende un riconoscimento sia immune dalle conseguenze che l’esporsi alla pratica del riconoscere fa scaturire. Mentre la classificazione naturale è in effetti indifferente alla cosa classificata, quella sociale non lo è. Se chiamo questo liquido whisky, ciò non fa alcuna differenza per il liquido. Se chiamo Stefano un alcolizzato o una persona affidabile, questa operazione produce una differenza sia nei confronti di coloro che interagiscono con lui, sia nei confronti dell’autoimmagine che Stefano ha di sé. Per questo potere di comprendere come veniamo riconosciuti (definiti, denominati, classificati) l’identità di chi chiede riconoscimento può *mutare* nel corso dell’interazione. Pur all’interno di una relativa convergenza dei riconoscimenti intorno alla mia identità categoriale, sul *cosa* – ma non sul *chi* – io sia, sarò esposto a divenire-altro.

In secondo luogo i seguaci della teoria convenzionale del riconoscimento sottovalutano l’interminabilità del riconoscimento. Esso *resta presso* chi lo concede. Per questo anche se lo riceviamo, continuiamo a dipenderne, indefinitivamente. Detto altrimenti, il riconoscimento non è una cosa di cui si possa fare a meno una volta ricevuto. Pur essendo un “bene” trasferibile, quello che ricevo

non è un bene durevole: non vi è una soglia finale del riconoscimento, superata la quale si possa pensare di essere garantiti a vita nella propria identità. Se la richiesta di riconoscimento non fosse inesauribile (se avesse senso dire: ti ho riconosciuto a sufficienza, la tua identità si è realizzata una volta per tutte), se ci fosse modo di rendere permanente la garanzia di riconoscimento, usciremmo dalla condizione umana. Per questo, poiché non vi è un *enough is enough* del riconoscimento, agiamo sempre con l'attesa che l'altro riconosca i nostri atti e ricambi il loro valore sociale con una forma di considerazione che valga per me quale risorsa e sostegno d'identità. Non siamo come la statua di pietra. Non abbiamo la sua stabilità e impermeabilità. Non esistiamo tutti in una volta.

Infine, vorrei sottolineare la *riluttanza normativa* del riconoscimento. Non vi sono norme che regolano la felicità performativa del riconoscimento (a differenza di quello che accade per l'inaugurazione di una seduta in tribunale), procedure convenzionali che ci dicano *quando* riconoscere (in quali contesti), e *come* riconoscere (a quali persone è appropriato prestarlo, cosa conta come riconoscimento corretto, e completo). A quale procedura appellarsi per stabilire quando e come rispondere a un'espressione di noia o gelosia o di leggera offesa? Cosa regola la circostanza di conferire riconoscimento proprio a te, piuttosto che a lei? Certo, nel corso della vita scopriamo alcune di queste circostanze, "scegliamo" alcune persone, articoliamo alcuni modi, che restano tuttavia fondamentalmente situazionali. Anche nei confronti dei figli, talvolta, non avvertiamo la forza per rispondere; anche nei confronti delle persone a cui siamo vincolati affettivamente constatiamo che le nostre scuse sono eluse; anche quando osiamo esporci e prestiamo riconoscimento (ammirando qualcuno, ad esempio) questo può essere frainteso, o rigettato. Allora non è sufficiente adottare una prospettiva normativa raccomandando come ci si debba comportare<sup>25</sup>.

Alla luce delle tre critiche (il riconoscimento come performativo piuttosto che come constativo; la sua inesauribilità e la sua riluttanza normativa), dob-

<sup>25</sup> Secondo Margalit [1998], le esperienze *negative* di misconoscimento sarebbero meglio identificabili di quelle positive. È quindi su di esse, come ha sostenuto Berlin con la sua formulazione "negativa" della regola d'oro (*non fare a nessuno ciò che non piace a te* – distinta da quella "positiva" di Honneth: *ciò che volete gli uomini facciano a voi, voi fatelo agli altri*), che si può produrre un consenso generalizzato. In pratica, non perseguo il riconoscimento di un'identità ma evito i casi di umiliazione.

biamo forse “accontentarci” di essere il frutto provvisorio e contingente di una serie di pratiche? Si tratta di una domanda mal posta (o forse meglio, di un’ansia): non c’è un altrimenti a tale conclusione. L’identità sovrana è un mitologema. Occorre invertire i condizionali: la relazionalità è la base, non l’identità. A dover essere sottolineata è dunque l’originarietà di una differenza che differisce l’identità supposta primaria. Se ciò è plausibile, se si prende sul serio la natura contingente e indefinita del riconoscimento, e l’interminabilità della costruzione dell’identità (che accade e continua ad accadere), ha senso chiedersi quando è che un soggetto possa ritenersi definitivamente riconosciuto? E cosa significherà ricevere una piena assicurazione della propria identità? Pensiamo in questo senso al desiderio (alla fantasia), condivisa da Taylor e Honneth, secondo cui ogni dissimetria nella distribuzione del riconoscimento può trovare una soluzione soddisfacente in un regime di riconoscimento reciproco (*gegenseitig*, dice Hegel) fra uguali. Un mutuo riconoscimento di questo tipo eliminerebbe le opacità e i fraintendimenti che ci alienano gli uni dagli altri. Benché io sia il primo ad ammettere la difficoltà di tenere insieme l’autoriconoscimento, l’essere riconosciuti e il riconoscimento degli altri, nonché l’importanza di riuscirci in un mondo transnazionale di migranti, di “non persone” e di vittime inermi di guerre supertecnologiche e attentati terroristici (un mondo in cui gran parte dell’umanità è ridotta a “esseri superflui”, per usare l’espressione di Hannah Arendt), non si può assumere a priori quale sarà la risposta suscitata dalla nostra presenza – che effetti genererà. L’ideale di un accordo fondato sulla capacità reciproca di rispecchiare l’autentica identità dell’altro mi pare in effetti una idealizzazione. E non basta sottolineare come la reciprocità del mutuo riconoscimento non implichi necessariamente simmetria e uguaglianza. Il punto è che se il riconoscimento è un processo aperto e indeterminato, dallo statuto performativo e talvolta costringitivo; se l’identità non corrisponde a un nucleo fisso quanto a un insieme provvisorio di attribuzione sociali, allora questa immagine di un mutuo riconoscimento si rivela illusoria. Per questo, come osserva Arendt all’inizio del discorso da lei tenuto all’American Academy of Arts and Science nel 1969, “se è bene essere riconosciuti, è meglio essere accolti, proprio perché l’accoglienza è qualcosa che non possiamo guadagnare, e che non ci è dovuta” [Arendt 1969, 1]. Accogliere, ospitare rinviano qui al rischio e all’apertura implicita in ogni inclusione in un’attività pubblica, senza presupporre necessariamente identità o merito. Certo, essere spiazzati è motivo

di angoscia, ma è anche una opportunità: vuol dire essere interpellati, reclamati, legati a qualcosa che non siamo noi, nonché mossi, spinti ad agire, a rivolgersi altrove, fuori da sé, e quindi ad abbandonare ogni dimensione autosufficiente dell'“io” concepito come qualcosa che si possiede – ciò che Arendt denomina desiderio di sovranità, il desiderio di essere un agente auto-determinato, auto-sufficiente e padrone di sé, che si rifiuta di accettare l'esperienza dell'agire con gli altri come fonte di vulnerabilità e sorpresa, o come occasione di possibile disorientamento.

In conclusione, mi sembra opportuno operare uno slittamento dal piano del riconoscimento e quello dell'*acknowledgement*<sup>26</sup>. A differenza del concetto di riconoscimento, quello di *acknowledgement* si riferisce non al riconosciuto (alla sua identità), ma al soggetto che riconosce. Non riconosco te, ma prendo atto di qualcosa che riguarda noi. Non riconosco la tua identità, e nemmeno la mia, ma prendo atto delle condizioni dell'agire umano (della matrice relazionale della nostra identità; dello statuto performativo e talvolta costrittivo del riconoscimento). L'*acknowledgement* non è allora solo qualcosa che si dà o si presta, ma richiama un'operazione che si compie in rapporto a se stessi, o meglio in rapporto alle relazioni nelle quali si è coinvolti, alle loro condizioni – e alle nostre aspettative nei loro confronti. *Acknowledgement* implica inoltre il venire a patti con e il prendere atto de – piuttosto che il vano tentativo di vincere – i rischi di conflitto, fraintendimento e opacità, che caratterizzano la vita sociale. Prendere atto, non tanto nel senso confessionale dell'ammettere qualcosa (una colpa o un errore), quanto nel senso del pervenire ad accettare come vero uno stato di cose, malgrado le reticenze a farlo<sup>27</sup>. L'obiettivo non è l'accesso a un nuovo livello di autoscienza o a una padronanza di sé, né la definizione di una versione del riconoscimento fondata sulla conoscenza, ma una assunzione consapevole di certe caratteristiche della nostra situazione. Quello che si tratta di riconoscere, in definitiva, non è il sé, o l'altro, quanto la circostanza che non si è mai esattamente gli stessi rispetto a come ci si rappresenta nella conoscenza che si

<sup>26</sup> Nella nona delle “altre leggi della natura” (capitolo XV de *Il Leviatano*), Hobbes introduce espressamente il termine *acknowledgement*: “Che ognuno riconosca che l'altro è uguale a sé per natura” (la violazione di questo precetto è l'arrogante orgoglio). Su tale termine, cfr. Cavell 1979.

<sup>27</sup> Come osserva Ricoeur [2004, 12], il verbo “pervenire” insinua l'accento a una forma di esitazione o resistenza, come se talvolta fosse arduo riconoscere.

ha a disposizione, e che la risposta a tale presa d'atto – esperita come opprimente – non dovrebbe essere quella di ri-centrare se stessi, o di aspirare al ri-centramento come modello di vita, poiché questo compito sovrano e “tolemaico” di mantenimento di un controllo sulla propria identità è fondato su un fraintendimento: “Se fosse vero che sovranità e libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe essere libero, perché la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità” [Arendt 1997, 173]. Non è quindi l'elemento sorprendente, inatteso e imprevedibile dell'agire a risultare minacciosa quanto – al contrario – la sua scomparsa. E allora lo stesso invito a prendere atto delle condizioni dell'agire umano va inteso non tanto come la necessità di sopportare un fardello, quanto del riconoscere quegli elementi da cui l'agire umano trae la sua forza e le sue potenzialità. Scopriamo così che il misconoscimento si trova incorporato nel riconoscimento, ma che non si tratta del misconoscimento di qualcuno (non ho colto fedelmente le caratteristiche dell'altro, come se il fallimento coincidesse con una carenza cognitiva), quanto di un misconoscimento più sottile, legato a un fraintendimento nei confronti dei *concetti* di riconoscimento e di identità, e di quello che ci aspettiamo da loro.

*Riferimenti bibliografici*

ADORNO, T.W.

1979 *Minima moralia*, Einaudi, Torino.

ARENDT, H.

1969 *Emerson-Thoureaux Medal Lecture*, American Academy of Arts and Sciences, April 9, 1969, Box 73, *The Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.

1975 *Sonning Prize Speech*, Copenhagen, Denmark, April 18, 1975, Box 78, *The Hannah Arendt Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.

1997 *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

BERLIN, I.

2005 *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, Feltrinelli, Milano.

BUTLER, J.

2006 *Rendersi conto. Per un'etica nonviolenta del sé*, Feltrinelli, Milano.

CAVARERO, A.

1997 *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.

CAVELL, S.

1979 *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press; tr. it. parziale 2001, *La riscoperta dell'ordinario*, a cura di D. Sparti, Carocci, Roma.

COOKE, M.

1997 *Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition*, "Political Theory", 25, 2, pp. 258-288.

DREYFUS, H. – RABINOW, P.

1998 *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze.

FOUCAULT, M.

1977 *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

1998 *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano.

2002 *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano.

FRASER, N. – HONNETH, A.

2002 *Redistribution or Recognition?*, Verso, New York; tr. it. 2007, *Redistribuzione o Riconoscimento?*, Meltemi, Roma.

GOFFMAN, E.

2003 *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona.

HONNETH, A.

2002 *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

LOVEJOY, A. O.

1961 *Reflections on Human Nature*, Johns Hopkins Press, Baltimore PA.

MACINTYRE, A.

1988 *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano.

MAJID, Y.

2001 *Recognition and the Politics of Human(e) Desire*, "Theory, Culture & Society", vol. 18 (2-3).

MARGALIT, A.

1998 *La società decente*, Guerini e Associati, Milano.

MEAD, G.H.

1934 *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago University Press, Chicago; tr. it. 1966, *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze.

NANCY, J-L.

2001 *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino.

ORWELL, G.

1968 *Collected Essays, Journalism and Letters*, Secker and Warburg, II voll., Londra.

OZ, A.

2005 *Una storia di amore e di tenebre*, Feltrinelli, Milano.

PIRANDELLO, L.

1967 *Uno, nessuno e centomila*, Mondadori, Milano.

PIZZORNO, A.

2007 *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano.

PROUST, M.

1983-93 *Alla ricerca del tempo perduto*, Milano, Mondadori, vol. IV, *Il tempo ritrovato*.

RICOEUR, P.

2004 *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano.

RODARI, G.

1978 *C'era due volte il barone Lamberto*, Einaudi, Torino.

RUSHDIE, S.

1991 *Patrie immaginarie*, Mondadori, Milano.

SPARTI, D.

1996 *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano.

2003 *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

2005 *Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità/riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell*, "Teoria politica", n. 2.

2007 *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Bollati Boringhieri, Torino.

STRAWSON, P.

1978 *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano.

TAYLOR, C.

1999 *The politics of recognition*, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton; tr. it, *La politica del riconoscimento*, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; ripreso in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

TODOROV, T.

1998 *Prefazione* a E. Said, *Tra guerra e pace*, Feltrinelli, Milano.

WITTGENSTEIN, L.

1967 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

WEBER, M.

1958 *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in  
Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.

WEIL, S.

1950 *La personalità umana, le juste et l'injuste*, "Table Ronde", n. 36.

NANCY FRASER

## Riconoscimento e distribuzione delle risorse

**N**egli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, le lotte per il “riconoscimento della differenza” sembravano cariche di promesse di emancipazione. Coloro che sventolavano le bandiere della sessualità, del genere, dell’etnicità e della “razza” intendevano non solo affermare le identità negate, ma anche conferire una più ricca e ampia dimensione alle strategie per la redistribuzione della ricchezza e del potere. Con la svolta del nuovo secolo, il tema del riconoscimento e dell’identità è stato posto ancor più al centro dell’attenzione, ma ora sembra avere una portata diversa: dal Ruanda ai Balcani, il problema dell’identità ha ispirato le campagne per la purezza etnica e persino per i genocidi almeno altrettanto quanto i movimenti che vi si sono opposti.

Non solo il carattere, ma anche la dimensione di queste lotte sono cambiati. La richiesta di riconoscimento della differenza alimenta molti conflitti del mondo sociale, dalle campagne per la sovranità nazionale e per le autonomie all’interno delle nazioni, alle battaglie intorno al multiculturalismo, ai movimenti per i diritti umani internazionali, volti a promuovere sia il rispetto per i valori umani universali che ci accomunano, sia la stima per le differenze culturali. Tali orientamenti sono diventati dominanti anche in altri movimenti che, come quello femminista, avevano inizialmente messo in primo piano il problema della redistribuzione delle risorse. Certamente tali lotte esprimono un ampio raggio di intenzioni, da quelle giustamente emancipative a quelle più riprovevoli (probabilmente molte di esse si collocano lungo un *continuum* tra le due). A questo punto, sembra valga la pena di tentare il ricorso a una grammatica comune. Come mai, oggi, dopo la caduta del comunismo di stile sovietico e l’accelerazione della globalizzazione, tanti conflitti assumono questa forma? Come mai così tanti movimenti fondano le loro richieste usando l’idioma del riconoscimento?

Porre queste domande vuol dire anche sottolineare la relativa diminuzione delle richieste di una equa distribuzione delle risorse. Nella grammatica della contestazione politica divenuta oggi egemonica, il linguaggio della distribuzione appare meno rilevante. I movimenti che, ancora non tanto tempo fa, chiedevano un'equa partecipazione alle risorse e alla ricchezza non sono certo interamente scomparsi, ma grazie al consistente attacco della retorica neo-liberale, all'assenza di ogni modello credibile di "socialismo realizzato" e ai dubbi diffusi sulla possibilità, a fronte della globalizzazione, di una social-democrazia di tipo neo-keynesiano, il ruolo di tali movimenti appare notevolmente ridotto.

Siamo quindi alle prese con una nuova costellazione della politica delle rivendicazioni, che presenta due aspetti preoccupanti. Il primo aspetto riguarda il fatto che il passaggio dalla redistribuzione al riconoscimento avviene malgrado, o a causa di, un'accelerazione della globalizzazione economica, nel momento in cui un capitalismo che si espande in modo aggressivo sta radicalmente accentuando le ineguaglianze economiche. In questo contesto, le questioni riguardanti il riconoscimento non servono tanto a integrare, complicare e arricchire le lotte per la redistribuzione, quanto a marginalizzarle, eclissarle e rimuoverle. Chiamerò questo *il problema della rimozione*. Il secondo aspetto riguarda invece il fatto che le lotte per il riconoscimento stanno avvenendo in una situazione di enorme crescita delle interazioni e comunicazioni transculturali, nel momento in cui l'accelerazione dei flussi migratori e i media globali stanno ibridando e pluralizzando le forme culturali. I percorsi seguiti da tali lotte spesso servono non a promuovere interazioni rispettose all'interno di contesti sempre più multiculturali, ma a semplificare drasticamente e a reificare le identità di gruppo. Si tende così a incoraggiare il separatismo, l'intolleranza e lo sciovinismo, il patriarcalismo e l'autoritarismo. Chiamerò questo *il problema della reificazione*.

Entrambi i problemi – rimozione e reificazione – sono estremamente gravi: nella misura in cui le politiche del riconoscimento dislocano le politiche della redistribuzione, esse possono promuovere l'ineguaglianza economica. Nella misura in cui reificano le identità di gruppo, esse rischiano di sancire le violazioni dei diritti umani e di congelare proprio gli antagonismi che si propongono di mediare. Non c'è allora da meravigliarsi che molti si siano semplicemente lavati le mani dalle politiche dell'identità o si siano proposti di gettare a mare le lotte culturali. Per alcuni, questo può voler dire ridare priorità alle classi rispetto al genere, alla sessualità, alla "razza" e all'etnicità. Per altri, può significare il ri-

getto di tutte le rivendicazioni “minoritarie”, per insistere, invece, sul problema dell’assimilazione delle norme della maggioranza, in nome della secolarizzazione, dell’universalismo o del repubblicanesimo.

Tali reazioni sono comprensibili, ma anche profondamente fuorvianti. Non tutte le forme di riconoscimento politico sono ugualmente perniciose: alcune rappresentano risposte autenticamente emancipative rispetto a ingiustizie cui non si può porre rimedio soltanto attraverso la redistribuzione delle risorse. Inoltre, la cultura è un terreno legittimo, anzi necessario, di lotte, un luogo a sé di ingiustizie, profondamente connesso all’ineguaglianza economica. Se intesi rettamente, gli sforzi per il riconoscimento possono essere utili alla redistribuzione del potere e della ricchezza e possono promuovere l’interazione e la cooperazione attraverso gli abissi della differenza.

Tutto dipende dal modo in cui il riconoscimento viene considerato. Ciò che intendo sostenere qui è che dobbiamo ripensare le politiche del riconoscimento in una maniera che può aiutare a risolvere, o almeno a ridurre, i problemi della rimozione e della reificazione. Questo significa concettualizzare le lotte per il riconoscimento in modo da integrarle con le lotte per la redistribuzione, piuttosto che rimuovere o minare queste ultime. Ciò significa anche sviluppare una concezione del riconoscimento che sia adeguata all’intera complessità delle identità sociali, invece che favorire la reificazione e il separatismo. Mi propongo appunto qui di sviluppare tale ripensamento.

### 1. *Il modello dell’identità*

In genere, il modo seguito per affrontare le politiche del riconoscimento – che chiamerò qui il “modello dell’identità” – parte dall’idea hegeliana che l’identità è costruita dialogicamente attraverso un processo di riconoscimento reciproco. Secondo Hegel, il riconoscimento indica una relazione reciproca ideale tra i soggetti, nella quale ciascuno vede l’altro sia come eguale sia come distinto. Tale relazione è costitutiva della soggettività. Un individuo diventa soggetto solo quando riconosce l’altro ed è da lui riconosciuto. Il riconoscimento dell’altro è quindi essenziale per lo sviluppo della percezione del sé. La negazione del riconoscimento – o il “misconoscimento” – porta a una distorsione della relazione con il sé e infligge una ferita alla propria identità.

Coloro che propongono il modello dell'identità trasferiscono lo schema hegeliano del riconoscimento sul terreno culturale e sociale. Essi sostengono che appartenere a un gruppo svalutato dalla cultura dominante equivale a essere misconosciuto, a soffrire una distorsione nella relazione con il proprio sé. In conseguenza di ripetuti incontri con lo sguardo stigmatizzante di chi appartiene alla cultura dominante, i membri del gruppo che subisce la disistima interiorizzano un'immagine negativa di sé e vengono impediti nello sviluppo di una loro sana identità culturale. In questa prospettiva, la politica del riconoscimento ha lo scopo di riparare tale dislocazione interiore, contestando l'immagine negativa del gruppo sostenuta dalla cultura dominante. Ci si propone di far in modo che i membri del gruppo rifiutino tale immagine a favore di una nuova e autonoma rappresentazione di sé, gettando a mare le identità negative interiorizzate e unendosi collettivamente per produrre una loro cultura auto-affermantesi, che, una volta legittimata a livello pubblico, potrà guadagnare il rispetto e la stima della più ampia società. Il risultato, quando ha successo, è il "riconoscimento": una relazione non distorta con se stessi.

Senza dubbio, il modello dell'identità contiene alcuni elementi autentici riguardo agli effetti psicologici del razzismo, del sessismo, dell'imperialismo coloniale e culturale. E tuttavia tale modello appare problematico sia sul piano teorico che politico. Unificando le politiche del riconoscimento con quelle dell'identità, si incoraggia sia la reificazione delle identità di gruppo, sia la rimozione dell'aspetto della redistribuzione.

## *2. La rimozione della redistribuzione*

Vorrei anzitutto considerare i modi nei quali le politiche dell'identità tendono a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Ampiamente silenzioso riguardo al problema della disuguaglianza economica, il modello dell'identità considera il misconoscimento come un male culturale a sé: numerosi suoi proponenti ignorano semplicemente l'ingiustizia distributiva, concentrandosi sugli sforzi per cambiare la cultura; altri, al contrario, valutano la gravità dell'ineguale distribuzione e vogliono sinceramente porvi riparo. Tuttavia, entrambe le posizioni finiscono con il rimuovere le esigenze redistributive.

La prima posizione configura il misconoscimento come un problema di svalutazione culturale. Le radici dell'ingiustizia sono colte nelle rappresentazioni umilianti, senza tuttavia porne in evidenza il loro fondamento sociale. In questa prospettiva, il nocciolo del problema è rappresentato dal discorso spontaneo, non dai significati *istituzionalizzati* e dalle norme. Ipostatizzando la cultura, coloro che seguono tale modello astraggono il misconoscimento dalla sua matrice istituzionale e trascurano il suo nesso con l'ingiustizia distributiva. Per esempio, essi tendono a ignorare, da un lato, la connessione (istituzionalizzata nel mercato del lavoro) tra le norme androcentriche, che svalutano le attività codificate come "femminili", e, dall'altro, i bassi salari delle donne che lavorano. Allo stesso modo, essi sottovalutano, da un alto, i nessi istituzionalizzati all'interno del sistema assistenziale tra le norme di tipo eterosessuale, che delegittimano l'omosessualità, e, dall'altro, la negazione di risorse e benefici a favore dei gay o delle lesbiche. Il fatto di trascurare tali connessioni porta a spogliare il misconoscimento dei suoi sostegni socio-strutturali per coglierlo solo quale distorsione dell'identità. La riduzione delle politiche del riconoscimento alle politiche identitarie porta così alla rimozione della politica della redistribuzione.

La seconda posizione delle politiche dell'identità, invece, non ignora allo stesso modo i problemi derivanti dall'ingiusta distribuzione. Essa riconosce che le ingiustizie culturali sono spesso connesse a ingiustizie economiche, ma non comprende la natura di tale connessione. Infatti, accettando la teoria "culturalista" della società contemporanea, i proponenti di questa seconda prospettiva pensano che la cattiva distribuzione sia soltanto un effetto secondario del misconoscimento. Per loro, le disuguaglianze economiche sono la semplice espressione delle gerarchie culturali – l'oppressione di classe è un effetto sovrastrutturale della svalutazione culturale dell'identità del proletariato (come si dice negli Stati Uniti, del "classismo"). Ne consegue che a ogni ingiustizia distributiva sembra si possa indirettamente rimediare attraverso la politica del riconoscimento: la rivalutazione di identità ingiustamente svalutate attacca simultaneamente le cause profonde della disuguaglianza economica; non vi è quindi bisogno di alcuna esplicita politica di redistribuzione.

In questo modo, i proponenti culturalisti delle politiche dell'identità capovolgono le istanze delle prime forme dell'economicismo volgare di tipo marxista: essi permettono alle politiche del riconoscimento di rimpiazzare le politiche della redistribuzione, proprio come un tempo il marxismo volgare tendeva a

rimpiazzare le politiche del riconoscimento con quelle della redistribuzione. In realtà, per comprendere la società contemporanea, il culturalismo volgare è altrettanto inadeguato quanto il volgare economicismo.

Posso ammettere che il culturalismo avrebbe un senso se uno vivesse in una società nella quale non vi fossero mercati relativamente autonomi, una società nella quale i modelli culturali dei valori fossero in grado di regolare non solo le relazioni di riconoscimento, ma anche quelle della distribuzione. In tale tipo di società, la disegualianza economica e la gerarchia culturale sarebbero fuse, il disprezzo dell'identità verrebbe perfettamente e immediatamente tradotto nell'ingiustizia economica e il misconoscimento comporterebbe direttamente l'ingiusta distribuzione. Di conseguenza, entrambe le forme di ingiustizia potrebbero essere cancellate d'un colpo solo, e una politica dell'identità in grado di raddrizzare con successo il misconoscimento potrebbe contrastare anche la cattiva distribuzione. Ma l'idea di una società puramente culturale senza rapporti economici – che ha affascinato generazioni di antropologi – è molto lontana dalla realtà attuale, nella quale la logica di mercato ha in qualche misura invaso tutte le società, separando almeno parzialmente i meccanismi economici della distribuzione dai modelli culturali dei valori e del prestigio. In modo parzialmente indipendente da tali modelli, i mercati seguono una logica loro propria, non interamente controllata dalla cultura né subordinata ad essa; di conseguenza, essi generano disegualianze economiche, che non sono semplici espressioni delle gerarchie identitarie. In queste condizioni, l'idea che si possa rimediare all'ingiusta distribuzione per mezzo di una politica del riconoscimento è profondamente illusoria: il suo risultato non può che essere la rimozione delle lotte per la giustizia economica.

### 3. *La reificazione dell'identità*

Tale rimozione non è, tuttavia, l'unico problema: il modello del riconoscimento delle politiche dell'identità tende anche a reificare l'identità. Sottolineando l'esigenza di elaborare e sviluppare un'autentica identità collettiva, auto-affermativa e auto-generante, tale modello esercita una pressione morale sugli individui affinché si conformino alla cultura di un gruppo determinato. La dissidenza culturale e la possibilità di sperimentare forme di espressione alternative vengo-

no quindi scoraggiate e, talvolta, semplicemente considerate come una sorta di tradimento. Lo stesso avviene con la critica culturale, che comprende tentativi di esplorare le divisioni tra gruppi, derivanti, ad esempio, dalla differenza di genere, di sessualità, di classe. In tal modo, lungi dal favorire, per esempio, l'analisi dei residui patriarcali all'interno di una cultura subordinata, la tendenza del modello identitario è di considerare tale critica come "inautentica". In genere, la tendenza è di imporre un'unica identità di gruppo drasticamente semplificata, che nega la complessità della vita della gente, la molteplicità delle loro identificazioni e l'intreccio delle loro varie filiazioni. Paradossalmente, quindi, il modello dell'identità diventa un mezzo di misconoscimento: nella reificazione dell'identità di gruppo, esso finisce per nascondere le politiche dell'identificazione culturale, le tensioni *interne* al gruppo riguardo all'autorità – e al potere – in grado di rappresentare tale identificazione. Rimuovendo l'attenzione da tali tensioni, questo tipo di approccio nasconde il potere delle frazioni dominanti e rafforza il dominio tra i gruppi. Il modello identitario si lascia così sfruttare troppo facilmente dalle forme repressive del comunitarismo, promuovendo il conformismo, l'intolleranza e il potere patriarcale.

Ancor più paradossalmente, il modello identitario tende a negare i suoi presupposti hegeliani. Essendo partito dall'assunzione che l'identità è dialogica, costruita attraverso l'interazione tra soggetti, esso finisce per valorizzare il monologo, presupponendo che le persone misconosciute possano e debbano costruire le loro identità da sole. Inoltre, esso presuppone che un gruppo abbia il diritto di essere compreso solo nei suoi propri termini – che nessuno possa vedere l'altro da un punto di vista esterno o dissentire dall'auto-interpretazione dell'altro. Ma, di nuovo, questo è contrario al presupposto dialogico, in quanto considera l'identità il risultato di un'auto-descrizione autonoma, che non viene presentata come una proposta. Cercando di proteggere "l'autentica" auto-rappresentazione collettiva dalle sfide della sfera pubblica, questo tipo di politica dell'identità favorisce assai poco l'interazione sociale tra le differenze: al contrario, incoraggia il separatismo e le chiusure di gruppo.

Il modello identitario del riconoscimento è quindi profondamente inquinato. Al tempo stesso, è difettoso dal punto di vista teoretico ed è problematico dal punto di vista politico: esso, infatti, stabilisce un'equazione tra le politiche del riconoscimento e quelle delle identità e, così facendo, incoraggia sia la rei-

ficazione delle identità di gruppo sia la rimozione delle politiche della distribuzione.

#### 4. *Il misconoscimento come stato di subordinazione*

Di conseguenza, vorrei proporre una prospettiva alternativa, che consiste nel trattare il riconoscimento come una questione legata allo *status* sociale. Da questo punto di vista, ciò che chiede di essere riconosciuto non è un'identità specifica di gruppo, ma lo *status* degli individui membri del gruppo in quanto partecipi a pieno titolo all'interazione sociale. Di conseguenza, il misconoscimento non sta a indicare il deprezzamento e la deformazione dell'identità di gruppo, ma la condizione sociale di subordinazione, che si verifica quando si è impediti dal partecipare in condizioni di parità alla vita sociale. Per ovviare a tale ingiustizia, è certo necessaria una politica di riconoscimento, ma nel "modello dello *status*" ciò non è più ridotto a una questione di identità, bensì piuttosto indica una politica volta a superare la subordinazione, legittimando la parte misconosciuta in quanto membro a pieno titolo della società e in quanto capace di partecipare, su un grado di parità, con le restanti componenti sociali.

Vorrei spiegarmi meglio. Considerare il riconoscimento come un problema di *status* vuol dire esaminare l'effetto dei modelli culturali istituzionalizzati sulla posizione relazionale degli attori sociali. Se e quando tali modelli contribuiscono a costituire un attore come avente una posizione paritaria, come qualcuno in grado di partecipare su una base di uguaglianza con gli altri nella vita sociale, allora possiamo parlare di riconoscimento reciproco e di uno *status* di eguali. Quando, invece, tali modelli contribuiscono a definire un attore come inferiore, escluso, totalmente altro o semplicemente invisibile – in altre parole, come un partner affievolito dell'interazione sociale – allora possiamo parlare di misconoscimento e di *status* di subordinazione. In questa prospettiva, il misconoscimento non è una deformazione psichica, né un male culturale, ma una relazione di oggettiva subordinazione sociale. Essere misconosciuto, quindi, non è semplicemente essere considerato come inadeguato e inferiore, o venir svalutato da atteggiamenti, credenze o rappresentazioni da parte dell'altro. Vuol dire piuttosto vedersi negato lo *status* di partecipante a pieno titolo all'interazione

sociale, a seguito di forme istituzionalizzate di valori culturali che identificano un individuo come comparativamente indegno di rispetto o di stima.

Inoltre, nel modello di *status*, il misconoscimento non è trasmesso attraverso rappresentazioni culturali o discorsi spontanei, ma è consolidato, come si è visto, attraverso forme istituzionalizzate, in altre parole, attraverso l'opera di istituzioni sociali che regolano le interazioni secondo norme culturali che minacciano la parità. Per esempio, leggi matrimoniali che escludono le coppie omosessuali come illegittime e perverse; politiche assistenziali che stigmatizzano le madri nubili come profittatrici sessualmente irresponsabili; pratiche politiche legate a "identificazioni razziali" che associano con la criminalità persone definite in base alla razza. In ognuno di questi casi, l'interazione viene regolata da una forma istituzionalizzata di valori culturali che definiscono certe categorie di attori sociali come corrispondenti alla norma e altre come deficienti o inferiori: essere "eterosessuali" rientra nella norma, essere "gay" è perverso; le famiglie con a capo un uomo sono normali, mentre non lo sono quelle con a capo una donna; i "bianchi" sono rispettosi della legge, i "neri" sono pericolosi. Ogni volta, il risultato è la negazione rispetto ad alcuni membri della società del loro *status* di soggetti a pieno titolo dell'interazione, come individui capaci di partecipare su un piano di uguaglianza con tutti gli altri.

Come suggeriscono questi esempi, il misconoscimento può assumere una gran varietà di forme. Nelle società contemporanee, complesse e differenziate, i valori che minacciano la parità sono istituzionalizzati in una pluralità di luoghi istituzionali e in modi qualitativamente diversi. In certi casi, il misconoscimento è sancito giuridicamente, codificato espressamente in leggi formali; in altri casi, è istituzionalizzato attraverso le politiche governative, i codici amministrativi o le pratiche professionali. Può essere anche istituzionalizzato in modo informale, in associazioni, in antichi costumi o in pratiche sociali sedimentate nella società civile. Ma qualunque sia la differenza formale, la sostanza dell'ingiustizia rimane la stessa: in ciascun caso, una forma istituzionalizzata di valori culturali configura certi attori sociali come membri dimezzati della società, impedendo loro di partecipare su un piano egualitario.

Nel modello di *status*, il misconoscimento costituisce una forma istituzionalizzata di inferiorità e, quindi, una grave violazione della giustizia. In qualunque modo o tempo si verifichi, si tratta qui di una richiesta di riconoscimento, ma occorre comprendere esattamente ciò che questo significa: non si tratta di va-

lorizzare un'identità di gruppo, ma di superare uno stato di subordinazione. Secondo tale approccio, la richiesta di riconoscimento è finalizzata a far sì che l'individuo subordinato diventi un membro a pieno titolo della vita sociale, un membro capace di interagire con gli altri su di un piano di parità. In altre parole, il modello di *status* è volto a de-istituzionalizzare le forme dei valori culturali che minacciano l'uguaglianza della partecipazione, sostituendole con altri valori che promuovano quest'ultima. Mettere riparo al misconoscimento, vuol dire qui cambiare le istituzioni sociali o, più specificamente, cambiare tutti quei valori che impediscono la parità di partecipazione in tutti i luoghi istituzionali importanti. Il modo concreto per raggiungere, in pratica, tale finalità, dipende, in ogni situazione particolare, dalla forma nella quale il misconoscimento è stato istituzionalizzato. Le forme giuridiche richiedono cambiamenti delle leggi; le forme interne alla politica richiedono cambiamenti politici; le forme associative richiedono cambiamenti delle regole dell'associazione; e via dicendo: i modi e le azioni per riparare variano, così come variano le diverse sfere istituzionalizzate. Ma in ogni caso, lo scopo è lo stesso: riparare al misconoscimento richiede che le forme istituzionalizzate dei valori che impediscono la parità di partecipazione vengano rimpiazzate con altre che la rendano possibile e la promuovano.

Consideriamo di nuovo il caso delle leggi matrimoniali che negano la parità dei gay e delle lesbiche. Come abbiamo detto, la radice dell'ingiustizia è l'istituzionalizzazione dovuta a leggi fondate su valori che fissano l'eterosessualità come normale e l'omosessualità come perversa. Riparare a tale ingiustizia richiede la de-istituzionalizzazione di tale impostazione e la sua sostituzione con valori alternativi che promuovano la parità. Questo, tuttavia, può essere fatto in vari modi: un modo potrebbe essere quello di assicurare alle unioni di gay e di lesbiche lo stesso riconoscimento goduto normalmente dalle coppie eterosessuali attraverso la legalizzazione dei matrimoni tra persone dello stesso sesso. Un altro modo, potrebbe essere quello di de-istituzionalizzare il matrimonio eterosessuale, separando dallo stato coniugale certi diritti, come, ad esempio, le assicurazioni sulla salute, e attribuendoli su un'altra base, come, ad esempio, quella della cittadinanza. Anche se vi possono essere buone ragioni per preferire l'una o l'altra soluzione, entrambe sono, in via di principio, in grado di promuovere la parità sessuale, ponendo riparo al misconoscimento.

In via generale, il modello di *status* non è legato *a priori* a nessun tipo di rimedio, ma consente varie possibilità, a seconda dei bisogni concreti degli in-

dividui subordinati, al fine che essi possano partecipare, su un piano di parità, alla vita sociale. In certi casi, essi possono aver bisogno di essere liberati da eccessive distinzioni di tipo ascrittivo o comunque costruite; in altri, invece, che si tenga conto di distinzioni finora poco riconosciute. E ancora, essi possono aver bisogno che si sposti l'attenzione sui gruppi dominanti o avvantaggiati, mostrando che la differenza di questi ultimi è stata falsamente presentata come una condizione universale; in altri casi, essi possono voler decostruire gli stessi fondamenti sui quali sono state comunemente elaborate le differenze attribuite. In ogni modo, il modello di *status* individua i provvedimenti concreti che impediscono la parità. A differenza del modello dell'identità, esso non accorda un privilegio *a priori* ai tentativi che tendono a valorizzare la specificità dei gruppi. Al contrario, esso è, in via di principio, favorevole a ciò che potremmo chiamare un riconoscimento universalistico e de-costruttivistico, almeno quanto il riconoscimento volto ad affermare la differenza. Il punto cruciale, ancora una volta, è che, con il modello di *status*, la politica del riconoscimento non si ferma all'identità, ma cerca rimedi istituzionali a mali istituzionali. Avendo centrato l'attenzione sulle forme culturali radicate nel sociale (in opposizione alle forme culturali liberamente fluttuanti), *questa* politica cerca di superare le situazioni di subordinazione, cambiando i valori che regolano le interazioni e fondando nuove forme valoriali, che potranno promuovere la parità di partecipazione nella vita sociale.

### 5. Sottolineare l'ingiusta distribuzione

Vi è un'altra importante differenza tra il modello dello *status* e quello dell'identità. Per il primo, le forme istituzionalizzate dei valori culturali non sono l'unico ostacolo alla parità di partecipazione. Al contrario, la partecipazione egualitaria è anche minacciata quando alcuni attori mancano delle risorse necessarie per interagire su di un piano di parità. In questi casi, la cattiva distribuzione costituisce un impedimento alla parità di partecipazione nella vita sociale e, di conseguenza, una forma di subordinazione e di ingiustizia. A differenza del modello dell'identità, il modello dello *status* considera la giustizia sociale come comprensiva di due dimensioni analiticamente distinte: una dimensione di riconoscimento, che riguarda gli effetti, sulle relative posizioni degli attori sociali,

dei significati e delle norme istituzionalizzate, e una dimensione di distribuzione, che comprende l’allocazione di risorse disponibili per gli attori sociali<sup>1</sup>.

Ciascuna dimensione è associata, quindi, con un aspetto analiticamente diverso dell’ordine sociale. La dimensione di riconoscimento corrisponde all’ordine degli *status* sociali, quindi della definizione, attraverso valori culturali radicati nel sociale, di determinate categorie di attori sociali – *status* di gruppo – ciascuno distinto dai relativi onori, gradi di prestigio e di stima che gode rispetto agli altri. Dal suo canto, la dimensione distributiva corrisponde alla struttura economica della società e, quindi, alla determinazione, attraverso i regimi della proprietà e dei mercati del lavoro, di categorie economicamente definite di attori, o di classi, sulla base delle differenze derivanti dalla disponibilità delle risorse<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> In verità, dovrei dire “almeno due dimensioni analiticamente distinte”, per lasciare la possibilità di altre dimensioni. In particolare, ho in mente una possibile terza classe di ostacoli alla partecipazione paritaria che potrebbe essere chiamata *politica*, in quanto distinta da culturale e da economica. Essa potrebbe comprendere le procedure di *decision-making* che emarginano in maniera sistematica alcune persone anche in assenza di una ingiusta distribuzione o di misconoscimento, come, ad esempio, le regole elettorali maggioritarie, che negano a minoranze quasi-permanenti la possibilità di farsi sentire [cfr. Guinier 1994]. La possibilità di una terza classe di ostacoli politici alla partecipazione paritaria rivela fino a che punto sono debitrice a Max Weber, in particolare al suo testo *Classe, status, partito* [Weber 1958]. In questo mio saggio, unisco una versione della distinzione weberiana tra classe e *status* alla distinzione tra distribuzione e riconoscimento. Tuttavia la distinzione di Weber era tripartita in “classe, *status* e partito”. In questo modo, egli effettivamente preparava la possibilità di dare spazio a un terzo tipo di ostacoli alla partecipazione paritaria, che potrebbe essere compreso come *emarginazione o esclusione politica*. Non sviluppo qui questa possibilità, ma mi limito alla cattiva distribuzione e al misconoscimento, lasciando l’analisi degli ostacoli politici alla partecipazione paritaria per un’altra occasione.

<sup>2</sup> In questo saggio, uso deliberatamente la concezione weberiana di classe, anziché quella marxista. Intendo, quindi, la posizione di classe di un attore in termini della sua relazione al mercato, non in relazione ai mezzi di produzione. La concezione weberiana di classe, in quanto categoria *economica*, corrisponde maggiormente al mio interesse per la distribuzione, quale dimensione normativa di giustizia, rispetto alla concezione marxiana di classe in quanto categoria *sociale*. Con questo, non intendo rifiutare l’idea marxiana del “modo di produzione capitalista” in quanto totalità sociale. Al contrario, trovo tale idea utile in quanto schema generale all’interno del quale si può situare la comprensione weberiana di classe e *status*. Contesto così la diffusa tendenza a considerare Marx e Weber come pensatori antitetici e non conciliabili.

Inoltre, ciascuna dimensione è associata anche con una forma analiticamente diversa di ingiustizia. Per la dimensione del riconoscimento, come si è visto, l'ingiustizia deriva dal misconoscimento. Per la dimensione distributiva, invece, l'ingiustizia deriva dall'ineguale distribuzione, per la quale le strutture economiche, i regimi di proprietà e dei mercati del lavoro privano gli attori delle risorse necessarie a una piena partecipazione. Ciascuna dimensione, infine, corrisponde a una posizione di subordinazione analiticamente distinguibile: la dimensione del riconoscimento, come si è detto, corrisponde allo stato di subordinazione radicato nelle forme istituzionalizzate dei valori culturali; la dimensione distributiva corrisponde, invece, alla subordinazione economica connessa alle caratteristiche del sistema economico.

In via generale, quindi, il modello di *status* situa il problema del riconoscimento all'interno del più ampio contesto sociale. In questa prospettiva, le società appaiono come ambiti complessi, che comprendono non solo forme culturali, ma anche forme economiche di ordine sociale. In tutte le società, queste due forme sono intimamente connesse. Nei sistemi capitalisti, nessuna delle due forme è interamente riducibile all'altra. Al contrario, la dimensione economica, in quanto spazio di mercato nel quale predomina l'azione strategica, appare diversa dalla dimensione culturale, che si differenzia dagli spazi connessi al mercato e nella quale predominano le interazioni regolate da valori. Ne risulta una divisione parziale tra la distribuzione delle risorse economiche e le strutture di prestigio. Pertanto, nelle società capitaliste, nelle quali i valori culturali non dettano rigidamente le allocazioni economiche (contro la teoria culturalista della società) e nelle quali le diseguaglianze economiche di classe non riflettono semplicemente le gerarchie di *status*, la cattiva distribuzione appare parzialmente distinta dal misconoscimento. Per il modello di *status*, quindi, non tutte le ingiustizie distributive possono essere superate soltanto dal riconoscimento. Una politica di redistribuzione è anche necessaria<sup>3</sup>.

Ciò nonostante, occorre riconoscere che, nelle società capitaliste, le dimensioni della distribuzione e del riconoscimento non sono mai nettamente separate tra loro. Per il modello di *status*, esse sono intimamente intrecciate e interagenti. Certi elementi economici, come, ad esempio, quelli relativi al reddito, sono

---

<sup>3</sup> Per una più ampia discussione della reciproca irriducibilità dell'ingiusta distribuzione e del misconoscimento, come di classe e status, cfr. Fraser 1998, 140-149; 1998a, 1-67.

influenzati da dimensioni connesse al riconoscimento: le forme istituzionalizzate dei valori nel mercato del lavoro possono privilegiare certe attività, codificate come “virili”, “bianche” e via dicendo, rispetto a quelle codificate come “femminili” e “nere”. Al contrario, certi elementi del riconoscimento – per esempio, giudizi estetici – possono essere influenzati dalle dimensioni distributive: un accesso limitato alle risorse economiche può impedire una partecipazione egualitaria alla produzione artistica<sup>4</sup>. Ne può risultare un circolo vizioso della subordinazione, in quanto l’ordine legato ai valori sociali e quello connesso alle strutture economiche si interpenetrano e rinforzano reciprocamente.

A differenza del modello identitario, quello di *status* considera il misconoscimento nel contesto di una più ampia comprensione della società contemporanea. In questa prospettiva, la subordinazione legata allo *status* non può essere compresa indipendentemente dalle strutture economiche, così come il riconoscimento non può essere compreso senza tener conto della distribuzione. Soltanto considerando entrambe le dimensioni, si può individuare ciò che minaccia la parità della partecipazione nei contesti particolari; soltanto ponendo in evidenza le complesse interrelazioni dello *status* con la classe economica si può arrivare a cogliere la maniera più opportuna per ovviare alle ingiustizie. In tal modo, il modello di *status* opera contro le tendenze a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Rifiutando l’idea che il misconoscimento sia un male culturale indipendente, tale modello sottolinea che la subordinazione legata allo *status* è spesso connessa all’ingiustizia distributiva. A differenza della teoria culturalista della società, il modello di *status* evita di ridurre la complessità di tali vincoli: nella convinzione che non ogni ingiustizia economica può essere superata semplicemente dal riconoscimento, esso vuole integrare le richieste di riconoscimento con le esigenze di redistribuzione, correggendo così la tendenza a rimuovere queste ultime.

Inoltre, il modello di *status* evita di reificare le identità di gruppo: come si è visto, ciò che richiede riconoscimento non è una specifica identità di gruppo, quanto piuttosto lo *status* di individui in grado di partecipare a pieno titolo all’interazione sociale. Questo orientamento offre vari vantaggi. Ponendo l’accento sugli effetti delle norme istituzionalizzate riguardo all’interazione, il mo-

---

<sup>4</sup> Per una analisi più ampia, anche se in certo senso riduttiva, di questo aspetto, cfr. Bourdieu 2001.

dello evita di ipostatizzare la cultura e di equiparare la costruzione delle identità al cambiamento sociale. Parimenti, rifiutando di privilegiare i rimedi del misconoscimento orientati a valorizzare le identità di gruppo esistenti, tale modello evita di congelare le attuali configurazioni e di impedire che i processi storici tendano a trasformarle. Infine, assumendo quale standard normativo la parità di partecipazione, il modello di *status* rinvia le richieste di riconoscimento ai processi democratici di giustizia pubblica, evitando il monologismo autoritario delle politiche dell'autenticità e valorizzando le interazioni transculturali, che si oppongono al separatismo e alle chiusure di gruppo. Anziché favorire il comunitarismo repressivo, il modello di *status* lotta contro di esso.

Per riassumere: oggi, le lotte per il riconoscimento spesso assumono la forme delle politiche dell'identità. Al fine di contrastare le rappresentazioni culturali volte a umiliare i gruppi subordinati, tali politiche astraggono il misconoscimento dalle sue matrici istituzionali e ignorano i suoi vincoli con l'economia politica, promuovendo identità collettive "autentiche". Così facendo, anziché promuovere le interazioni al di là delle differenze, tali politiche rafforzano il separatismo, il conformismo e l'intolleranza. Il loro risultato tende ad essere doppiamente dannoso: in molti casi, le lotte per il riconoscimento non solo tendono a spiazzare le lotte per la giustizia economica, ma anche promuovono le forme repressive del comunitarismo.

La soluzione non sta nel rifiutare *tout court* le politiche del riconoscimento. Ciò vorrebbe dire condannare milioni di persone a soffrire gravi ingiustizie, che possono essere eliminate soltanto attraverso una qualche forma di riconoscimento. Ciò di cui abbiamo bisogno è una politica di riconoscimento alternativa, una politica *non-identitaria*, che ponga rimedio al misconoscimento senza cadere nella rimozione e nella reificazione. Ho sostenuto che il modello di *status* offre una base per questo diverso tipo di azione. Interpretando il riconoscimento come un problema di *status* ed evidenziando la sua relazione con la dimensione economica, diventa possibile agire per mitigare, se non per eliminare del tutto, la tendenza a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Evitando il modello identitario, si può cominciare a diminuire, se non a eliminare del tutto, la pericolosa tendenza a reificare le identità collettive.

(Traduzione dall'inglese di Franco Crespi)

*Riferimenti bibliografici*

BOURDIEU, P.

2001 *La distinzione. Critica sociale del gusto* (1979), il Mulino, Bologna.

FRASER, N.

1998 *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism. A Response to Judith Butler*, NLR, 1/228, March-April, pp. 140-9.

1998a *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, in Grethe B. Peterson (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Salt Lake City 1998, pp. 1-67.

GUINIER, L.

1994 *The Tyranny of the Majority*, New York.

WEBER, M.

1958 *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford 1958.

PATRICK PHARO

## Etica dell'uomo sensibile

Il fatto che gli esseri umani desiderino essere rispettati, stimati, riconosciuti nei loro diritti mi sembra strettamente legato alla loro natura sensibile. Senza dubbio, essi sono sensibili in quanto esseri viventi dotati di un sistema sensoriale, ma, più profondamente, perché possono provare emozioni positive o negative e il loro sistema neurologico di compensazione, che essi hanno in comune con molti altri animali, può essere, nel loro caso, non soltanto influenzato dagli zuccheri, dai grassi o dai prodotti psico-attivi, ma anche da soddisfazioni 'astratte' quali l'attenzione verso l'altro, l'onore o le gratificazioni morali. Si tratta di un sapere che gli umani hanno in certo senso sempre avuto, ma che viene reso particolarmente evidente dalle scienze naturali contemporanee, quando sottolineano la continuità neurologica che avvicina le diverse qualità dei piaceri o delle soddisfazioni sensibili di tipo strettamente organico a quelle sensibili morali. Oggi, ad esempio, sappiamo che l'esperienza dell'umiliazione o il sentimento dell'onore non dipendono soltanto da processi astratti e simbolici a carattere più o meno etereo, ma dipendono anche dall'insieme dei processi corporei e vitali che sono costitutivi dell'esperienza individuale [cfr. Panksepp 1998; Changeux, Damasio, Singer et al., 2005].

D'altra parte, si deve constatare che la dimensione sensibile dell'esperienza umana ha assunto sempre maggiore importanza nella riflessione etica e nella coscienza morale collettiva del mondo contemporaneo. Nozioni quali il rispetto, la decenza, il riconoscimento, il dono, la *care* o la cura dell'altro, le premure, la riduzione dei danni, l'alleviamento delle disgrazie occupano oggi una posizione sempre più rilevante nelle ricerche della filosofia morale e delle scienze sociali riguardanti l'etica. Non manca di sorprendere il fatto che l'attenzione all'esperienza sensibile sembra svilupparsi contemporaneamente a una sorta di crescente insensibilità delle attuali pratiche politiche o economiche, che con-

tinuano a infliggere agli esseri umani le peggiori cose, sotto forma di guerre, massacri, ostracismi, sfruttamento, fame e povertà, cose che o sono provocate o, quanto meno, non sono oggetto di intervento. Tutto avviene come se la disumanità della scena del mondo attuale fosse un'incitazione per i testimoni che ne sono stati risparmiati a prendere sempre più coscienza di una delle leve fondamentali dell'esperienza morale, ovvero quella che ha a che fare con la sofferenza, l'ingiustizia e l'umiliazione.

Questa rinnovata consapevolezza, nell'etica contemporanea, della sensibilità degli esseri umani per l'ingiustizia, siano essi vittime o testimoni, contrasta talvolta anche con un certo numero di posizioni pratiche assunte in nome dell'etica o della morale<sup>1</sup> nell'ambito degli usi, dell'economia o della politica internazionale. Da un lato, la moralizzazione della vita sociale è ciò che ci si può soprattutto augurare quale mezzo per ridurre l'ingiustizia, l'oppressione, l'assoggettamento; dall'altro lato, tale moralizzazione appare anche come ciò che produce i maggiori guasti sociali, quale fonte, a sua volta, di violenza, di disprezzo, d'imposizione di modi di vita, di abbandono. Come vorrei mostrare in questo articolo, sono presenti oggi nella coscienza morale collettiva elementi di un'etica dell'uomo sensibile che, nei diversi ambiti della vita sociale, si oppongono, implicitamente o esplicitamente, a una certa disumanità delle etiche costituite, che spesso tengono poco conto dell'esperienza individuale della sofferenza e del piacere. Nella prima parte, cercherò di dare un breve quadro dei fallimenti pratici delle etiche correnti e, nella seconda parte, di presentare le fonti, i principi e le prospettive di un'etica dell'uomo sensibile.

### 1. *Disumanità dell'etica?*

La maggior parte delle etiche religiose e di alcune etiche filosofiche, come per esempio l'utilitarismo o le teorie dell'emotività, danno spazio alla dimensione sensibile dell'esperienza umana. Tuttavia, vi sono diversi modi di trattare l'esperienza sensibile che non rispondono necessariamente alle esigenze di un'etica dell'uomo sensibile. Se una dottrina come quella epicurea, che mette al centro delle sue preoccupazioni la ricerca del piacere inteso come possibilità

---

<sup>1</sup> Per quanto mi concerne, non faccio qui distinzione tra i due termini.

di evitare la sofferenza, sfugge senza dubbio al rimprovero di disumanità, non si può dire la stessa cosa di tutte le morali che si vogliono sensibili. Per esempio, l'intento dell'utilitarismo, che si pone come la meno metafisica delle etiche filosofiche, è volto a massimizzare la somma dei piaceri o della felicità o di "ciò che equivale", secondo i termini di Bentham, "a diminuire la somma totale delle sofferenze" [Bentham 1948, 203]. Ma questa dottrina si preoccupa in realtà assai poco dell'esperienza individuale, dal momento che prende seriamente in considerazione l'eventualità che il sacrificio di alcuni possa andare a beneficio della più grande felicità di tutti, come ad esempio nel caso in cui si ha diritto di sacrificare o, quanto meno, di lasciar morire un innocente per salvarne cinque altri. Ora, come aveva già osservato Rawls [cfr. Rawls 1971, 181], quando gli interessi sono calcolati secondo il criterio dei profitti e delle perdite relativi all'utilità generale, il sacrificio di un innocente lede il principio di rispetto del sé. Le teorie dell'emotività [cfr. Ayer 1936] considerano le reazioni affettive come il primo principio della morale, dal momento che, per tali teorie, il bene equivale a ciò che si cerca e il male a ciò che si vuole evitare, cosa senza dubbio vera al livello più elementare. Ma tale impostazione lascia in sospeso il problema dei conflitti e dei dilemmi morali che obbligano le persone a scegliere tra diversi sentimenti spontanei. Se è possibile che la morale sia stata originariamente un sentimento o una disposizione all'alleanza e all'empatia favorita dall'evoluzione naturale [cfr. Gibbard 1990; Pinker 2002], è altrettanto probabile che l'evoluzione naturale abbia ugualmente favorito sentimenti e disposizioni che non hanno a che fare con la morale, come ad esempio, l'avidità o il desiderio di vendetta.

Dal canto loro, le etiche religiose sembra possano fornire un modello più completo di un'etica della sensibilità, poiché, ad esempio, il cristianesimo proclama a viva voce un principio di compassione, di carità e di amore indifferenziato per il prossimo, che ritroviamo in parte anche nell'Islam. Ma tali principi sono purtroppo contraddetti dalla condanna o, quanto meno, dalla crudele indifferenza rispetto a coloro che non osservano la legge morale definita dalla dottrina, in particolare nell'ambito dei costumi e della sessualità. Ovviamente pensiamo qui alle posizioni della Chiesa cattolica riguardo all'aborto o alla contraccezione, ma, in genere, si può dire che le religioni quali che siano sono raramente comprensive nei confronti di coloro che violano le loro leggi fondamentali. Mentre gli utilitaristi sono talvolta spietati nei confronti degli innocenti, i

religiosi lo sono quasi sempre per i ‘colpevoli’. La pena e la penitenza rischiano allora di rivelarsi più immorali del male imputato.

Per dare un’idea dei limiti delle etiche ordinarie riguardo alla loro capacità di tener conto delle sofferenze ingiuste o indebite, vorrei considerare qui di seguito due tipi diversi della deriva immorale della morale: la *dis-implicazione morale*, che è una sorta di debolezza della volontà morale, e l’*estremismo morale*, che riguarda piuttosto gli eccessi della volontà morale – i due atteggiamenti essendo talvolta complementari. Come si vedrà più avanti, l’etica dell’uomo sensibile ha, sulla base dei propri principi, delle *chances* molto maggiori di evitare le deformazioni di cui sopra, anche se la dis-implicazione stessa resta un dato costitutivo del comportamento umano, le cui motivazioni si orientano principalmente verso ricompense prossime nel tempo che tendono a far dimenticare le sofferenze lontane nel tempo o quelle più difficili da sopportare.

#### *La dis-implicazione morale o la debolezza della volontà morale*

Il rimprovero che abitualmente viene rivolto all’etica è, senza dubbio, quello della sua incapacità di diminuire le miserie del mondo. È tuttavia possibile, a questo proposito, essere più precisi, osservando che tale impotenza deriva anzitutto da una dis-implicazione, cioè da una sorta di avaria (*panne*) della motivazione morale, proprio nel momento in cui se ne avrebbe più bisogno. Si può rendere conto di tale meccanismo facendo ricorso alla nozione aristotelica di *akrasia* o debolezza della volontà, che è stata ripresa dalle ricerche moderne sull’azione [cfr. Davidson 1980], le quali l’applicano in particolare agli atti mancati e ai fenomeni di dipendenza dalle droghe o da pratiche ossessive. Tale nozione è interessante perché sottolinea la possibilità, per gli attori individuali o collettivi [cfr. Petit 2004], di non agire in conformità al loro giudizio migliore, anche quando non hanno alcun dubbio su di esso e quando hanno il desiderio o la volontà di metterlo in pratica. Non si tratta qui di malafede, nel senso sartriano del rifiuto di riconoscere qualcosa, né si tratta di una differenza culturale per la quale viene definito male ciò che altri considerano bene o viceversa, bensì di un semplice fallimento nel mettere in pratica una decisione fondata, presa in piena buona fede. La volontà dell’agente è di fatto sviata da informazioni o stimoli locali che, al momento di agire, fanno venir meno la sua risoluzione, disorganizzando, con il loro carattere attrattivo o repulsivo, il precedente ordine delle preferenze e delle ricompense desiderate.

Per illustrare questi fenomeni di dis-implicazione morale, si può evidentemente pensare a tutto ciò che dovrebbe essere fatto per i più poveri o per l'ambiente, e che non viene per niente fatto o perlomeno non nella misura che sarebbe necessaria. Da un punto di vista anche più drammatico, si possono ricordare i casi storici di 'banalità del male' prodottisi nei regimi totalitari nei casi di genocidio e di sterminio di massa. Ma il meccanismo stesso non appare del tutto chiaro se non si tiene conto dell'insieme dei sistemi di concorrenza, di ricompensa, di disgusto e di vessazione che determinano, nelle situazioni reali, il valore rispettivo degli oggetti degni di interesse, captando l'attenzione delle persone ben intenzionate e distogliendole *alla fine* dal sostenere coloro che sono più vulnerabili. Un esempio molto chiaro di questi meccanismi lo troviamo nella lista (non esaustiva!) delle persone suscettibili di restare vittime di quello stigma sociale che è evidenziato nell'opera Goffman [cfr. Goffman 1963], e che comprende, alla rinfusa, i ciechi, i sordi, i malati mentali, i neri, le donne, i nani, gli ebrei, gli omosessuali, i poveri, gli sciancati, gli emiplegici, gli sfregiati, i mutilati, i poliomelitici, gli epilettici, ecc. Il punto importante dell'analisi goffmaniana è che lo stigma inflitto a queste categorie non deriva da un disaccordo morale sulla loro supposta dignità, dal momento che, al contrario, esiste un largo consenso sul fatto che le situazioni indicate nella lista designano stati di vulnerabilità che meriterebbero l'aiuto e il rispetto molto di più che non l'ostracismo o la repulsione. E tuttavia, la repulsione o la dis-implicazione sembrano inevitabili da parte della coscienza comune che, secondo Goffman, teme di doversi confessare i limiti del proprio tatto e della propria buona volontà e soprattutto teme di essere contaminata dalla disgrazia altrui [cfr. Ivi, 144].

Questo esempio sociologico permette senza dubbio di meglio comprendere il successo che, nelle scienze sociali, riscuote attualmente l'idea di riconoscimento così come è stata elaborata da autori come Honneth [cfr. Honneth 1992] o Taylor [cfr. Taylor 1994], perché questo tema non è in fondo che il versante pratico positivo che si oppone simmetricamente, cercando di correggerlo, al versante negativo rappresentato dallo stigma. Tuttavia le lotte per il riconoscimento non coinvolgono solo gli individui e i gruppi che cercano di essere riconosciuti: il problema più generale è quello della capacità di chiunque, compresi i militanti più accaniti, di essere sensibili all'esperienza altrui. Il riconoscimento effettivo si scontra infatti con un meccanismo che sembra antropologicamente costitutivo e che comporta due aspetti complementari: l'ipersensibilità per le

ingiustizie e le umiliazioni *che un soggetto subisce in prima persona*, e la sua capacità di dimenticare quelle *che egli stesso provoca o lascia che si producano in seconda o terza persona* [cfr. Pharo 1996]. L'etica dell'uomo sensibile è appunto la presa di coscienza della difficoltà di assumere l'esperienza morale altrui.

*L'estremismo morale o gli eccessi della volontà morale*

Il secondo tipo di deriva della morale è forse meno comune, ma i suoi effetti devastanti sono raramente percepiti come si dovrebbe. Per introdurlo, si potrebbe partire dalla, un po' consunta, opposizione weberiana tra l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità [cfr. Weber 1992], la prima intesa come l'espressione rigorista del deontologismo kantiano 'agire secondo la legge morale senza tener conto delle sue conseguenze'; la seconda invece come una forma più pragmatica di consequenzialismo, ovvero cercare razionalmente le finalità migliori. È noto che Weber stesso rifiutava l'etica della convinzione, dalla quale potevano "risultare gravi danni e un discredito le cui ripercussioni si possono far sentire per molte generazioni, perché manca della responsabilità delle conseguenze" [Ivi, 182]. Eppure, quello che Weber rimproverava al deontologismo kantiano non era la sua reale insensibilità per la sofferenza, ad esempio quando il rispetto della vita umana porta a proibire l'aborto o l'eutanasia senza tener conto della sorte delle persone coinvolte, ma soltanto la sua irresponsabilità politica, ad esempio, quando l'*a priori* morale diventa il solo criterio per giudicare "dell'avvenire del socialismo o della pace internazionale" [Ibid.]. L'etica della responsabilità, che egli preferiva, era senza dubbio meno ricca di precauzioni di quel che poteva sembrare, dal momento che Weber pensava che fini superiori, quali l'interesse generale o la salvezza della nazione, potevano giustificare il ricorso a mezzi moralmente problematici, come la guerra e la violenza.

In effetti, la dicotomia essenziale delle analisi weberiane credo venga a situarsi nei confronti della portata mondiale delle decisioni etiche, riguardante in primo luogo i diversi atteggiamenti che si possono adottare nei confronti del male. Le due etiche qui presentate come opposte sono, da un lato, quella del sermone della montagna, che raccomanda di porgere l'altra guancia e di non opporre resistenza al male e, dall'altro, quella "dell'essere virile che predica «resisti al male, altrimenti diventi responsabile della sua vittoria»" [Ivi, 81]. Nei due casi, l'etica si propone certe finalità e certe conseguenze e si appoggia

su certe convinzioni, ispirandosi eventualmente a dottrine religiose. Ma mentre l'etica della fraternità si contrappone radicalmente alla politica in nome della "ricerca mistica della salvezza, fatta di bontà e di fraternità acosmiche", "l'etica degli eroi, profana e sicura di sé" non esita ad andare fino alla "barbarie etica" [Weber 1921, 427-428] per far trionfare le sue convinzioni. L'etica dell'eroe riconosce infatti che "le condizioni del mondo (sono) estranee a ogni fraternità" [Ivi, 423] e, di conseguenza, si concede i mezzi necessari per il raggiungimento dei suoi scopi politici, senza cedere a una sensibilità esagerata e accettando (soprattutto per gli altri) le sofferenze necessarie alla realizzazione dei suoi progetti.

Come aveva ben compreso Hannah Arendt [cfr. Arendt 2004], l'etica dell'eroe ha spesso come conseguenza il cinismo morale sotto forma di una trasgressione 'moralmente' giustificata della regola morale. Per rimanere nel riferimento a situazioni contemporanee, è noto, ad esempio, che le autorità morali della Jihad considerano permesso, in certe condizioni, di non tener conto delle regole di umanità imposte dal Corano, in particolare contro l'uccisione degli innocenti, poiché, se sono veramente innocenti, la loro innocenza verrà riconosciuta ed essi andranno in paradiso. Si ha anche il diritto, secondo certe autorità, di uccidere dei civili, in quanto rappresaglia contro attacchi dello stesso genere, o ancora di mentire e di adottare i modi di vita 'immorali' del nemico, se è per ingannarlo e, nell'urgenza, si può anche essere dispensati dal chiedere ai propri genitori l'autorizzazione di uccidere<sup>2</sup>. Del resto, le autorità americane e la CIA non sono da meno, dal momento che per loro è diventato normale, in nome della lotta al terrorismo, giustificare trattamenti disumani, come, ad esempio, la mancanza o le interruzioni del sonno, l'esposizione al freddo o al calore estremi, le posizioni fisiche disagiate, l'acqua versata sulla testa incappucciata del prigioniero per farlo soffocare, ecc. Durante uno dei dibattiti televisivi che la *BBC World* sa così bene organizzare, si assisteva alla presa di posizione senza esitazioni di una importante minoranza di elites internazionali, rappresentate nel panel, a favore di un 'inquadramento legislativo della tortura' al fine di evitarne gli abusi!

<sup>2</sup> Cfr. l'edizione comune del *New York Times* e di *Le Monde* del 16 giugno 2007, che giustappone i dati di cui sopra relativi ai jihadisti e alla CIA.

Come mostrano questi esempi, la figura weberiana dell'eroe o del conquistatore etico si rivela, con una eccezionale evidenza, in alcuni dei più violenti e distruttivi conflitti oggi in corso nel pianeta, sia tra diverse società politiche sia all'interno di una società. In effetti, per estirpare il male e stabilire sulla terra un certo ordine politico e morale, gli estremisti islamici combattono violentemente contro l'ordine democratico, riprendendo a loro modo la fiaccola dei vecchi estremismi di sinistra. Ma ugualmente, in nome della necessità etica di resistere al male, gli Stati Uniti sono partiti in guerra contro l'Iraq o, su di un altro piano, hanno da anni intrapreso una guerra contro la droga assai poco efficace riguardo alla diffusione del male in questione, il cui corollario è tra l'altro un incredibile affollamento delle loro prigioni.

La storia umana è con tutta evidenza ricca di estremismo morale: la caccia alle streghe, le punizioni e le torture redentrici, le intrusioni moralizzatrici nella vita privata delle persone non sono che qualche esempio in un oceano di persecuzioni morali. Contrariamente a ciò che avrebbe potuto far sperare la liberalizzazione dei costumi e la continua estensione del principio della libertà individuale, tale estremismo regredisce molto lentamente nel contesto delle società liberali contemporanee. È un tipo di eccesso morale che continua così a contribuire all'infelicità di intere categorie di paria come, ad esempio, i gruppi 'incivili' dei 'quartieri' poveri, in maggioranza adolescenti d'immigrazione, o le prostitute alle quali si rifiuta la libertà di scambiare sesso con denaro, mentre si riconosce loro lo statuto di vittime e si pongono in vigore, come è il caso in Francia con le recenti leggi sulla sicurezza interna, alcune misure, che invece di proteggerle, le espongono alle angherie dei poliziotti e a maggiori rischi di clandestinità.

Di fatto, negli Stati Uniti come in altri paesi democratici, il culto della *rule of law* assume spesso oggi aspetti impietosi, che vengono giustificati in base alle esigenze di protezione nazionale o di pubblica sicurezza, ma anche in base a una concezione assai rigida della responsabilità individuale, poco incline a concedere *chances* supplementari a coloro che non hanno saputo fare il miglior uso di quelle loro accordate in un primo tempo. Questa stessa tendenza è presente evidentemente anche nel codice penale, con un'inflazione inquietante, in numerosi paesi, dei crimini e delle pene subite [cfr. Salas 2005], ma vale anche nell'ambito della giustizia sociale. Possiamo trovarne il fondamento teorico in certi dibattiti di derivazione post-rawlsiana nella filosofia politica, in particolare

con l'opposizione proposta da Dworkin [cfr. Dworkin 2000] tra due tipi di disgrazie, quella 'bruta' e quella 'opzionale', ciascuna delle quali dovrebbe dare luogo a risposte ben distinte da parte della comunità politica. Dworkin stesso è un pensatore *liberal*, nel senso americano del termine, ovvero rifiuta il modello conservatore del mercato, secondo il quale il talento è la sola fonte del successo e del merito. Egli, al contrario, pensa che il potere pubblico debba compensare le differenze di talento individuale risultanti dall'ineguaglianza naturale o sociale delle *chances* individuali. Ma egli ipotizza anche che questa compensazione sia sufficientemente calcolabile<sup>3</sup>, in modo che, una volta che essa sia stata stabilita e concessa, i soggetti singoli possono venir considerati come i soli responsabili delle loro ulteriori scelte infelici.

Tale analisi finisce con il proporre, nelle questioni sociali, un *modello penale* della giustizia che consiste nel cercare un colpevole per ogni comportamento negativo: a colui che ha dissipato le *chances* che aveva ricevuto dalla natura o dalla buona volontà pubblica non resta che prendersela con se stesso se si ritrova nei guai. Questo modello penale della giustizia sociale, che lascia agli individui l'onere di pagare la fattura delle loro scelte infelici, prolunga di fatto la concezione classica del liberalismo politico, di cui fu, tra gli altri, precursore J.S. Mill, secondo il quale la comunità politica non ha alcun diritto di intrusione morale nella vita privata dei cittadini – ciò è evidentemente un'“ottima cosa”! – ma non ha neppure il dovere di aiuto o di *care* nei confronti di coloro che fanno un uso svantaggioso della loro libertà.. Ora è proprio su questo punto che l'etica dell'uomo sensibile può dare il suo contributo.

## 2. *L'etica dell'uomo sensibile*

Credo fosse necessario richiamare il contesto di disumanità o d'insensibilità proprio delle etiche correnti per provare a comprendere la portata, per un'etica dell'uomo sensibile, del tema del riconoscimento che è oggetto di questo numero della rivista, come di altri temi ad esso connessi. Il riconoscimento è

---

<sup>3</sup> Secondo un sistema assai complesso di previa ripartizione, di asta e di assicurazione, considerata come la migliore distribuzione egalitaria dei beni disponibili, tenuto conto delle preferenze e delle capacità individuali.

collegato anche a una serie di nozioni che sono apparse o riapparse nel corso degli ultimi anni nella filosofia e nelle scienze sociali della morale, quali il civismo [cfr. Pharo 1992; Ferry 2001], il rispetto [cfr. Raz 2001; Sennett 2004], la sofferenza [cfr. Dejours 1998], la pietà [cfr. Boltanski 1993], il dono [cfr. Caillé 2000], la decenza [cfr. Margalit 1996], la *care* [cfr. Gilligan 1982; Tronto 1993], la preoccupazione per gli altri e la cura [cfr. Worms, Zaccai-Reyners 2006], la non-intrusione [cfr. Ogien 2000], la compensazione delle disgrazie [cfr. Cohen 2000], la riduzione dei danni<sup>4</sup>. Queste nozioni erano spesso volte a contestare certi aspetti astratti o spersonalizzati delle teorie morali dominanti, in particolare sulle questioni di giustizia, ed esse hanno in comune, dal punto di vista della loro portata etica, di incitare a tener conto, quali che siano le situazioni e le responsabilità, della sensibilità dell'essere umano per la sofferenza, l'ingiustizia, l'umiliazione, ecc. L'insieme di tali nozioni disegna, a mio avviso, una rinnovata prospettiva etica, che mi propongo, qui di seguito, di analizzare individuandone le fonti storiche, i principi e le prospettive politiche.

### *2a. Le fonti storiche*

Per lungo tempo, l'etica è stata strettamente associata alla religione, al punto che una delle opere sociologiche più importanti dell'inizio del ventesimo secolo, quella di Max Weber, non stabilisce una netta differenza tra la sfera dei valori morali e quella della religione. Il contrattualismo proprio dell'Illuminismo aveva senza dubbio aperto una breccia decisiva in tale tradizione, considerando l'ordine politico come il risultato di un accordo sociale e non di un ordine teologico soggiacente. Ma sono stati soprattutto contributi come quelli dell'utilitarismo di Mill o della sociologia morale di Durkheim, del resto molto vicini sul piano intellettuale, a rendere possibile lo sviluppo di etiche profane o repubblicane radicalmente separate dalla sfera teologica: il calcolo delle utilità sociali, da un lato, o la subordinazione alle regole sociali, dall'altro, sono effetti di criteri di moralizzazione che possono essere compresi indipendentemente da ogni riferimento teologico o metafisico.

Tuttavia, il progetto dell'utilitarismo sotto la forma di un 'individualismo possessivo' ha da molto tempo perso una gran parte della sua attrazione morale

<sup>4</sup> Si tratta di una corrente di psicologia sociale molto diffusa che cerca di influenzare le politiche pubbliche della droga.

a causa della sua connessione con le regole del mercato, che è difficile credere siano spontaneamente favorevoli ai più deboli. L'idea di un calcolo giusto e razionale delle utilità sociali, la cui espressione più compiuta è contenuta nei principi di giustizia di J. Rawls – libertà di base, uguaglianza delle possibilità, principio della differenza – ha incontrato una quantità di obiezioni teoriche e pratiche che si concentrano oggi sulle questioni, tuttora non risolte, dell'estensione delle libertà individuali o dell'uguaglianza di accesso alle opportunità [cfr. Cohen 1989; Dumitru 2006]. Quanto al modello di moralizzazione della vita sociale a partire dalle regole definite dalla coscienza collettiva, esso è venuto a scontrarsi con il fatto che le regole sociali non hanno necessariamente la portata morale che Durkheim attribuiva loro. L'esperienza dei regimi totalitari è stata a questo riguardo una straordinaria occasione di sperimentazione *in vivo* dell'impossibilità di associare l'etica all'insieme delle regole stabilite da una società per orientare i comportamenti individuali. Contrariamente a ciò che hanno creduto certi sociologi, in particolare i funzionalisti americani, si deve riconoscere che l'ordine sociale non è necessariamente *ipso facto* un ordine morale – o per dirlo con altre parole, l'ordine morale rivendicato da questa o quella società non è spesso niente altro, per molti aspetti, che un ordine *immorale*.

La critica dei regimi totalitari e la presa di coscienza internazionale seguita alla scoperta della Shoah hanno in ogni caso aperto una nuova era nella riflessione morale degli esseri umani, che si è tradotta nelle grandi dichiarazioni dei diritti che hanno accompagnato la formazione delle istituzioni internazionali. Si tende spesso a ricollegare tale visione moderna dei diritti dell'uomo alla tradizione kantiana, il che non è falso, dal momento che si basa in realtà su alcuni principi irrefutabili della libertà individuale e dell'uguaglianza delle persone. Ma questa stessa visione deve anche incorporare la necessità di tener conto dell'esperienza sensibile dell'umiliazione e dell'ingiustizia, inflitte da un potere repressivo o dall'esclusione sociale e dall'abbandono, che non si trova né nella filosofia kantiana né nella critica marxista. Per ben comprendere il problema morale dell'umiliazione, e del sentimento di vergogna che ne può derivare, occorre tener presente che la situazione morale dell'umiliato non è affatto identica al semplice fatto dell'inferiorità che un soggetto può manifestare nei confronti di un altro in questo o quel contesto sociale particolare [cfr. Pharo 2001]. L'umiliazione introduce un elemento in più che consiste nell'*essenzializzare* l'inferiorità e che quindi può comportare un avvilitamento globale che si

riflette sull'insieme della persona umiliata. Questo spiega perché l'umiliazione è generalmente sentita come l'ingiustizia più grave, dal momento che essa non consiste soltanto nella privazione di un bene che è dovuto alla persona, come suona la definizione classica dell'ingiustizia, ma anche le nega persino il valore che le consentirebbe di reclamare giustizia. Umiliare qualcuno equivale in effetti a dirgli: 'non hai niente da dire, perché non sei assolutamente niente'.

La possibilità dell'esperienza dell'avvilimento e dell'umiliazione politica e sociale credo costituisca la giustificazione profonda della tematica moderna dei diritti dell'uomo e della democrazia, dalla quale derivano la visione o il linguaggio etico che sono oggi maggiormente condivisi e consensuali e che accordano un'importanza centrale al trattamento della sofferenza e della fragilità individuale. Dal punto di vista di questi aspetti strettamente legati alla compassione, tale concezione umanista non è senza dubbio veramente nuova, perché ne troviamo le basi nel cristianesimo e in altre tradizioni religiose o secolari, come, ad esempio, nella tradizione cavalleresca medievale che accordava un ruolo rilevante alla carità, alla compassione, alla pietà, alla protezione dei deboli e forse anche ha la sua base in una sorta di senso morale naturale secondo l'idea espressa dai filosofi inglesi del XVII secolo – in particolare Hume, Shaftesbury e Hutcheson – e da certi etologi contemporanei – in particolare F. de Waal. Tale concezione è anche al centro di quella che Weber chiamava "l'etica della fraternità", che si ritrova in tutte le religioni salvifiche. Ma ciò che sembra nuovo è che oggi possiamo dare un senso etico razionale ai sentimenti di empatia e di solidarietà nei confronti delle persone umiliate, invece di considerare queste ultime come l'effetto della debolezza propria delle donne, dei bambini e di altri incapaci. La concezione sensibile dell'esperienza individuale sembra, in ogni caso, diventata la base morale maggiormente consensuale dell'umanità per giustificare i doveri comuni rispetto al trattamento della sofferenza, della dipendenza o della vulnerabilità.

Tale concezione trova espressione in pratica in tutti gli ambiti della vita sociale: nella politica, con la solidarietà verso i popoli sottomessi all'oppressione e alla dittatura; nell'economia, con l'aiuto ai paesi poveri, la denuncia dei disastri umani della globalizzazione, la critica dei piani del FMI o dell'andamento licenzioso delle borse, la rivendicazione della democrazia nell'impresa; nel diritto, con l'attenzione a tutti i tipi di vittime e la critica delle pulsioni punitive delle società democratiche; nei costumi, con la critica dell'ordine morale e degli

stigmi inferti ai gruppi di paria; nella salute, con le garanzie etiche che si cerca di dare ai pazienti della medicina moderna; nella famiglia, con la protezione dell'infanzia, la lotta contro le violenze coniugali o l'assistenza alle persone anziane; nelle relazioni internazionali, con le convenzioni che proteggono i diritti dei civili o dei prigionieri di guerra, o ancora le riparazioni per le ingiustizie del passato; nel rapporto con la natura, con la solidarietà per le vittime delle catastrofi climatiche o le precauzioni da prendere verso le generazioni future; ecc.

Alcuni sociologi hanno criticato, non senza ragione, il consenso sulla compassione, denunciando la 'società vittimistica', la concorrenza tra le vittime e gli effetti perversi delle buone intenzioni riparatrici. Ma anche se in certe loro critiche può capitargli di colpire il segno – ad esempio, per ciò che concerne l'esibizione mediatica di buoni sentimenti o le conseguenze repressive dell'atteggiamento compassionevole –, la questione dell'assunzione responsabile della sofferenza e dell'ingiustizia va molto al di là di una semplice moda. Quanto alla dimensione umanistica, essa viene oggi criticata dalle correnti di pensiero che insistono sia sulla continuità uomo-animale, sia sul carattere non solo evolutivo dell'uomo, ma anche sulle ampie possibilità della sua trasformazione artificiale nel quadro delle nuove tecnologie bio-mediche. Ma anche a questo riguardo non sembra che questo genere di critiche 'post-umaniste' relative ciò che sarà forse l'uomo di domani possa indebolire il problema morale posto dal trattamento sociale e politico della sofferenza dell'uomo d'oggi.

### *2b. I principî*

Presenterò qui di seguito i tre principî guida che ritengo caratteristici dell'etica dell'uomo sensibile, precisando che non si tratta di esporre dei principî *a priori*, bensì piuttosto di provare a cogliere, in maniera induttiva, alcune esigenze facenti oggi molto largamente parte della coscienza morale comune di fronte alla povertà, all'oppressione, alla violenza, all'esclusione, alla malattia, alla fragilità, alla morte, ecc. Il test di falsificabilità è dunque semplicemente dato dalla congruenza dei principî da me esposti con un'esigenza morale diffusa, rinvenibile soprattutto nelle pratiche degli operatori sociali, delle organizzazioni umanitarie, del personale medico, degli insegnanti nei quartieri difficili, dei precari dello spettacolo, delle associazioni di difesa o di sostegno di gruppi oggetto di stigma: omosessuali, prostitute, drogati, detenuti, senza fissa dimora, adolescenti dei quartieri poveri, immigrati clandestini, ecc. e comunque dell'in-

sieme di persone che sono portate a prodigare le loro cure e il loro aiuto ad altre persone in condizioni di vulnerabilità. Ovviamente, tali gruppi non rappresentano l'intero arco degli impegni etici nella società – ne esistono altri, come, ad esempio, quelli dei partiti politici, delle imprese, delle chiese, ecc. –, ma la mia tesi di fondo è semplicemente che la nuova etica è soprattutto il prodotto delle categorie che ho citato.

### I. *Evitare la sofferenza indebita*

Per cercare di essere un po' più precisi, ho proposto in diversi lavori [cfr. Pharo 2004; 2006] di analizzare la sensibilità morale nei termini della preoccupazione volta a evitare o ridurre la sofferenza indebita. Il problema morale infatti non è soltanto quello della sofferenza, che è costitutiva della natura umana ed è in parte inevitabile, ma quello della sofferenza *che si potrebbe evitare o ridurre, o che è inflitta ingiustamente*: pensiamo, ad esempio, alla differenza tra soffrire per un'operazione chirurgica o soffrire per essere stati malmenati, alla differenza tra il soffrire per un allenamento sportivo o artistico liberamente scelto o soffrire per un lavoro forzato, ecc. Utilizzo a questo proposito il concetto di 'sofferenza indebita' piuttosto che quello di 'sofferenza ingiusta' semplicemente per sottolineare che la sofferenza in questione non è né necessaria, né obbligatoria, che essa non si sarebbe verificata se certi uomini non l'avessero causata o permessa (è dunque ingiusta) o che, anche se fosse stata inevitabile, avrebbe potuto almeno essere attenuata.

Se si vuole esplicitare il senso filosofico di questa esigenza, ci si rende subito conto che l'idea di evitare la sofferenza indebita è deducibile logicamente da una sorta di principio implicito secondo il quale, se la sofferenza non esistesse, tutto sarebbe permesso, ma, dal momento che essa esiste, è permesso solo quello che è compatibile, non con l'assenza della sofferenza, il che sarebbe impossibile e assurdo, ma con l'esclusione di ciò che è ingiusto, quale prodotto, presente o futuro, sia di un'azione sia di un'astensione da parte del soggetto implicato o di un terzo. Questa formulazione avvicina il problema dell'ingiustizia a quello della sofferenza, facendo della sofferenza indebita il criterio dell'ingiustizia o, se si vuole, del *male* nel senso morale del termine [cfr. Pharo 1996]. Si potrebbe obiettare che il criterio proposto è *circolare*, perché definisce l'ingiusto con l'indebito, che non è altro che un'estensione dell'ingiusto. Ma in realtà definirei piuttosto tale criterio come *ricorsivo*, nel senso matematico del termine, secon-

do il quale il fatto di applicare la stessa operazione al risultato dell'operazione precedente aggiunge un'ulteriore informazione. L'idea di sofferenza indebita specifica infatti l'idea di ingiustizia ancorandola nell'esperienza sensibile dell'umiliazione e dell'abbassamento, rendendo i sentimenti di imperfezione e di vergogna che ne derivano, uno dei criteri di ciò che non si deve fare agli esseri umani. Un'altra obiezione potrebbe essere quella legata all'ipotesi ideale di una pillola della felicità [cfr. Nozick 1974] che, ad esempio in uno stato totalitario, renderebbe tutti i cittadini perfettamente felici, pur riducendoli in schiavitù: è evidente che una tale situazione porrebbe un problema morale, anche se apparentemente non soffrirebbe più nessuno. La risposta a questa obiezione è semplicemente che la sofferenza indebita non concerne soltanto l'esperienza soggettiva di un uomo singolo, ma qualunque possibilità di abbassamento, di umiliazione, di negazione, di distruzione che un uomo *se è un uomo non deve subire*, sia esso un grave malato mentale o un individuo in stato comatoso.

## II. *La giustizia degli altri*

Il secondo criterio, o principio della giustizia formulata da altri, ha una natura molto più procedurale, dal momento che, in pratica, è un modo per rendere flessibili le relazioni sociali lasciando all'altro la possibilità di definire la norma che dovrebbe essergli applicata – ciò che corrisponde al principio liberale della non intrusione nella vita privata – e che, a certe condizioni, potrebbe essere applicata anche in prima persona. Sotto un primo aspetto, l'idea fondamentale è di rinunciare al controllo morale dell'altro, secondo il principio che le lezioni di morale sulla condotta altrui sono generalmente più immorali che le stesse condotte che si vogliono regolare, in quanto umiliano coloro che si sentono incapaci di osservarle mentre non comportano niente di nuovo per coloro che già cercano di conformarvisi. Si possono certo esporre principî morali generali, dare lezioni di morale ai bambini per educarli, o dare consigli morali a quegli adulti che lo abbiano espressamente richiesto, ma non ai propri pari che non chiedono nulla. Sotto un secondo aspetto, il criterio è distinto dal principio comunicativo habermasiano orientato a raggiungere un accordo riguardo a norme proposte in prima persona. Secondo la giustizia dell'altro, non viene al contrario proposta all'altro alcuna norma, lasciando che egli giudichi circa la norma che gli conviene e che potrebbe, eventualmente, convenire anche alla stessa prima persona. Ovviamente, l'idea non è che la prima persona debba sottomet-

tersi al comando dell'altro, specialmente se è un delinquente o un nemico, ma semplicemente di lasciare che l'altro scopra, mediante la sua propria sagacia, i limiti normativi che la prima non potrebbe in nessun caso oltrepassare. Per dirlo altrimenti, si comunica al partner, all'avversario o anche al nemico: 'definisci una norma per te, e anche per me se tu vuoi, ma una norma tale che io non la giudichi inaccettabile'.

La giustizia dell'altro è in certo senso l'alfabeto elementare della civiltà, ad esempio quando si lascia all'altro la scelta delle direzioni da prendere o quando si dice a un ospite 'faccia come se fosse a casa sua'. Ma ha anche permesso nella pratica di regolare conflitti planetari importanti, come, ad esempio, nel Sud Africa, quando la minoranza bianca si rese conto che non era possibile alcun accordo fintantoché non avesse lasciato la maggioranza nera fissare essa stessa le norme che giudicava compatibili con i diritti delle due parti. La giustizia dell'altro è parimenti necessaria all'utilizzo di qualunque servizio sociale o funzionale, nel quale si lascia all'esperto il compito di proporre ciò che è meglio per noi. D'altra parte, essa è anche all'opera nella pratica corrente del lavoro sociale o dell'assistenza, quando, ad esempio, si lasciano le persone assistite determinare esse stesse il quadro normativo più conveniente per loro, evitando di proporre loro norme che si sa già in partenza non saranno mai osservate.

Questa posizione non comporta in nessun modo la rinuncia al ruolo socialmente normativo della legge. Ma se, nella maggior parte dei casi, il rispetto della legge è una virtù, la definizione e l'applicazione della legge non deriva necessariamente dall'etica: si tratta piuttosto di una funzione sociale che assicura la tranquillità della vita civile auspicata da quasi tutti (se non è una legge democratica), così come la condizione di una certa prevedibilità delle pratiche e delle loro conseguenze [cfr. Hart 1961] che può essere osservata da ciascuno in modo più o meno virtuoso. La giustizia dell'altro lascia quindi alla giustizia penale o alla polizia il compito di far rispettare i limiti ammessi collettivamente, lasciando all'altro, con il quale si è immediatamente in relazione, la libertà di decidere del suo proprio rapporto con la legge e la responsabilità delle conseguenze, nella misura in cui non compromette gli interessi e i diritti fondamentali della prima persona.

### III. *Le virtù umanitarie*

Il terzo criterio comporta un principio di 'piccola morale' che, in assenza della possibilità di poter sempre onorare in permanenza le grandi virtù perfette, raccomanda almeno le virtù imperfette dell'umanità che assicurino a chiunque sufficienti stima di sé e ricompensa morale per permettergli di continuare a funzionare. Nella pratica sensibile dell'etica, come, ad esempio, in quella degli operatori sociali, dei *caregivers* o semplicemente degli amici, la virtù relazionale cardine è infatti la capacità di ascolto, di discrezione e di accompagnamento e una certa forma di generosità consistente non solo nel fare dei doni, ma anche di favorire nell'altro la fiducia nelle sue possibilità, nei suoi talenti e, in fondo, nel proprio valore – del quale ogni essere umano rischia un giorno o l'altro di dubitare, se è in una situazione di insuccesso sociale, di povertà, di malattia o di vecchiaia. La virtù personale corrispondente è ovviamente quella che consiste nell'evitare le cause giustificate di auto-denigrazione e nel sostenere se stesso, se possibile almeno quanto si cerca di sostenere l'altro.

Di fatto, le virtù sono presenti nella maggior parte delle religioni e delle forme classiche della saggezza, in quanto ideali, valori o *summa bona* della vita pratica. Nell'etica delle virtù, la garanzia morale discende in via di principio da una fonte interiore che vale come espressione autentica di un'autorità esterna, quale la trascendenza divina o la società durkheimiana o quella che esprime l'immanenza creatrice dello spirito umano, o, più prosaicamente, l'interiorizzazione di un altro immaginario, il cui modo di vivere è quello che si rispetta più di tutti gli altri [cfr. Williams 1993, 82 ss.]. L'etica delle virtù ha il vantaggio di essere flessibile, poiché, se si può pensare con gli stoici che quando si ha una virtù si hanno anche tutte le altre, ciò non significa che non si possa privilegiare alcune di esse, secondo le diverse culture, le situazioni, gli obiettivi, in riferimento ai rischi, ai piaceri, alle ricchezze, agli onori, ai sentimenti, alle relazioni sociali o al gradimento<sup>5</sup>. Le virtù particolari sono quindi per definizione sensibili al contesto o all'ambito di attività, che si tratti di coraggio, di fedeltà, di grandezza d'animo, di generosità, di magnanimità, di dolcezza, di veridicità, di buon gusto, di modestia e, sicuramente, di giustizia e di temperanza<sup>6</sup>, le due virtù che hanno maggiormente interessato Aristotele.

<sup>5</sup> Questa lista di situazione è tratta dall'*Etica a Nicomaco*, II, 7.

<sup>6</sup> *Idem* per questa lista di virtù.

Tuttavia, l'etica delle virtù comporta anch'essa un elemento di rigidità e di potenziale disumanità che non coincidono sempre con l'etica dell'uomo sensibile quale cerco qui di delineare. Essa è spesso accusata di elitismo, come, ad esempio, la magnanimità che sarebbe propria dei grandi, o il buon gusto che sembra molto più facile quando si ha ricevuto una buona educazione. L'accento sulle virtù di tipo umanitario permette comunque di superare alcune di queste difficoltà. Ad esempio, le grandi virtù sociali raccomandate da Durkheim, come il disinteresse e la dedizione all'interesse collettivo, sono spesso più efficaci quando sono incarnate in relazioni affettive particolari. Tra le virtù personali, la perfetta temperanza è raramente alla portata dell'uomo ordinario, mentre la temperanza imperfetta, come in quei consumatori di cioccolato, di droga o di alcool che tentano di controllarne l'uso, è una eventualità realistica che talvolta permette di evitare il peggio. Lo stesso può dirsi del coraggio inflessibile, che dimentica il pericolo e permette di non avere paura di nessuno (come raccomandava papa Giovanni Paolo II!), ma si rivela meno praticabile di un coraggio più flessibile che, senza sfuggire all'angoscia o alla paura, rispetta nonostante tutto le costrizioni ordinarie legate alla sopravvivenza, alle esigenze di autosostentamento, dell'abnegazione quotidiana, della stima di sé, dell'aiuto del prossimo e dei compagni, di evitare le piccole indegnità, dei doveri sociali di base, del ritegno sia in situazioni di vantaggio che in situazioni critiche.

### *2c. Le prospettive politiche*

Come ho già detto, l'etica dell'uomo sensibile, grazie al suo realismo pratico, ha senza dubbio molte più possibilità di sfuggire all'estremismo morale che non le etiche consacrate. Tenuto conto, d'altra parte, della sua attenzione alla comune vulnerabilità, essa può evitare più facilmente la dis-implicazione morale – anche se non può annullare la diffusa tendenza a trascurare le disgrazie con le quali non si è direttamente confrontati. In ogni caso, l'etica dell'uomo sensibile non è soltanto un'etica dell'azione individuale, ma è anche virtualmente un'etica politica capace di compensare, attraverso misure collettive, sociali e professionali, le imperfezioni del comportamento individuale. In confronto all'etica repubblicana, quale la troviamo ad esempio in Durkheim, che resta assai vicina a un certo utilitarismo sociale, o in confronto alle etiche rivoluzionarie che nutrono l'illusione di un mondo totalmente altro, l'etica dell'uomo sensibile si ricollega a una visione decentralizzata della social-democrazia o a quello che

potremmo chiamare uno Stato metaliberale – di preferenza allo Stato provvidenza –, nel quale la cosa importante è di mettere in moto, per tutte le società, meccanismi di sostegno degli individui e dei gruppi vulnerabili contro le imposizioni dei poteri amministrativi, morali, economici che accompagnano lo sviluppo dell'economia di mercato.

L'idea di Stato o della social-democrazia metaliberale si fonda di fatto su due principi i cui elementi di base li troviamo presso autori come A. Sen [cfr. Sen 1985] o D. Parfit [cfr. Parfit 2002]: 1. l'elemento della 'sufficienza', che presuppone che ciascuno abbia accesso alle condizioni minimali di funzionamento richieste dal suo senso di dignità; 2. la priorità dell'aiuto alle situazioni di vulnerabilità, che implica, tra l'altro, il mantenimento o il rinnovamento, in tutte le circostanze, delle possibilità individuali di funzionamento soddisfacente. L'analisi che giustifica questa posizione deriva essa stessa da un certo realismo sociologico [cfr. Pharo 2007] che ammette l'inevitabilità della concorrenza sociale per i beni di consumo, ma anche per i beni pedagogici, per i beni della salute, per i beni politici, per i beni sessuali o per quelli affettivi, concorrenza della quale il capitalismo finanziario, come oggi lo conosciamo, non è che una fonte particolarmente esacerbata tra le altre. Ma tale realismo sociologico comprende anche una dimensione morale che sanziona il fatto che vi sono sempre state, nell'evoluzione naturale delle società umane, delle forme di regolamentazione etica dei meccanismi della concorrenza e della selezione naturale, volte a fornire dei contrappesi e dei correttivi. Nel mondo occidentale moderno, sono i principi liberali o socialisti del tipo 'a ciascuno secondo i suoi meriti' o 'a ciascuno secondo i suoi bisogni', che hanno permesso di formulare tali correttivi. Ma queste nozioni sono manifestamente inadeguate a servire di misura per ciò di cui un uomo ha bisogno per proteggere il suo valore e la sua dignità in certe situazioni di vulnerabilità. È appunto questa presa di coscienza che favorisce l'emergere della posizione che ho cercato di descrivere nei termini di un'etica dell'uomo sensibile, cioè, in fondo, sensibile all'esperienza morale e alla fragilità individuale di chiunque.

*(Traduzione dal francese di Franco Crespi)*

*Riferimenti bibliografici*

ARENDE, H.

2004 *The origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York.

AYER, A.J.

1936 *Language, Truth and Logic*, Dover, New York.

BENTHAM, J.

1948 *A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford.

BOLTANSKI, L.

1993 *La souffrance à distance*, Métailié, Paris.

CAILLÉ, C.

2000 *Anthropologie du don*, Desclées de Brouwer, Paris.

CHANGEUX, J.P. – DAMASIO, A.R. – SINGER, W. ET AL.

2005 *Neurobiology of Human Values*, Springer, Berlino.

COHEN, G.

1989 *On the Currency of Egalitarian Justice*, in *Ethics*, n. 99, luglio 1989, pp. 906-944.

2000 *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge.

DAVIDSON, D.

1980 *Essays on Action and Events*, 1980, Oxford University Press, Oxford.

DEJOURS, C.

1998 *Souffrance en France, la banalisation de l'injustice sociale*, Ed. du Seuil, Paris.

DUMITRU, S. (a cura di)

2006 *Raisons politiques, Libertarisme de gauche*, n. 23, Presses de Sciences Politiques, Paris.

DWORKIN, R.

2000 *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge.

FERRY, J.M.

2001 *De la civilisation*, Ed. du Cerf, Paris.

GIBBARD, A.

1990 *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard U.P., Cambridge.

GILLIGAN, C.

1982 *In a Different Voice. Psychological Development and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.

GOFFMAN, E.

1963 *Stigma*, Prentice Hall, New Jersey.

HART, H.L.A.

1961 *The Concept of Law*, Clarendon, Oxford.

HONNETH, A.

1992 *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

MARGALIT, A.

1996 *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge.

NOZICK, R.

1974 *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.

OGIEN, R.

2000 *L'éthique d'aujourd'hui*, Gallimard, Paris.

PANKSEPP, J.

1998 *Affective Neurosciences. The Foundation of Human and Animal Emotion*, Oxford University Press, Oxford.

PARFIT, D.

2002 *Equality or Priority?*, in M. Clayton, A. Williams (eds.) *The Ideal of Equality*, Palgrave.

PETIT, P.

2004 *Akrasia, Collective and Individual* in S. Stroud (a cura di), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Clarendon, Oxford.

PHARO, P.

1992 *Phénoménologie du lien civil. Sens et légitimité*, L'Harmattan, Paris.

1996 *L'injustice et le mal*, L'Harmattan, Paris.

2001 *La logique du respect*, Ed. du Cerf, Paris.

2004 *Morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture*, Gallimard, Paris.

2006 *Raison et civilisation, essai sur les chances de rationalisation morale de la société*, Ed. du Cerf, Paris.

2007 *How is Sociological Realism Possible?*, in *European Journal of Social Theory*, 8/2007, vol. 10, n. 3.

PINKER, S.

2002 *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*, Penguin, New York.

RAWLS, J.

1971 *A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

RAZ, J.

2001 *Value, Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge.

SALAS, D.

2005 *La volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*, Hachette Littératures, Paris.

SEN, A.

1985 *Commodities and Capabilities*, North Holland, Amsterdam.

SENNETT, R.

2004 *Respect, The Formation of Character in an Age of Inequality*, Penguin, London.

TAYLOR, CH.

1994 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

TRONTO, J.

1993 *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.

WEBER, M.

1992 *Wissenschaft als Beruf; Politik als Beruf*, Mohr, Tübingen.

1921 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Mohr, Tübingen.

WILLIAMS, B.

1993 *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley.

WORMS, F. – ZACCAÏ-REYNER, N.

2006 *Dossier sur la relation de soin*, "Esprit", gennaio 2006.



ELENA PULCINI

## Patologie del riconoscimento<sup>1</sup>. Riconoscere che cosa?

1.

Il tema del *riconoscimento* è stato oggetto negli ultimi anni di una crescita di interesse confluita nel moltiplicarsi dei contributi e nel differenziarsi delle interpretazioni, tese ad accentuarne, di volta in volta, la rilevanza all'interno di problematiche attuali: il multiculturalismo o la formazione del legame sociale, il problema dell'appartenenza o quello della giustizia, la natura del conflitto o il deficit di solidarietà. Al di là della diversità delle prospettive, c'è però un elemento comune all'intera riflessione che consiste nella contrapposizione, tematizzata all'origine da Axel Honneth, tra *riconoscimento* e *misconoscimento*. All'idea positiva di riconoscimento, inteso come la condizione indispensabile per l'autorealizzazione degli individui e per una relazione positiva con se stessi, viene opposta, in senso negativo, l'assenza di riconoscimento, che si traduce in forme di "spregio", dando origine a processi di umiliazione e di esclusione che danneggiano l'identità e la vita delle persone che ne sono oggetto.

Ora, il tipo di riconoscimento che vorrei qui analizzare non è riconducibile a nessuna di queste due polarità in quanto esso non equivale né al riconoscimento positivo né alla sua assenza. In questo caso, infatti, si potrebbe dire che sebbene *ci sia effettivamente riconoscimento, esso non produce tuttavia l'autorealizzazione delle persone*. Propongo dunque di definire questa forma di riconoscimento come *patologica*, assumendo il concetto di "patologia" nell'accezione che Honneth stesso ne dà in *Patologie del sociale*: vale a dire come ciò che allude a "quei processi di sviluppo della società che si possono concepire come sviluppi

---

<sup>1</sup> Questo saggio è la versione italiana, con alcune variazioni, del testo *Pathologies de la reconnaissance*, in corso di stampa in Alain Caillé, Christian Lazzeri (a cura di), *La reconnaissance aujourd'hui*, Presses du CNRS, Paris 2007.

sbagliati o disturbati” [Honneth 1996, 58]. Con alcuni autori (Honneth, Caillé, Lazzeri, Ricoeur) condivido il presupposto che esistano tre modelli fondamentali di riconoscimento relativi alle tre sfere essenziali delle relazioni umane (sfera interpersonale, giuridica, sociale), e vorrei precisare subito che la mia attenzione è diretta essenzialmente al terzo modello: vale a dire al riconoscimento che si esplica nell’ambito delle relazioni sociali.

Honneth parla a questo proposito di riconoscimento inteso come approvazione solidale, che si traduce per il soggetto in autoapprovazione e autostima. Il che vuol dire che viene presupposta la *valenza morale* del riconoscimento, la quale pertiene anche alle altre due forme, mediate dall’amore e dal diritto, in quanto esse si traducono nella fiducia in se stessi e nell’autorispetto. In altri termini, il presupposto normativo condiviso dai teorici contemporanei è che la relazione di riconoscimento abbia un carattere essenzialmente morale in quanto l’approvazione da parte dell’altro produce la stima di sé e il consolidamento della dignità e dell’integrità della persona.

Ciò che vorrei sostenere è che il concetto di *riconoscimento patologico* non ci consente di dare per presupposta questa valenza morale della relazione per due ragioni essenziali: la prima è che ciò che il soggetto desidera (e pretende) non è tanto l’approvazione dell’altro, ma la sua ammirazione, la conferma della propria distinzione e della propria superiorità o eccellenza; la seconda è che, in ogni caso, anche laddove si accontenti della pura considerazione da parte dell’altro, il soggetto è disposto a tutto pur di ottenerla, persino al tradimento di sé e della propria autenticità. Questo vuol dire, in altri termini, che il riconoscimento si configura in questo caso non come pretesa morale ai fini della realizzazione di sé e della “buona vita”, ma come oggetto di *passione*, come qualcosa che il soggetto desidera ottenere a ogni costo; finendo dunque per agire, in modo più o meno consapevole, *contro se stesso*, e per costruire *un rapporto non autentico con l’altro*.

## 2.

La visione del riconoscimento come passione si iscrive evidentemente nel tema della “lotta per il riconoscimento” che nasce con la modernità. Producendo il passaggio dall’“onore” alla “dignità” – ci ricorda Charles Taylor –, la società

moderna pone le condizioni per un riconoscimento paritario e uguale per tutti, ma, proprio per questo, essa fa nascere la consapevolezza del carattere problematico della sua acquisizione e genera inevitabilmente una reciproca competizione [Taylor 1993; 1994]. La dissoluzione della società fondata sull'ineguaglianza, da cui nasce l'idea moderna di "dignità" quale diritto universale degli individui, produce un cambiamento radicale delle fonti dell'identità, non più legata a ruoli esteriori, ma fondata sull'interiorità di un Io indipendente e affrancato da ogni vincolo preliminare.

A partire di qui, il riconoscimento assume una inedita e cruciale importanza, poiché diventa lo strumento decisivo per la costruzione di un'identità che non è più data a priori; esso si configura comunque come lo scopo, sempre incerto, di una ricerca permanente e difficile. L'Io autonomo è in effetti anche un Io sradicato e indebolito dalla perdita di ogni appartenenza; è un Io isolato e disorientato la cui identità dipende essenzialmente dallo sguardo e dalla conferma dell'altro. Proprio quando il riconoscimento diventa, in una società di eguali, una meta potenzialmente accessibile a tutti in virtù del diritto universale alla dignità, esso perde ogni certezza ed esige l'impegno, la lotta e la mobilitazione individuali, essendo esposto al rischio del fallimento. La modernità dà origine, di conseguenza, a una "lotta per il riconoscimento" che ne complica lo scenario conflittuale: gli uomini non lottano tra loro solo per la difesa dei propri *interessi*, come ci insegna il paradigma consolidato dell'"individualismo possessivo" [cfr. Macpherson 1973], ma anche perché essi vogliono essere riconosciuti dagli altri nella loro *identità*<sup>2</sup>. Ma se così è, ciò vuol dire che da questo momento non è più possibile eludere una domanda fondamentale, vale a dire, il riconoscimento di *quale* identità<sup>3</sup>? E a quale prezzo? Ciò che ci rimanda all'invito da parte di Alain Caillé e Christian Lazzeri a porsi la domanda più generale: il riconoscimento di *che cosa*? Ed è proprio a partire da questo interrogativo che si può cogliere il rischio della degenerazione patologica.

Il riconoscimento, che si configura in prima istanza come una pretesa legittima e universale, può diventare l'oggetto di ciò che altrove ho definito la

<sup>2</sup> Sulla distinzione tra conflitto di interesse conflitto di riconoscimento cfr. oltre a Honneth, Pizzorno 1993.

<sup>3</sup> Sul nesso, allo stesso tempo costitutivo e problematico, tra identità e riconoscimento, cfr. Crespi 2004.

“passione dell’Io” [cfr. Pulcini 2001], vale a dire l’oggetto di un Io pronto a tutto – persino alla finzione e al tradimento di sé – per ottenere dall’altro non solo la conferma del proprio valore e della propria dignità, ma anche della propria superiorità e distinzione, o di qualità e meriti che egli non possiede affatto.

La mia tesi, che vorrei sviluppare analizzando alcuni momenti significativi del pensiero moderno, è che lo sbocco di questa passione identitaria consiste nella costruzione di un *falso Sé* e di *relazioni sociali inautentiche*<sup>4</sup>. E questo vuol dire anche che il riconoscimento come dimensione morale non è un dato che possiamo assumere a priori, ma richiede una ermeneutica e una gestione delle passioni, un *lavoro emotivo*, potremmo dire, che ci consenta di correggerne o evitarne le possibili derive patologiche.

### 3.

Possiamo rintracciare l’origine di una passione per il riconoscimento già in Hobbes dove, sebbene il concetto non trovi una esplicita e sistematica tematizzazione, si può comunque legittimamente parlare, insieme al conflitto per l’utile riconducibile alla passione acquisitiva, di una “lotta per il riconoscimento” la quale trova origine nella “passione dell’Io”<sup>5</sup>. Se è vero infatti che prevale in Hobbes l’immagine degli individui come macchine desideranti tese all’acquisizione di beni materiali e al perseguimento dei propri interessi, come atomi privi di qualità specifiche tendenti alla lotta per la sopravvivenza, è vero anche che compare nella sua antropologia un bisogno di riconoscimento legato alla passione della gloria e alla lotta per l’“onore”. L’onore è infatti il segno del riconoscimento di quell’insieme di qualità e valori di un uomo – dalla bellezza alla reputazione, dalla forza alla ricchezza [cfr. Hobbes 1987, 85 ss.; Hobbes 1985, 59-61] – che Hobbes riassume nel concetto di “potere”: “il riconoscimento del potere si chiama onore; e onorare un uomo (nell’intimo del proprio

<sup>4</sup> Sul concetto di autenticità e di Sé autentico, inteso come colui che è capace di essere fedele a se stesso, su cui tornerò più avanti, cfr. Taylor 1994.

<sup>5</sup> Il riferimento agli autori che seguono compare già nel mio *Il Sé mimetico e il falso riconoscimento*, in Calloni, Ferrara, Petrucciani 2001, in cui, diversamente da Honneth, tendevo a evidenziare la presenza del tema del riconoscimento, nel pensiero moderno, ben prima di Hegel.

spirito) significa concepire o riconoscere, che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui. E onorevoli sono quei segni per cui un uomo riconosce in un altro potere o superiorità sul suo concorrente” [Hobbes 1985, 59]<sup>6</sup>. Gli individui hobbesiani sono talmente preoccupati di ottenere dagli altri il riconoscimento del proprio potere e della propria eccellenza che essi lo pretendono, per così dire, a ogni costo, indipendentemente da ogni virtù o merito. Essi sono pronti a battersi, a ogni segno di scarsa valutazione o di spregio da parte dell'altro, fino alla distruzione reciproca: “Ogni uomo infatti bada che il suo compagno lo valuti allo stesso grado in cui egli innalza se stesso; e a ogni segno di disprezzo o di scarsa valutazione, naturalmente si sforza, per quanto osa (...) di estorcere una valutazione più grande” [Hobbes 1987, 119]. Gli individui reagiscono con violenza di fronte a ogni minima manifestazione di misconoscimento, creando, “per delle inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente” [Ivi, 120], uno stato di cruenta conflittualità.

Nasce dunque con Hobbes quella *passione per il riconoscimento*, che è essenzialmente *passione dell'Io*, del tutto distinta dalla *passione dell'utile*; e che non ha più niente a che fare con l'onore aristocratico, in quanto vede fronteggiarsi individui liberi e uguali, e allo stesso tempo drammaticamente carenti, decisi a ottenere approvazione, conferma, considerazione dagli altri a ogni costo [cfr. Pulcini 2001].

#### 4.

Ma se nello scenario hobbesiano questa passione sfocia nella aggressione reciproca, nel conflitto e nella guerra, in essa si annida allo stesso tempo un *altro pericolo*, più invisibile e insidioso che viene acutamente intuito dalla riflessione giansenista contemporanea a Hobbes; e che consiste nel *tradimento di sé*. Pascal, La Rochefoucauld, Nicole descrivono un individuo mosso da un bisogno di riconoscimento così cogente da spingerlo a tradire se stesso, a rinunciare alla propria vera identità per assumere una *maschera* che lo renda accettabile agli occhi dell'altro. Il sé pascaliano, afflitto da un vuoto incolmabile e da una visione sva-

<sup>6</sup> Sul concetto di riconoscimento in Hobbes, cfr. Carnevali 2005.

lutativa di sé, incapace di accettare la propria misera e deludente verità, risponde con un ipertrofico amore di sé (*amour propre*) che lo spinge a dissimulare il proprio essere, ingannando gli altri e se stesso attraverso la costruzione di una immagine inautentica di sé [Pascal 1986, 55-56]. Incapaci di sopportare la discrasia tra ciò che essi sono e ciò che vorrebbero essere, gli uomini si prestano, sotto il potente impulso emotivo dell'amor proprio, a un processo di dissimulazione e di mascheramento che tende a ottenere dall'altro la conferma necessaria a colmare la percezione della propria mancanza e imperfezione. “Non ci accontentiamo della vita che abbiamo e del nostro proprio essere: vogliamo vivere nella rappresentazione altrui d'una vita immaginaria, e perciò ci sforziamo di apparire in un certo modo” [Ivi, 55-56]. Di conseguenza – aggiunge Pascal – “la vita umana altro non è se non una perpetua illusione; è tutto un ingannarci e un adularci a vicenda (...). L'uomo è dunque soltanto simulazione, menzogna e ipocrisia, vuoi dentro di sé vuoi verso gli altri” [Ivi, 41].

Pierre Nicole nota inoltre che la maschera produce non solo un inganno riguardo agli altri, ma anche una sorta di inconscio *autoinganno*, che spinge ognuno a confondere la propria identità con il fantasma illusorio di sé, con l'immagine desiderata di se stessi: “Egli si osserva continuamente, e non si vede mai veramente, poiché non vede altro al posto di se stesso che il vano fantasma che se ne è formato” [Nicole 1971, 209, trad. mia]. Questa identificazione inconscia con la maschera rende gli uomini del tutto dipendenti dalla conferma e dalla stima degli altri: “Il commercio della civiltà del mondo fa lo stesso effetto a coloro che ci vivono. Poiché, essendo tutto pieno di testimonianze di stima e di affetto, di riguardi e di considerazioni, dà loro modo di rappresentarsi a se stessi come amati e stimati, e di conseguenza come amabili e stimabili” [Ivi, 209-210, trad. mia]. L'amor proprio lavora dunque in modo sotterraneo manifestandosi come pretesa di riconoscimento, che mira a soddisfare il desiderio di autoaffermazione prodotto dalla coscienza della propria debolezza e inadeguatezza: “Esso si fa il centro di tutto: vorrebbe dominare su tutto, e che tutte le creature non fossero occupate che ad accontentarlo, a lodarlo, ad ammirarlo (...). Noi vorremmo che tutti gli altri ci amassero, ci ammirassero, si piegassero ai nostri voleri, che essi non fossero preoccupati che di soddisfarci” [Ivi, 240, trad. mia].

Tutto questo presuppone evidentemente ciò che altrove ho definito una *antropologia della mancanza*: cioè la nascita, a partire da Montaigne e dalla prima modernità, di un soggetto debole e vuoto che reagisce alla scoperta della pro-

pria fragilità e imperfezione attraverso l'autoaffermazione ipertrofica di sé e la dissimulazione della propria verità<sup>7</sup>. Ma ciò che importa qui sottolineare è che, per essere riconosciuti, gli uomini devono *apparire* diversi da ciò che *sono*. Affiora dunque quell'opposizione *essere/apparire* che, come vedremo, verrà pienamente tematizzata da Rousseau. Gli individui celano la loro vera identità, rinunciano alla loro autentica natura identificandosi con l'immagine di sé che li rende oggetto di ammirazione e di stima: "Siamo tanto abituati a camuffarci di fronte agli altri che finiamo per camuffarci anche di fronte a noi stessi" [La Rochefoucauld 1978, 123].

*Il sé diventa la propria maschera*; tradisce se stesso per essere *come l'altro lo vuole*. Si instaura così quel *processo mimetico* in cui René Girard ha individuato il fondamento stesso dell'identità individuale e delle relazioni sociali [cfr. Girard 1981]: il sé costruisce la propria immagine guardandosi con gli occhi dell'altro (sia esso reale o immaginario), verso il quale si pone in un rapporto essenzialmente imitativo. Ciò porta a un evidente *paradosso*: il riconoscimento da parte degli altri, intensamente desiderato dall'individuo in quanto irrinunciabile per la costruzione della propria identità, viene di fatto *a legittimare una falsa identità*: falsa non solo nel senso di ingannevole (verso gli altri) ma fondata anche su un autoinganno.

## 5.

L'idea della maschera e della costruzione di una falsa identità ritorna in Mandeville, che tuttavia si libera di ogni considerazione morale e ne riconosce con spregiudicatezza l'inevitabilità ai fini della convivenza civile e del progresso sociale ed economico. Si può dedurre la presenza di una passione del riconoscimento in Mandeville dall'analisi dell'orgoglio (*pride*), vista come passione primaria e dominante dell'Io. In quanto effetto dell'inclinazione naturale alla preferenza per sé (*self-liking*), l'orgoglio spinge gli uomini a una sopravvalutazione di sé che cerca nell'altro la conferma della propria superiorità [cfr. Mandeville 1987, 42]. L'onore stesso, dice Mandeville riproponendo in modo radicale la critica dell'onore nel pensiero del XVII secolo, non è altro che una manifesta-

<sup>7</sup> Cfr. Pulcini 2001, in particolare il cap. 1.

zione esteriore dell'orgoglio. Privo di ogni virtù aristocratica, l'onore si riduce ormai alla "buona opinione degli altri" [Ivi, 39] che ognuno vuole ottenere indipendentemente da ogni merito o qualità e che, soprattutto, si può acquistare come una qualsiasi merce, quale segno di superiorità e distinzione [Mandeville 1978, 238]<sup>8</sup>.

Giunge alla piena maturità, in Mandeville, il paradigma dell'*homo oeconomicus* che pone nella ricchezza e nell'acquisizione dei beni materiali il fondamento stesso dell'autorealizzazione individuale e del progresso sociale (cfr. Dumont 1984). In questo contesto, l'orgoglio perde ogni caratteristica negativa e viene assolto da ogni condanna morale, per diventare la fonte indispensabile di quella *condotta emulativa* sulla quale può fondarsi una società prospera e potente, capace di soddisfare le aspirazioni e i desideri degli individui spinti alla ricerca senza limiti del meglio<sup>9</sup>. Esso si impone infatti come il motore stesso del ciclo economico (consumo-produzione-commercio) di una società che ha eretto la competizione e la concorrenza a fattori indispensabili della crescita. Non bisogna dunque condannare né eliminare l'orgoglio, ma alimentarlo, sostiene Mandeville, pur riconoscendo senza scrupoli le potenzialità distruttive di questa passione quando essa si manifesta all'esterno nella sua più cruda verità [Mandeville 1987, 249]. Necessarie e vitali, le passioni diventano pericolose per l'identità individuale e per il legame sociale solo quando si mostrano nelle loro espressioni più brutali, svelandosi all'esterno.

Si tratta dunque, potremmo dire con Jean Starobinski, di trovare il rimedio nel male, cioè di scoprire nella dinamica stessa dell'orgoglio le soluzioni possibili ai suoi eccessi asociali. Dal momento che l'orgoglio è anche un desiderio di stima e di ammirazione, gli uomini saranno spinti empiricamente a dissimularne le manifestazioni più negative e pericolose, i sintomi socialmente inaccettabili, per ottenere l'approvazione e la riconoscenza degli altri: "Le regole di cui parlo consistono in un abile governo di noi stessi, nel soffocare gli appetiti, e nel nascondere di fronte agli altri i veri sentimenti dei nostri cuori (...). La nostra bra-

<sup>8</sup> Vedremo più avanti come il tema della ricchezza in quanto segno di distinzione e mezzo per ottenere l'ammirazione degli altri, tornerà nella riflessione di Smith e Rousseau.

<sup>9</sup> Si tratta qui di un *topos* ricorrente nella riflessione di Mandeville, riassumibile nella nota massima *vizi privati, pubblici benefici*: vale a dire la visione delle passioni come fattore di stimolo all'emulazione, a quello sforzo continuo di superarsi l'un l'altro [cfr. Mandeville 1987, 84] che produce effetti benefici sul piano pubblico e sociale.

mosia per la stima degli altri, e il trasporto che proviamo al pensiero di piacere, e di essere forse ammirati, sono degli equivalenti più che adeguati per la vittoria sulle passioni più forti” [Starobinski 1990, 42]. Ma tutto questo vuol dire che la società si fonda, per Mandeville, su una “commedia delle buone maniere”, su un “elegante imbroglio” [Ivi, 50]; essa si configura cioè come una gigantesca costruzione ipocrita che può durare, ma anche progredire e svilupparsi, a condizione che gli individui riconoscano reciprocamente la loro maschera, celando la loro vera identità.

Il teorico della fase eroica dello sviluppo della società borghese e concorrenziale rinuncia a ogni considerazione morale e riconosce con disincanto la necessità della maschera al fine di una coesistenza civile equilibrata e del progresso sociale ed economico. Gli uomini nascondono la loro vera natura e simulano qualità che non possiedono, assumendo consapevolmente una maschera che mira a ingannare l’altro e a conformarsi alle sue aspettative, per poter essere confermati nella propria identità. Sebbene qui la dissimulazione sia l’oggetto di una scelta attiva e volontaria che rende consapevole il processo mimetico, si è comunque in presenza di una condotta mimetica che sfocia di nuovo nel paradosso di cui parlavo sopra: *il riconoscimento da parte dell’altro, necessario per l’autorealizzazione, esige la costruzione di una falsa identità cui esso conferisce a sua volta legittimazione.*

6.

Né il pessimismo giansenista né la diagnosi disincantata di Mandeville sembrano dunque porre le premesse per la formulazione di un’idea di riconoscimento morale. Perché quest’idea prenda corpo, bisogna rivolgersi alla riflessione di Adam Smith, con il quale si configura di fatto una chiara *opposizione* tra una *passione per il riconoscimento* e un *riconoscimento morale*. Smith parte da una diagnosi simile a quella di Mandeville. Egli individua nel *self-love*, inteso come ansia di distinguersi e di essere preferiti, la basilare spinta emotiva all’agire umano [cfr. Smith 1991, 110]<sup>10</sup>. Il *self-love* infatti, che è “forse il più

<sup>10</sup> È importante sottolineare che nell’ambito della recente rilettura di Smith tesa a sottolineare la visione societaria e relazionale contro interpretazioni atomistiche à la Dumont, emer-

forte dei nostri desideri”, è ciò che motiva in ultima istanza la stessa “corsa alla ricchezza” [Ivi, 111], vale a dire l’imperativo all’acquisizione proprio dell’*homo oeconomicus*<sup>11</sup>. Gli uomini desiderano la ricchezza e competono aspramente per averla non tanto per il suo valore materiale o per la sua intrinseca utilità, quanto perché la ricchezza, quale oggetto desiderato da tutti, è il “segno”, il *vettore simbolico* della propria distinzione<sup>12</sup>, è dunque ciò che consente di ottenere la considerazione e l’ammirazione universali<sup>13</sup>. Gli uomini desiderano ciò che altri desiderano (ricchezza, potere) per ottenere quella “posizione sociale” [Ivi, 76] che si acquisisce solo attraverso il riconoscimento altrui.

Il *processo mimetico* investe dunque qui pienamente il *desiderio* stesso, portandoci nel cuore della dinamica girardiana: A desidera C perché B desidera C. I desideri dell’individuo smithiano sono dipendenti dal desiderio dell’altro; e l’oggetto desiderato ha in sé meno importanza della relazione mimetica con l’altro. Ciò non vuol dire che in Smith ci sia una delegittimazione del *self-love* e della “corsa alla ricchezza”. La dinamica mimetica delle passioni umane è condizione necessaria per lo sviluppo del progresso e del benessere, fondamento prezioso della “ricchezza delle nazioni” [Ivi, 247-249]. Ciò che però va contrastato sono gli eccessi dell’amore di sé, che contengono pericoli di ordine sociale e morale. Il rischio intrinseco a una manifestazione senza limiti delle passioni è infatti quello di perdere proprio ciò che gli uomini “massimamente desidera-

---

ge anche la centralità del *self-love* rispetto al *self-interest*; cioè di un interesse, come dice J.P. Dupuy, fortemente “contaminato” dalle passioni. Cfr. Dupuy 1987.

<sup>11</sup> Si chiede Smith: “A che scopo tutto il trambusto e la lotta di questo mondo? Qual è il fine di tutta l’ambizione e la cupidigia, della ricerca di ricchezza, potere, preminenza? Da dove sorge allora quell’emulazione che attraversa tutti i diversi ranghi, e quali sono i vantaggi che si perseguono con quel grande scopo della vita umana che chiamiamo migliorare la nostra condizione? Tutti i vantaggi che possiamo aspettarci da tale miglioramento sono l’essere osservati, l’esser considerati, l’esser notati con simpatia, compiacimento e approvazione. Non ci interessa l’agio o il piacere, ma la vanità. Ma la vanità è sempre fondata sulla convinzione di essere oggetto di attenzione o approvazione” [Smith 1991, 66].

<sup>12</sup> Su questo cfr. Dupuy-Dumouchel 1979.

<sup>13</sup> “Il desiderio di divenire oggetti appropriati di tale rispetto, di meritare e ottenere credito e rango fra i nostri pari è forse il più forte di tutti i nostri desideri, e l’ansia di ottenere i vantaggi della fortuna è conseguentemente suscitata e stimolata molto più da questo desiderio che da quello di procurarsi ciò che serve per sopperire alle necessità e alle comodità del corpo, alle quali si sopperisce sempre molto facilmente” [Ivi, 288].

no”, cioè l’approvazione di quello che Smith chiama lo “spettatore imparziale”: figura rappresentativa di un Io medio sociale capace di giudicare una condotta “appropriata”, vale a dire socialmente e moralmente approvabile. Spinto dalla stessa interazione sociale a osservarsi “con gli occhi degli altri” [Ivi, 150], l’individuo smithiano si sdoppia in un sé passionale che agisce e un sé spettatore che giudica, assumendo i criteri di valutazione propri di un *terzo*, di un immaginario e ipotetico “spettatore imparziale” [Ivi, 153], il quale esige la moderazione del *self-love*, pena la sua condanna morale: “Per agire in modo che lo spettatore imparziale possa immedesimarsi nei principi della sua condotta – il che egli massimamente desidera –, in queste come in altre occasioni deve umiliare l’arroganza del proprio amor di sé fino a ricondurlo a un livello che gli altri possano condividere” [Ivi, 111].

Il rimedio è dunque interno allo stesso meccanismo mimetico e al *self-love*, inteso in una duplice accezione: vale a dire sia come *desiderio di ammirazione* sia come *desiderio di approvazione*. In altri termini, l’amore di sé, inteso come quel desiderio di ammirazione e di considerazione da parte dell’altro che spinge alla corsa alla ricchezza e al potere, viene contrastato e corretto dall’amore di sé inteso come desiderio di approvazione e di stima.

Gli uomini, potremmo allora dire, rinunciano alla *passione per il riconoscimento*, cioè al riconoscimento inteso, direbbe Taylor, come “lotta per la preferenza” [Taylor 1993, 72], foriera di conflittualità sociale e di corruzione morale, a favore del *riconoscimento morale*, che implica l’approvazione e la simpatia da parte dell’altro (un *altro*, abbiamo visto, dotato di parametri di valutazione equi e ispirati dal bene comune). Ma non solo. L’idea di riconoscimento morale richiede infatti in Smith un ulteriore passaggio, più radicale e sottile, che introduce la necessità di un *autoriconoscimento*. Non basta, dice Smith, ottenere l’approvazione degli altri. Noi possiamo infatti, come propone Mandeville, simulare una condotta appropriata e rendere possibile un’equilibrata interazione sociale, conservando però la consapevolezza di non essere degni dell’approvazione altrui. Il fatto è che gli uomini, afferma Smith in aperta polemica con Mandeville [cfr. Smith 1991, 422 ss.], non vogliono solo il riconoscimento esterno, vogliono anche *esserne degni*. Non vogliono solo essere stimati e amati ma stimabili e amabili: “Per natura l’uomo non desidera solo essere amato ma anche essere amabile, cioè oggetto naturale e appropriato d’amore (...). Non

desidera solo essere lodato, ma essere lodevole; cioè, pur se non lodato da nessuno, essere tuttavia oggetto naturale e appropriato di lode” [Ivi, 154].

C'è dunque una potenziale discrasia tra l'approvazione esterna (del *man without*) e l'autoapprovazione (del *man within*) che lascia intravedere una possibile fuoriuscita dal meccanismo mimetico. Prima ancora del consenso dell'altro, gli individui vogliono essere certi dell'*autoapprovazione*, dell'*auto-stima* [Ivi, 336 ss.], vale a dire di un'approvazione fondata sull'*autoriconoscimento* del proprio valore e dignità, delle proprie qualità morali: “In questo caso la sua autoapprovazione non ha bisogno di alcuna conferma attraverso l'approvazione degli altri. È sufficiente da sola ed egli ne è appagato. Tale auto-approvazione è l'obiettivo principale, se non l'unico, del quale egli può o dovrebbe occuparsi. L'amore d'essa è amore della virtù” [Ivi, 159]. Il riconoscimento morale presuppone dunque una preoccupazione non solo strumentale, ma *autenticamente morale* per il bene comune, che implica una trasformazione delle passioni e dunque un perfezionamento morale del sé. Inoltre, appare legittimo intravedere nell'autoriconoscimento *una possibile incrinatura del meccanismo mimetico*; vale a dire la configurazione di un'identità che si costruisce anche indipendentemente dallo sguardo e dal giudizio dell'altro in quanto essa trova nella propria interiorità le fonti della propria moralità. Nonostante tutto questo, la proposta smithiana ha evidentemente il limite di restare fortemente vincolata ai valori e ai principî della società concorrenziale e competitiva; per la quale Smith cerca di fatto una più solida legittimazione, mostrando come essa trovi al suo interno il rimedio ai propri eccessi e alle proprie patologie.

## 7.

Ciò che manca, in Smith, è quell'aspetto radicalmente *critico* delle relazioni sociali che troviamo invece nella riflessione di Rousseau, dove l'idea di riconoscimento patologico si configura pienamente come l'effetto di quelle che possiamo appunto definire, con Honneth, “patologie del sociale”: vale a dire di una struttura sociale corrotta e ingiusta che inibisce la possibilità dell'auto-realizzazione individuale. Il desiderio di riconoscimento, ispirato dalla passione

dell'*amour propre*<sup>14</sup>, è per Rousseau intrinseco alla formazione stessa della socialità: “Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi reciprocamente e si fu formata nel loro spirito l’idea di considerazione, ciascuno pretese di avervi diritto; e non fu più possibile mancarne impunemente nei confronti di nessuno” [Rousseau 1970a, 326]. La nascita delle prime forme di legame sociale dà origine al confronto reciproco e alla competizione, rende gli uomini dipendenti dalla stima e dalla considerazione dell’altro, alimentando così la *passione della distinzione*<sup>15</sup>; passione originaria e dominante, da cui trae impulso, come già aveva affermato Smith, lo stesso desiderio di ricchezza [cfr. Ivi, 346]. L’ansia di distinguersi e di essere riconosciuti spinge gli uomini a desiderare ciò che gli altri desiderano, a cercare di ottenere tutto ciò che, come la ricchezza, è oggetto di considerazione e ammirazione universale, così da creare una situazione di rivalità e di inimicizia. Innescando la dinamica mimetica del desiderio, la passione del riconoscimento produce dunque, in prima istanza, quello stato di *conflittualità e di disordine* (già tematizzato da Hobbes), da cui nascerà la società ingiusta e disuguale descritta nel *Discorso sull’ineguaglianza*.

Ma non solo. Essa è all’origine di *un’altra patologia* che tocca più direttamente l’identità individuale e che consiste, come già avevano intuito i giansenisti, nel *tradimento di sé* da parte del singolo. Il desiderio di ottenere la pubblica stima spinge infatti gli individui a costruire la propria identità secondo le aspettative e i valori dell’altro, degli altri; li induce a simulare determinate qualità laddove essi non le posseggano, al fine di *apparire* diversi da quello che realmente sono: “e poiché queste qualità sono le uniche in grado di procurare stima, ben presto bisognerà averle o simularle. Per il proprio tornaconto, fu necessario mostrarsi diversi da come effettivamente si era; essere e apparire divennero due cose del tutto diverse; e da questa distinzione scaturirono il fasto che abbaglia, l’astuzia che inganna, e tutti i vizi che ne formano il seguito” [Ivi, 331]. Rousseau radicalizza l’intuizione giansenista facendo dell’opposizione tra l’essere e l’apparire

<sup>14</sup> “L’amor proprio non è invece che un sentimento relativo, artificioso e nato nella società, che spinge ogni individuo a dare più importanza a se stesso che agli altri, ispira agli uomini tutto il male che si fanno reciprocamente ed è la vera origine dell’onore” [Rousseau 1970a, 366].

<sup>15</sup> “Ognuno cominciò a guardare gli altri e a voler essere a sua volta guardato, e acquistò valore la stima pubblica; chi cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente, divenne il più stimato; e fu questo il primo passo verso l’ineguaglianza, e nello stesso tempo verso il vizio” [Ivi, 326].

il nucleo stesso di una socialità distorta e di un'identità infedele alla propria più profonda verità; così da conferire al tema della maschera una connotazione decisamente negativa.

Dal momento in cui il valore di ognuno viene misurato in base alla stima altrui, l'identità si costruisce a partire dallo sguardo dell'altro, rappresentato da quell'inedito e potente soggetto sociale che è l'"opinione"<sup>16</sup>. In preda alla "furia di distinguersi", l'uomo esce "fuori di se stesso" [*Ibid.*], diventando totalmente dipendente dai desideri e dai giudizi dell'altro, in base ai quali egli struttura il proprio sé alienandosi da sé. L'esigenza mimetica di *essere secondo l'altro*, indotta dalla passione per il riconoscimento, produce dunque, a livello propriamente soggettivo, una *falsa identità*; dando origine inoltre, sul piano sociale, a fenomeni di *omologazione e livellamento*, come Rousseau intuisce perfettamente nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*<sup>17</sup>. Egli coglie qui, fra l'altro, la genesi di un fenomeno che sarà successivamente al centro della critica tocquevilliana e arendtiana della modernità e della democrazia [cfr. Tocqueville 1968; Arendt 1964]: vale a dire quell'universale *conformismo* che non solo provoca incertezza e sfiducia reciproca dando luogo a una sorta di *civiltà del sospetto*<sup>18</sup>; ma che appiattisce ogni differenza e risucchia l'originalità del sé. Se il riconoscimento richiede la finzione e lo sdoppiamento dell'identità, l'alienazione e l'omologazione che cancella ogni differenza, *essere riconosciuti dagli altri equivale dunque, paradossalmente, a rinunciare a se stessi*, alla propria *autenticità*; equivale a tradire il proprio sé originale e autentico.

<sup>16</sup> "L'uomo della società, sempre al di fuori di sé, sa vivere unicamente dell'opinione degli altri, ed è per così dire, soltanto dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza" [Ivi, 350].

<sup>17</sup> "(...) domina nei nostri cuori una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano uscire dal medesimo stampo (...). Nessuno ha più il coraggio di mostrarsi qual è; e sotto quest'obbligo incessante, gli uomini, che formano quel branco di pecore che va sotto il nome di società, faranno tutti, in eguali circostanze, le medesime cose se non vi saranno motivi più forti a trattenerli" [Rousseau 1970, 215].

<sup>18</sup> "Così, non si riuscirà mai a saper bene con chi si ha a che fare (...). E quale corteo di vizi non si trascinerà dietro questa incertezza? Niente più amici sinceri, non più vera stima né reale fiducia. Sospetti, ombre timori, freddezza, riserbo, odio, tradimento si celeranno continuamente sotto quello schermo uniforme e perfido di gentilezza, sotto quella tanto vantata urbanità, di cui andiamo debitori ai lumi del nostro secolo" [Ivi, 215-6].

8.

A partire da questa diagnosi, è possibile rintracciare in Rousseau *due possibili soluzioni*, ancor oggi per noi feconde, tese a prefigurare la possibilità di un *riconoscimento morale*, nelle quali, è bene precisare subito, egli non si limita, come Smith, a correggere gli eccessi della società competitiva attraverso una formazione morale del sé fondata sull'autoriconoscimento e sul senso della propria dignità, ma presuppone la capacità del sé di porsi emotivamente *al di fuori* della dinamica sociale esistente.

La prima di queste due traiettorie propone di fatto di *mutare l'oggetto del desiderio mimetico*. Rousseau sembra in questo caso non considerare la possibilità di un desiderio autonomo dalla mimesi, ribadendone la struttura essenzialmente ternaria. È inevitabile che gli uomini vogliano ciò che li rende oggetto dell'ammirazione altrui, che essi desiderino ciò che anche gli altri desiderano: "Tutti vogliono essere ammirati. Questo è il fine ultimo e segreto nelle azioni umane. La differenza consiste solo nei mezzi" [Rousseau 1970b, 656]. Si tratta allora di fare in modo che gli uomini ottengano l'ammirazione degli altri dirigendo le loro preferenze non sulla ricchezza o sul potere, ma sulla "virtù", vale a dire su oggetti morali: "Si tratterebbe di risvegliare il desiderio e di facilitare il modo di procurarsi con la virtù la stessa ammirazione che oggi riusciamo a procurarci con la ricchezza" [*Ibid.*].

Fare della *virtù* l'oggetto stesso del desiderio significa conferire alla dinamica mimetica una intrinseca *moralità* che consente di aderire all'opinione senza subirne gli effetti alienanti e falsificanti. Una società giusta non è quella che abolisce l'opinione, ma quella che ne elimina il potere di corruzione e di estraniamento, fondandola su valori morali: "Presso tutti i popoli del mondo non è la natura ma l'opinione a decidere della scelta dei loro piaceri. Raddrizzate le opinioni degli uomini e i loro costumi si purificheranno da soli" [Rousseau 1970c, 831]. Ma "raddrizzare le opinioni" significa, in prima istanza, porre in atto un processo di disidentificazione dall'esistente e di correzione delle patologie dell'esistente. Il sé che si conforma a un'opinione retta per ottenerne l'ammirazione e la stima, il sé che desidera e ottiene il riconoscimento dell'altro, non può essere in questo caso che il sé morale, condizione essenziale di una società giusta. Rispetto alla visione girardiana di una assoluta indifferenziazione

dell'oggetto<sup>19</sup>, la proposta rousseauiana presenta evidentemente un indubbio interesse, proprio in quanto rivaluta, pur all'interno della dinamica mimetica, la *non neutralità dell'oggetto del desiderio*, la *chance* della scelta soggettiva.

Essa incorre tuttavia in due difficoltà e pericoli che possiamo qui solo accennare: il primo è quello di un circolo vizioso tra l'individuo virtuoso e la società giusta, che Rousseau peraltro non risolve nell'arco complessivo della sua riflessione e che resta ancor oggi uno dei nodi problematici relativi al nesso più generale tra morale e politica. Il secondo è quello di opporre alla falsa omologazione prodotta dalla società ingiusta e corrotta una uniformità morale che rischia di riassorbire le differenze<sup>20</sup>. A queste difficoltà sembra implicitamente rispondere la seconda soluzione delineata da Rousseau soprattutto negli scritti autobiografici, e fondata sull'idea di *autenticità*: la quale consiste, come ben sottolinea Charles Taylor, nella capacità del sé di essere "fedele a se stesso", e di riaffermare il diritto alla propria originalità e alla propria differenza [cfr. Taylor 1994, 36].

Il sé autentico è in prima istanza quello che è in grado di far valere, nell'universo omologante e conformista della società fondata sull'apparire, la propria *differenza dall'altro*; è quello che, ponendosi al di fuori della dinamica falsante delle passioni societarie, riesce a recuperare una verità interiore non distorta per la quale esige il riconoscimento degli altri [cfr. Rousseau 1969], come Rousseau ci lascia supporre attraverso le sue *Confessioni* fin dal celebre esordio: "Voglio mostrare ai miei simili un uomo in tutta la verità della propria natura, e quell'uomo sono io". Questa seconda soluzione ci consente, in altri termini, di intravedere la *radicale incrinatura del meccanismo mimetico*. Mostrarsi come si è vuol dire saper essere fedeli anche agli aspetti più indesiderati del sé in quan-

<sup>19</sup> Mi limito qui a richiamare brevemente l'argomentazione girardiana. Per Girard il desiderio mimetico, generatore di violenza, sfocia nel processo vittimario (o capro espiatorio) che istituisce un legame intrinseco tra la violenza e il sacro [cfr. Girard 1980]. Abolendo il potere ordinatore del sacro, la modernità, forte della consapevolezza della logica mimetica introdotta dal messaggio cristiano, rompe questo legame e apre evidentemente spazi di libertà; ma essa diventa preda di una illimitatezza del desiderio non più contenibile attraverso la dialettica del sacro e dunque sempre più esposto allo scacco e a un'infinita reiterazione, indifferente all'oggetto. Il desiderio illimitato reintroduce in una nuova forma la violenza mimetica a cui, secondo Girard, è possibile sottrarsi solo attraverso l'amore quale dimensione totalmente altra rispetto alla violenza.

<sup>20</sup> Su questo rischio, cfr. Taylor 1993, 73-74.

to in essi può risiedere la fonte stessa della coesione e del senso della propria identità, unica e irripetibile; vuol dire sottrarsi alla tirannia dell'opinione e della mimesi<sup>21</sup>.

Neppure questa soluzione è tuttavia esente da derive degenerative. Se il pericolo della dinamica mimetica è quello del riconoscimento patologico, il rischio intrinseco all'ideale dell'autenticità è, per così dire, quello di una *assolutizzazione della propria unicità e differenza*. Il sé autentico rischia in altri termini, come ben mostra lo stesso percorso rousseauiano, di chiudersi in una sorta di soggettivismo autarchico, di rigida coerenza e fedeltà a se stesso che finisce per precludere ogni dialogicità e reale interazione con l'altro. L'immagine del "passeggiatore solitario", chiuso nello spazio immunitario del proprio isolamento narcisistico è infatti la prima, eloquente espressione di una deriva identitaria destinata a diventare una delle più inquietanti patologie della modernità<sup>22</sup>. Il rischio del sé autentico diventa allora quello di vedere l'altro unicamente come rispecchiamento e conferma della propria identità; così che, desostanzializzando l'altro, l'esigenza di riconoscimento diventa pretesa unilaterale e perde ogni reciprocità.

Il problema si configura dunque, in questo caso, nei seguenti termini: come è possibile il riconoscimento tra soggetti unici e gelosi della loro originalità e differenza? La domanda di riconoscimento infatti non può essere unilaterale; alla pretesa di essere riconosciuti dall'altro nella propria unicità deve corrispondere la capacità del sé di riconoscere la differenza dell'altro. È qui che risiede, soprattutto oggi<sup>23</sup>, la sfida ineludibile per pensare un concetto di riconoscimento morale.

<sup>21</sup> Significativi in maniera esemplare, in questo senso, sono i due percorsi di Julie nella *Nuova Eloisa* e di Emilio [cfr. Rousseau 1981; 1992] entrambi caratterizzati, al di là delle profonde differenze, da un difficile percorso emotivo teso al recupero, contro le distorsioni socialmente prodotte, dell'autenticità del sé.

<sup>22</sup> Sulle degenerazioni *narcisistiche* dell'autenticità, cfr. Taylor 1994, che però non ne individua le radici nello stesso Rousseau. Coglie invece pienamente il nesso autenticità/narcisismo, all'interno della stessa riflessione rousseauiana, Richard Sennett [cfr. Sennett 1982], il quale peraltro sostiene un punto di vista interessante nel contesto di queste mie proposte interpretative, in quanto teorizza – in direzione opposta a quella rousseauiana – il carattere positivamente socializzante della maschera. Su questi temi cfr. Pulcini 2001, cap. 4.

<sup>23</sup> "Ciò che caratterizza l'epoca *moderna* e, soprattutto, quella *post-moderna* è infatti la crescente percezione della singolarità individuale pur nel suo rapporto costitutivo con l'altro (...) nel

Vorrei allora suggerire che una possibile soluzione a questo dilemma può risiedere solo nell'assunzione di un concetto *non essenzialistico* di autenticità; e ciò equivale a valorizzare l'idea di differenza in un duplice senso: non solo cioè come differenza *dall'altro*, ma come *differenza da se stessi*<sup>24</sup>. Solo un sé capace di ospitare la differenza al suo interno, di riconoscere anche i propri sé virtuali o non attualizzati, può infatti essere capace di riconoscere l'altro nella sua propria differenza e unicità. Il sé autentico va inteso, in altri termini, come quello che è fedele alla propria originale e differente identità e che legittimamente desidera in questo il riconoscimento dell'altro; ma è anche un sé capace di vedere il carattere *contingente* della propria identità, sempre passibile di altri sviluppi e di altre configurazioni, indipendentemente dal fatto che queste restino per sempre inesprese e inattualizzate. È un sé capace di riconoscere la differenza *dell'altro* in quanto è capace di prendere sul serio la pluralità, reale e potenziale, *del proprio sé*.

L'idea di un riconoscimento morale prevede dunque la coesistenza di entrambi i processi che ho tentato di ricostruire: la disidentificazione dall'esistente e dalle patologie di una società fondata sull'apparire e sulla disuguaglianza; ma anche la disidentificazione da se stessi e dalla tentazione di una assolutizzazione della propria differenza tale da consentire, pur nella fedeltà alla propria originalità, di riconoscere la differenza dell'altro; e di misurarsi col difficile, ma ineludibile compito del confronto e della negoziazione.

---

contesto delle attuali società complesse la domanda sul 'chi siamo' tende a prevalere sul 'che cosa siamo', accrescendo l'indeterminatezza delle risposte e rendendo più difficile il riferimento a una base comune di solidarietà" [Crespi 2004, p. XI].

<sup>24</sup> Nel proporre questo concetto, che non posso qui sviluppare ulteriormente, seguo una linea di pensiero che va da Georges Bataille a Maurice Blanchot. Cfr. la mia *Introduzione al Dispendio* di G. Bataille [Bataille 1997].

*Riferimenti bibliografici.*

ARENDE, H.

1964 *Vita activa*, Bompiani, Milano.

BATAILLE, G.

1997 *Il dispendio*, a cura di E. Pulcini, Armando, Roma.

BERGER, P.

1973 *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, in P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, Random House, New York.

CALLONI, M. – FERRARA, A., – PETRUCCIANI, S. (a cura di)

2001 *Pensare la società*, Carocci, Roma.

CARNEVALI, B.

2005 *Potere e riconoscimento: il modello bobbesiano*, “Iride”, n. 46, sett.-dic.

CRESPI, F.

2004 *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

DUMONT, L.

1984 *Homo aequalis*, Adelphi, Milano.

DUPUY, J.P.

1987 *De l'émancipation de l'économie*, “L'Année Sociologique”, XXXVII.

DUPUY, J.P. – DUMOUCHEL, P.

1979 *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris.

FRAZER, N.

1999 *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, “Iride”, il Mulino, n. 28.

GIRARD, R.

1981 *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano.

1980 *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.

HOBBS, TH.

1985 *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze.

1987 *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze.

HONNETH, H.

1993 *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina.

1996 *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, "Iride", il Mulino, n. 18.

2002 *Lotta per il riconoscimento. Sulla grammatica morale dei conflitti sociali*, Il Saggiatore, Milano.

LA ROCHEFOUCAULD, F. DE

1978 *Massime*, Rizzoli, Milano.

LAZZERI, CH. – CAILLÉ, A.

2004 *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept*, "Revue du Mauss", La Découverte, Paris, n. 23.

MACPHERSON, C.B.

1973 *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Isedi, Milano.

MANDEVILLE, B.

1987 *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari.

NICOLE, P.

1971 *Essais de morale*, Slatkine, Genève, 2 voll.

PASCAL, B.

1986 *Pensieri*, Ed. Studio Tesi, Pordenone.

PIZZORNO, A.

1993 *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.

PULCINI, E.

2001 *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

RICOEUR, P.

2004 *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris.

ROUSSEAU, J.J.

1969 *Confessioni*, Einaudi, Torino.

1970 *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Scritti politici*, Utet, Torino.

1970a *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, in *Scritti politici*, cit.

1970b *L'onore e la virtù*, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, cit.

1970c *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit.

1981 *Emilio*, Armando, Roma.

1992 *Giulia o la Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano.

SENNETT, R.

1982 *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano.

SMITH, A.

1991 *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

STAROBINSKI, J.

1990 *Il rimedio del male*, Einaudi, Torino.

TAYLOR, CH.

1993 *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano.

1994 *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

TOCQUEVILLE, A. DE

1968 *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, 2 voll., Utet, Torino, vol. II.



DAVIDE LA VALLE

## Perché stimiamo gli altri

### 1. *Introduzione*

Perché diamo agli altri considerazione, sotto forma per esempio di stima, prestigio, onore? La domanda è interessante per almeno tre motivi. Il primo è che, mentre ognuno di noi capisce in maniera intuitiva perché le persone cercano di ottenere la considerazione degli altri, non è così immediata la spiegazione del perché cedono questo bene. Riconoscere considerazione, infatti, può avere un costo: significa porre l'altro su un gradino più elevato della scala sociale e così abbassare la propria posizione relativa; una cosa che molte persone, quando possono, preferiscono non fare. Eppure l'offerta di considerazione non è un fenomeno raro; è anzi un dato costante della vita sociale, presente in maniera capillare nella quotidianità. Perché, allora, stimiamo gli altri?

Il secondo motivo è che la risposta a questa domanda ha generato un episodio importante nella storia del pensiero sociale, dando vita tra Seicento e Settecento a un dibattito che ha visto contrapposti l'utilitarismo<sup>1</sup> di Hobbes e la concezione sociale dell'uomo proposta dalla scuola dei sentimenti morali (i cui principali esponenti sono Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith)<sup>2</sup>. Un dibattito che ha avuto un'influenza decisiva (anche se poco

---

<sup>1</sup> Il termine "utilitarismo" è successivo a Hobbes (ne ha rivendicato la paternità J.S. Mill); Hobbes ha però anticipato il contenuto del paradigma che sarà sviluppato da Bentham e dai Mill.

<sup>2</sup> Anche questi autori sono spesso inseriti dalla letteratura nell'alveo dell'utilitarismo. Questo è solo in parte giustificato; in questo modo non si colgono infatti le differenze tra la loro impostazione e quella che si consoliderà con Bentham [1982], che della scuola del senso morale è stato un accanito critico.

conosciuta) sullo sviluppo della sociologia e i cui argomenti meritano attenzione anche oggi.

Il terzo motivo è che noi viviamo in società – quelle occidentali a economia avanzata – nelle quali l’offerta di beni materiali è diventata abbondante; società dove la grande maggioranza della popolazione ha soddisfatto i bisogni economici di base. Se i beni materiali sono diventati meno scarsi di quanto lo fossero un secolo fa, non altrettanto può dirsi per quelli di natura posizionale. L’importanza di questi ultimi è così destinata a salire, accrescendo il rilievo anche della nostra domanda.

Nel paragrafo 2 espongo l’impostazione di Hobbes su questo tema e nei paragrafi 3-4 la critica proposta dalla scuola dei sentimenti morali. Su questa base, nei paragrafi 5-6 formulo la mia risposta.

## 2. *Hobbes: onore e utilità*

La prima, e più diffusa, risposta alla domanda “perché diamo agli altri considerazione” è di stampo utilitarista: noi cediamo all’altro questa forma di riconoscimento in funzione dell’utilità. Come in altri campi, anche in questo il nostro comportamento è governato dalla ricerca dell’interesse personale. A base di questa risposta c’è l’idea, tipica della filosofia morale utilitarista, che le qualità sociali manifestate dagli individui con il loro comportamento – qualità come l’onestà, la generosità, il coraggio – siano solo mezzi più o meno utili in vista di altri fini. Questo è stato il punto di vista di Hobbes. Secondo Hobbes [1989, 130], la giustizia, la gratitudine, la moderazione, l’equità, la misericordia e più in generale le qualità morali, sono mezzi per realizzare l’obiettivo principale dell’uomo: la conservazione della propria esistenza fisica [Ivi, 139]<sup>3</sup>.

Le norme morali (che Hobbes chiama “leggi di natura”, per distinguerle dalle leggi “civili” dello stato) costituiscono gli strumenti che la ragione indica “riguardo a ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra” [1999, 89]. È all’interno di questa prospettiva che Hobbes colloca il tema dell’onore, probabilmente la forma di considerazio-

<sup>3</sup> In alcuni esempi, Hobbes (cfr. 1999, 137) riconosce però che gli uomini talora preferiscono la morte alla pubblica infamia e al disprezzo degli altri.

ne più rilevante nella società del suo tempo. Per Hobbes onorare e disonorare sono “la manifestazione del valore che ci attribuiamo reciprocamente” [Hobbes 1989, 71]. E “il *valore*, o pregio di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l’uso del suo potere” [Ivi, 70]. Poiché, a sua volta, “il potere *di un uomo* (...) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro”, nella concezione di Hobbes l’onore è riconosciuto da un attore a un altro sulla base degli strumenti di cui quest’ultimo dispone per realizzare i suoi obiettivi (Hobbes scrive che “l’onore non è altro che la stima della potenza altrui; e così chi ha meno potenza, ha, sempre, meno onore” [Hobbes 1999, 162]). L’onore attribuito da A a B è funzione di quanto A è disposto a dare per l’uso dei mezzi di B.

Così, per esempio, “pregare un’altra persona in vista di un aiuto di qualsiasi genere significa onorarla in quanto è segno dell’opinione che noi abbiamo del suo potere di aiutarci, e quanto più difficile è l’aiuto, tanto maggiore è l’onore. Obbedire equivale a onorare perché nessuno obbedisce a chi pensa non abbia potere per aiutare o per nuocere (...). Essere sollecitati nel favorire il bene di un’altra persona (...) significa onorare perché è segno del fatto che se ne cerca la protezione o l’aiuto” [Hobbes 1989, 71]. Anche “tutte le azioni e i discorsi che procedono, o sembrano procedere, da una grande ricchezza di esperienza, di scienza, di discernimento o di intelligenza sono onorevoli perché tutte queste cose costituiscono dei poteri” [Ivi, 74]. Nella concezione di Hobbes l’onore è attribuito da *ego* ad *alter* in relazione all’utilità di quest’ultimo, determinata dai mezzi di cui dispone. “Sotto il profilo dell’onore le cose non cambiano per il fatto che un’azione (purché sia segno di molto potere) sia giusta o ingiusta. L’onore, infatti, sta soltanto nell’opinione del potere”. Per esempio, continua Hobbes [1989, 74], gli antichi pagani pensavano di onorare gli dei quando li ricordavano compiere certe azioni ingiuste (Giove era celebrato per i suoi adulteri, Mercurio per le sue frodi): perché queste erano segno del loro potere.

Questa risposta di stampo utilitarista è quella oggi più vicina al senso comune. È, comunque, anche la risposta fornita dal più importante filone della sociologia che si è occupata di questo tema: la teoria dello scambio sociale. Secondo Homans [1950; 1961], infatti, noi diamo approvazione all’altro per ottenere in cambio comportamenti che ci sono utili; l’approvazione-considerazione è un

mezzo di scambio, analogo al denaro, che le persone utilizzano per avere dagli altri “servizi, attività”.

### 3. *Locke*

Storicamente, è dopo Hobbes che il tema di cui ci stiamo occupando ha acquistato rilevanza, soprattutto attraverso Locke. Perché Locke vedeva nell’approvazione sociale lo strumento più forte – più forte in particolare del potere fondato sulla minaccia dell’uso della forza – a disposizione della società per regolare il comportamento individuale<sup>4</sup>. Per Locke l’approvazione/disapprovazione è quel compenso/punizione che rende gli uomini capaci di rispettare nel loro comportamento la virtù. La maggior parte delle persone – scrive Locke – raramente riflette sulle pene connesse all’infrazione delle leggi di Dio; e quando lo fa, pensa comunque di potersi riconciliare più avanti nel tempo con la divinità (Locke 1994 [1689], 397). Mentre, per quanto riguarda le sanzioni delle leggi civili, spesso gli uomini “si lusingano con la speranza dell’impunità”. Al contrario, nessuno “sfugge alla sanzione della censura e dell’antipatia degli altri quando agisce contro il costume e l’opinione della compagnia che frequenta e alla quale vuole essere gradito. E non c’è un uomo solo su diecimila abbastanza duro e insensibile per tollerare la costante antipatia e riprovazione del proprio circolo (...) nessuno che abbia in sé pur il minimo pensiero o senso del proprio essere uomo può vivere in società sotto la costante antipatia e cattiva opinione dei suoi familiari e di coloro che egli frequenta. Questo è un peso troppo grave per la tolleranza umana” [Ivi, 398]. In effetti, la maggior parte dell’umanità “si

<sup>4</sup> Questo è un aspetto che ritroviamo più tardi in Rousseau. Rousseau nel *Contratto sociale* scrive che, oltre a quelle dello stato, c’è un altro tipo di leggi, “il più importante di tutti; che non s’incide né nel marmo né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini (...). Parlo dei costumi, delle usanze, e soprattutto dell’opinione pubblica” [Rousseau 2003, 130-131]. Sono le regole sostenute dal giudizio pubblico di approvazione/disapprovazione: infatti, “è inutile distinguere i costumi di una nazione dagli oggetti della sua stima, perché tutto ciò è legato allo stesso principio e si confonde necessariamente con esso (...). Raddrizzate le opinioni degli uomini, e i loro costumi si purificheranno da soli (...). Chi giudica dei costumi giudica dell’onore; e chi giudica dell’onore trae la sua legge dall’opinione” [Ivi, 291]. “Spetta alla stima pubblica far differenza tra i malvagi e la gente dabbene; il magistrato è giudice solo dello stretto diritto, ma il popolo è il vero giudice dei costumi” [Rousseau 1971, 215-216].

governa principalmente, se non esclusivamente, con questa legge del costume; e perciò, fa ciò che la mantiene nella buona reputazione della propria compagnia, poco curando le leggi di Dio o del magistrato” [Ivi, 397].

La consapevolezza della centralità dell’approvazione sociale come strumento di regolazione del comportamento individuale si accompagna in Locke a una concezione della società particolarmente moderna: una concezione caratterizzata dall’autonomia (da una certa misura di autonomia) della società nei confronti dello stato. Locke nota che la necessità di quest’autonomia è particolarmente evidente nell’area della religione, dove gli uomini non possono “essere convinti con le armi a professare certe dottrine” che riguardano le loro convinzioni interiori [Locke 1995, 14]. La vera chiesa di Cristo non si può realizzare obbligando con la forza le persone a professare idee in cui non credono intimamente. Proprio chi tiene alla vera religione non la può imporre con il potere pubblico: deve essere il primo a preoccuparsi che lo stato rispetti la libertà di scelta degli individui in questo campo.

Per Locke, lo stato serve a preservare e sviluppare “i beni civili” (“la vita, la libertà, l’integrità e l’immunità del corpo, nonché il possesso di beni materiali quali denaro, terre, case, arredi e simili” [Ivi, 15]); frenando gli individui che vogliono trasgredire le leggi, con il timore di quella punizione che consiste nella privazione o diminuzione dei beni civili. Il magistrato, per rendere effettivo questo timore, dovrà “essere armato dell’autorità materiale, per così dire di tutta la forza dell’intera società, al fine di poter punire coloro che violano i diritti degli altri” [Ivi, 16]. La giurisdizione dello stato non si estende però ad altri ambiti e in particolare alla sfera religiosa. Perché il potere del magistrato “risiede unicamente nella forza esterna, mentre la vera e salvifica religione consiste nell’intima persuasione della mente (...). Una cosa è persuadere, un’altra comandare, una cosa è insistere con argomenti, un’altra con le sanzioni delle leggi”; queste ultime “non servono a convincere le menti” [Ivi, 17; cfr. anche Warren 2001, 41].

In che modo, si chiede Locke, si garantirà allora “l’efficacia delle leggi ecclesiastiche, dal momento che esse devono essere destituite da ogni potere coercitivo?” [Locke 1995, 21]. In questo caso i mezzi a disposizione della società sono “l’esortazione, l’ammonizione e i consigli”. E quando questi mezzi non sono in grado di orientare il comportamento degli individui, rimane un’ultima arma: “isolarli ed estrometterli dalla comunità. Questo è il potere ultimo ed estremo

dell'autorità ecclesiastica" [Ivi, 22]. La sanzione più pesante nei confronti di chi non rispetta le regole della società è l'ostracismo [cfr. Ivi, 23]: la perdita di relazioni sociali.

#### 4. *La scuola del senso morale*

Precursore della scuola del senso morale è uno studioso – il Terzo conte di Shaftesbury – che, non a caso, aveva avuto Locke come precettore. Oggetto privilegiato della riflessione di questa scuola è infatti proprio l'approvazione sociale; in particolare l'analisi del modo in cui le persone arrivano ad approvare/disapprovare l'azione degli altri. Il punto di partenza è una critica a Hobbes che poggia su un dato empirico, riscontrabile nella realtà quotidiana: le persone spesso approvano/disapprovano, lodano/biasimano le azioni degli altri indipendentemente dall'utilità che queste azioni hanno per loro. Se avessero ragione le teorie "egoiste" basate sull'"utilità" – scrive Hutcheson [2000] – l'interesse ci condurrebbe sempre ad approvare, per esempio, l'azione del nemico traditore che vende la sua patria per favorire la nostra (vale a dire, un'azione che ci è utile) e sempre disapprovare l'azione del "nemico cavalleresco" che lotta con eroismo contro la nostra (vale a dire, un'azione che ci crea danno). Nella realtà non è così. Noi possiamo ammirare un nemico valoroso, che combatte con dignità ed eroismo, anche se il comportamento di questa persona è contrario ai nostri interessi. È un fatto – continua Hutcheson – che noi possiamo provare indignazione morale nei confronti di un individuo che si comporta male, per esempio un ladro o un assassino, anche se non ci ha causato alcun danno personale; mentre possiamo non provare alcuna indignazione morale nei confronti di qualcuno che ci ha danneggiato, se lo ha fatto "senza intenzione o negligenza" [Ivi, 235]. Molti altri casi potrebbero essere citati per dimostrare che le persone hanno la capacità di distinguere tra ciò che è "degnò di lode" e ciò che è vantaggioso, tra cose immediatamente buone e cose strumentalmente buone. L'uomo è capace di approvare o condannare le azioni degli altri anche senza guardare al proprio interesse. Sono in errore quelle teorie (di Hobbes, Mandeville, Pufendorf: gli autori che costituiscono il principale obiettivo polemico dell'*Inquiry* di Hutcheson) che ritengono che la nostra approvazione delle azioni altrui dipenda dal vantaggio procuratoci.

Ma allora, se non in vista dell'utilità, perché le persone danno approvazione-considerazione agli altri? La risposta della scuola dei sentimenti morali sta in due nozioni chiave, quelle di "senso morale" e di "simpatia". Per capirne il significato, è utile notare come il loro contenuto<sup>5</sup> possa essere rintracciato in Aristotele. Lo troviamo in particolare nella dottrina<sup>6</sup> della catarsi, che Aristotele formula per spiegare la funzione della tragedia. Aristotele scrive che la partecipazione a questa forma di spettacolo (che aveva avuto origine in processioni e cori rituali dell'antica Grecia) agisce sugli spettatori come una sorta di "cura medica", una vera e propria "medicina"; una cura che si realizza attraverso il coinvolgimento emotivo delle persone nelle vicende rappresentate. La funzione della tragedia è quella di suscitare sentimenti e allo stesso tempo purificarli. Questi sentimenti hanno origine appunto nella simpatia provata dagli spettatori: la simpatia è per esempio il sentimento di pietà che lo spettatore sente per l'innocente caduto in disgrazia non per sua colpa; oppure il sentimento di partecipazione che si sente quando chi ha commesso un atto malvagio viene giustamente punito. Attraverso questa partecipazione emotiva, la tragedia produce negli spettatori una particolare forma di "piacere".

L'idea della simpatia come piacere che gli individui derivano dalla partecipazione emotiva alle vicende degli altri è ripresa dalla scuola del senso morale. Hutcheson definisce il senso morale come "quella determinazione a provar piacere per la contemplazione delle affezioni, delle azioni o dei caratteri, appartenenti ad agenti razionali, che chiamiamo virtuosi" [Hutcheson 2000, 110]. Hutcheson sostiene che osservare negli altri un comportamento coerente ai principi che anche noi riteniamo giusti, è una particolare fonte di piacere; e che, al contrario, i comportamenti degli altri che trasgrediscono i nostri criteri, sono una particolare fonte di pena<sup>7</sup>. Nel linguaggio della sociologia, possiamo dire

<sup>5</sup> Parlo di contenuto e non di termini perché l'esatto vocabolo greco usato da Aristotele è "philanthropon": che alcuni traduttori (per esempio Pesce in Aristotele 1981, 101) rendono appunto con "simpatia", altri (per esempio Paduano in Aristotele 2001, 27) con "senso morale".

<sup>6</sup> Si tratta solo di poche righe, che Aristotele le dedica nella *Politica* e nella *Poetica*; da quanto scrive Aristotele, sembra che il tema avrebbe dovuto essere sviluppato in un secondo libro della *Poetica*; libro che però non è arrivato sino a noi.

<sup>7</sup> Più precisamente, negli autori di questa scuola troviamo, mescolate, due tesi. La prima è che l'attore tragga piacere/dolore da comportamenti degli altri che seguono/non seguono i

che l'agire di *alter* che rispetta gli standard costitutivi l'identità di *ego* ha per quest'ultimo un valore non riducibile all'utilità delle sue conseguenze: ha valore di per sé. Secondo Hutcheson, è per questo che noi rispondiamo *naturalmente* (senza cioè che questa risposta sia l'esito di un calcolo del nostro interesse) con l'approvazione al primo tipo di azione e con la disapprovazione al secondo. L'approvazione è qualcosa data per il particolare piacere in sé provocato dal comportamento "virtuoso" (quel comportamento dell'altro, cioè, che rispetta i nostri criteri), non per l'utilità dei suoi esiti; la disapprovazione, analogamente, deriva dal disagio generato dal comportamento degli altri che non rispetta gli standard in cui crediamo.

Alla stessa conclusione arriva Hume: "approvare un carattere morale significa provare di fronte ad esso un piacere spontaneo. Disapprovarlo significa sentire dolore" [Hume 2001, 501]. Perché – si chiede Hume – proviamo gioia e soddisfazione nella compagnia delle persone che amiamo e stimiamo (mentre "la peggiore delle punizioni è quella di essere obbligati a trascorrere le nostre vite con chi odiamo e disprezziamo" [Ivi, 931])? Appunto perché l'azione degli altri guidata da criteri che approviamo al nostro interno è fonte di "piacere" per l'individuo. Per Hume un'azione o una qualità sono virtuose perché la loro vista suscita questo piacere particolare: "Possedere il senso della virtù non è altro che *sentire* una soddisfazione di un particolare genere dalla contemplazione di una certa qualità (...). La nostra approvazione è implicata nell'immediato piacere che ci procura..." [Ivi, 933].

Anche per Adam Smith (che era stato allievo di Hutcheson e più tardi ne erediterà la cattedra di Filosofia morale a Glasgow; Smith, inoltre, è stato il grande amico di Hume) la possibilità di "sentire" insieme è fonte di benessere

---

criteri che egli ritiene virtuosi. La seconda è che la natura umana comprenda una sensibilità nei confronti della felicità/infelicità degli altri. Le due tesi non sono sempre ben distinte; Hume, per esempio, sostiene che l'ingiustizia, anche quando non ci tocca direttamente, è per noi fonte di dolore perché partecipiamo al dolore altrui per simpatia. In questo articolo mi limito a esporre la prima tesi; considero inefficace la seconda, su cui si è concentrata la critica e che è in grande misura responsabile dell'oblio cui nel tempo è andata incontro la scuola dei sentimenti morali. In effetti, il dato empirico mostra come non sia vero che il dolore degli altri è sempre fonte di "pena" per l'individuo. Lo è solo quel dolore degli altri che l'attore percepisce come non meritato, privo di senso: appunto quella realtà sociale che non rispetta i criteri costitutivi l'identità dell'individuo.

per l'individuo. In questo modo il fondatore dell'economia sfiora la sostanza di quella che sarà l'analisi del rito proposta dalla sociologia. Questo piacere – continua infatti Smith – non dipende “da considerazioni egoistiche, dall'utilità che da questo sentimento possiamo trarre (per esempio, in termini di probabilità di assistenza futura da parte degli altri)” [Smith 1981, 12]: in realtà è la semplice “corrispondenza dei sentimenti altrui con i nostri” ad essere una causa di piacere (e la sua mancanza una causa di dolore) [Ivi, 13].

È piacevole, per esempio, conversare con una persona con la quale ci intendiamo: che condivide i nostri argomenti e le nostre valutazioni [cfr. Ivi, 26]. Al contrario, cerchiamo di evitare le relazioni con persone che non condividono il nostro modo di vedere le cose [cfr. Ivi, 23]; non perché queste relazioni siano dannose in termini di utilità, ma in quanto spiacevoli in sé. Anche nel caso di emozioni e sentimenti dolorosi – che di per sé non sono certo fonte di piacere – la loro condivisione può aiutare l'individuo [cfr. Ivi, 14]. Anche per Smith, allora, l'approvazione non è distribuita dall'attore in funzione dell'utilità che ha per lui il comportamento dell'altro: “Non è la considerazione di tale utilità o di tale carattere nocivo la fonte prima e principale della nostra approvazione o disapprovazione (...). Il sentimento di approvazione comporta sempre un senso di appropriatezza del tutto distinto dalla percezione di utilità” [cfr. Ivi, 254]. L'approvazione è una ricompensa data all'altro non perché il suo comportamento ci sia utile, ma perché ne condividiamo i criteri; l'approvazione origina da ciò che questi autori definiscono “simpatia” e che costituisce una fonte di piacere in sé per l'individuo.

### 5. Perché stimiamo gli altri

Lo studioso che legge i contributi della scuola del senso morale ha spesso l'impressione di trovarsi di fronte a tesi che diventeranno poi centrali per la sociologia<sup>8</sup>. Non a caso. Perché nessi significativi, anche se per lo più indiretti, legano la scuola del senso morale ai padri fondatori della sociologia. Nessi che

---

<sup>8</sup> Come è stato notato soprattutto in riferimento a Smith, l'autore più famoso: per esempio Zoll [2003, 114] ha scritto che nella *Teoria dei sentimenti morali* sembra “di leggere Mead con un secolo di anticipo” [cfr. Jonas 1989, 107; Izzo 1991, 47].

vanno rintracciati in studiosi come Rousseau e Kant, il cui pensiero è stato influenzato da questa scuola e ha poi a sua volta influenzato quello dei fondatori della sociologia (Durkheim guardava a Rousseau come a un precursore; mentre è nota l'influenza di Kant su Simmel e Weber, oltre che sullo stesso Durkheim). E più direttamente in Mead, il quale riteneva che l'opera di Smith costituisse "la fonte della psicologia sociale" [Joas 1985, 47].

L'elemento chiave, da questo punto di vista, è la critica dell'"utilità" quale criterio di spiegazione dell'agire, critica che nella scuola del senso morale è basata sull'idea del sé come costruzione sociale (questa è appunto l'idea che sarà ripresa da Mead). Dire che il sé è costruito nell'interazione sociale significa riconoscere che l'agire di *alter* può avere valore per *ego* non solo nella tradizionale ottica utilitarista – come possibile *mezzo* in vista di altri fini – ma anche come sostegno al sé. Nella concezione dell'identità come costruzione sociale è cioè contenuta l'idea che i comportamenti degli altri nei quali il soggetto è in grado di ritrovare i suoi criteri possano avere valore per quest'ultimo in quanto forme di alimento dell'identità personale. Se accettiamo l'idea che i comportamenti degli altri nei quali ritroviamo i nostri criteri abbiano questo valore particolare, la domanda "perché diamo agli altri considerazione" trova una facile (e convincente) risposta: la considerazione è ciò con cui ricompensiamo l'erogazione di questi beni particolari. Così, per esempio, se io credo nella generosità darò considerazione a chi si comporta in modo generoso anche se da questo comportamento non traggio un vantaggio economico personale: perché in realtà ciò che ricompenso è il bene d'identità ricevuto.

Contro quest'ipotesi può essere sollevata un'obiezione: poiché il comportamento razionale è quello di chi fruisce di questi beni senza sopportarne il costo, senza cioè cedere agli altri considerazione, perché dovremmo *pagare* questi beni? La risposta è che dare all'altro considerazione è spesso il *mezzo necessario* per ottenere questi beni; è ciò che dobbiamo dare se vogliamo ottenerli. Cerco di mostrarlo con un esempio. Supponiamo che una persona si comporti in modo generoso nei miei confronti, aiutandomi in una condizione di bisogno, anche se non ha obbligo legale né convenienza economica a farlo. Supponiamo anche che io, invece di dare a quella persona la considerazione che probabilmente si aspetta (quantomeno un ringraziamento), reagisca a questo suo gesto con il disinteresse o il disprezzo: perché, non credendo nel valore della generosità, giudico le persone che si comportano in questo modo dei babbei, che

sprecano le loro risorse. Quella persona adesso sa che mostrandosi generosa nei miei confronti non guadagnerà ma perderà considerazione. Come si comporterà in futuro? Se è una persona molto generosa, è possibile continui lo stesso ad aiutarmi; è però più probabile che smetta di farlo: che nella prossima occasione io non possa più contare sulla sua generosità nei miei confronti.

Quello che voglio mettere in rilievo con questo esempio è che quando noi non ricompensiamo con la considerazione il comportamento dell'altro espressivo dei principî in cui crediamo, rischiamo di non ottenere più questo bene: in genere, perché perdiamo la disponibilità di quella relazione sociale (chi si è mostrato generoso nei miei confronti ed è stato ripagato con il disprezzo è difficile diventi un mio amico: è più probabile che, trovatomi antipatico, cercherà in futuro di evitare la relazione con me). È vero che in alcuni casi gli attori sociali si comportano in un modo coerente a certi criteri semplicemente perché ritengono giusto farlo, senza attendersi ricompense di alcun tipo (come ho detto, è possibile che una persona si comporti in modo generoso anche quando sa di riceverne in cambio del disprezzo). Nella realtà è però frequente anche l'altro caso: quello in cui solo l'offerta di considerazione permettere il mantenimento dei legami sociali attraverso cui passa il consumo dei beni d'identità (la disponibilità, cioè, di relazioni sociali nelle quali il comportamento dell'altro segue gli standard che sono costitutivi della mia identità).

#### *6. Considerazione e denaro come strumenti di regolazione sociale*

La considerazione è l'incentivo che diamo agli altri per mantenere relazioni sociali da cui traiamo comportamenti che operano quali beni d'identità. Da questo punto di vista la considerazione è uno strumento analogo al denaro (anche il denaro, infatti, è un mezzo che serve per ottenere dagli altri cose cui attribuiamo valore). Perché, però, non usiamo il denaro per comperare questi beni? Perché l'uso del denaro degrada il valore dei beni d'identità. Si pensi per esempio al comportamento di chi fa della beneficenza. Questo comportamento non ha lo stesso valore se è compiuto da una persona davvero generosa oppure da un individuo che pensa di trarne un vantaggio in denaro (perché, in ipotesi, si mette in buona luce agli occhi dei superiori da cui dipende la sua carriera). In effetti, anche se le conseguenze esteriori dei due gesti sono le stesse (i due

comportamenti fanno del bene nella stessa misura), la società non ricompensa il secondo con la considerazione (anzi, connota negativamente questo comportamento con l'etichetta di opportunismo). Perché? Perché nella misura in cui è il risultato di un calcolo economico, quello non è più un gesto di generosità: non essendo espressione di generosità, non può operare per gli attori che credono in questo valore quale sostegno sociale dell'identità personale. Se vogliamo ottenere beni d'identità, non possiamo usare il denaro; dobbiamo offrire un altro incentivo: appunto la considerazione.

Anche la considerazione, comunque, è uno strumento di regolazione sociale il cui uso ha dei limiti. Questi nascono dal fatto che gli individui non sono delle macchine alla continua ricerca della considerazione degli altri, di qualunque tipo di considerazione. Già Shaftesbury aveva notato come per l'individuo sia importante ottenere una stima e benevolenza degli altri che egli percepisca come *meritate*: una stima e benevolenza, cioè, che l'individuo approvi al suo interno [cfr. Shaftesbury 1962, 1659]. Seguendo quest'idea, Smith ha scritto che ad avere valore per le persone non è qualsiasi tipo di approvazione ma quell'approvazione che nasce dalla *condivisione* del sentire; cioè l'approvazione – continua Smith [cfr. Smith 1981] – che lo stesso soggetto, sulla base dei propri criteri, ritiene appropriata (quella che viene confermata dall'“uomo interno, gran giudice e arbitro della condotta”). In effetti, se percepiamo che gli altri ci stimano per qualità che noi sappiamo di non possedere, l'approvazione ricevuta potrà forse esserci utile ma non è fonte di quella soddisfazione di sé che ci procura la stima degli altri che sappiamo meritata. Perché? Perché è solo quando esiste questa coincidenza tra i nostri criteri e quelli degli altri che l'approvazione degli altri opera quale sostegno dell'identità personale, alimentando la nostra autostima. La ricerca dell'approvazione degli altri nasce dal bisogno dell'uomo di relazioni che gli rimandino, alimentandola, un'immagine positiva di se stesso [Hume 2001, 631-646].

Questo ha conseguenze importanti sul piano analitico. Significa infatti che *la considerazione ha piena efficacia come strumento di regolazione sociale solo nelle relazioni mediate da standard culturali condivisi*: perché è solo in questa condizione che la considerazione dell'altro può agire quale sostegno dell'identità personale. La considerazione funziona invece meno bene nel rapporto con la persona i cui comportamenti sono guidati da criteri diversi dai nostri; con chi cioè poco o nulla ha da offrirci sul piano dell'identità. Non che anche in

quest'ultimo caso l'approvazione dell'altro non conti niente. In genere, ognuno di noi cerca di evitare la disapprovazione, anche se viene da un individuo che, seguendo criteri di comportamento diversi dai nostri, non stimiamo particolarmente: perché questa sanzione può comunque avere dei costi economici. Per esempio, un impiegato che ha a che fare con un capoufficio "antipatico" cercherà comunque di ottenerne un giudizio positivo; perché dal fatto di essere positivamente valutato dipende la sua carriera. In un caso come questo, però, l'approvazione conta per il soggetto non di per sé ma solo in quanto ad essa siano connessi dei vantaggi economici. In questo caso l'approvazione non ha dunque autonomia come strumento regolativo: perché la logica che guida l'attore continua ad essere quella economica; è ancora il denaro la bussola del comportamento.

Al contrario, nelle relazioni sociali mediate da idee e valori condivisi, la considerazione diventa un mezzo capace di orientare il comportamento dell'altro anche quando ad essa non siano associati vantaggi economici (appunto perché porta al soggetto un beneficio di natura identitaria). Solo qui la considerazione acquista piena efficacia come strumento regolativo. In effetti, non è difficile constatare che a noi interessa di più l'approvazione delle persone che sentiamo vicine, che a nostra volta apprezziamo e stimiamo: le persone, cioè, di cui condividiamo idee e valori. Ci interessa di meno l'approvazione delle persone che sentiamo lontane, che non seguono i nostri criteri e che per questo a nostra volta non apprezziamo.

## 7. Conclusioni

Oggi la nozione di utilità ha assunto un significato più ampio di quello attribuite nel Settecento dagli studiosi del senso morale. Questa nozione è usata all'interno della teoria economica per connotare non una particolare categoria di beni ma l'insieme di ciò cui l'individuo attribuisce valore. Se quelli che ho chiamato beni d'identità servono all'individuo, se cioè a questi beni l'individuo attribuisce valore, la spiegazione che poggia su di essi oggi deve essere definita di tipo utilitaristico? Credo di no. Perché il paradigma utilitarista continua ad assumere a fondamento della spiegazione l'esistenza di un *continuum* (l'utilità, appunto) sul quale l'attore colloca e valuta tutti i beni oggetto della scelta.

L'analisi svolta nelle pagine precedenti ha però mostrato che, per esempio, il gesto di chi offre dei soldi in beneficenza ha un valore sociale diverso se è compiuto da una persona davvero generosa oppure se è compiuto da un individuo che pensa di trarne un vantaggio economico. Questo significa che l'attore il quale calcola l'utilità del suo agire, mettendo sullo stesso piano i diversi tipi di beni (l'attore che calcola, per esempio, i vantaggi economici di un gesto di generosità), non può produrre per gli altri beni d'identità.

Allo stesso tempo, questo tipo di attore non è neppure in grado di ottenere dagli altri quella considerazione che ha più valore. Chi strumentalmente, con l'obiettivo di ottenere vantaggi, fa mostra di possedere una virtù che in realtà non ha, non gode del beneficio più importante che può dare l'approvazione degli altri: appunto la stima di se stesso.

In conclusione: non è possibile trattare i beni d'identità – e il mezzo con cui li scambiamo, la considerazione – come le merci dell'economia; produzione e scambio di questi beni non si realizzano nel modo postulato dagli economisti.

*Riferimenti bibliografici*

ARISTOTELE

1981 *La poetica. Introduzione, parafrasi e note di Domenico Pesce*, Rusconi, Milano.

2001 *Poetica. Traduzione e Introduzione di Guido Pagano*, Laterza, Roma-Bari.

BENTHAM, J.

1982 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, Methuen.

ELSTER, J.

1987 *Esiste (o dovrebbe esistere) un diritto al lavoro?*, "Stato e mercato", n. 19.

HOBBS, T.

1989 *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari.

1999 *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma.

HOMANS, G.C.

1950 *The Human Group*, New York, Harcourt, Brace and World.

1961 *Social Behavior. Its Elementary Forms*, Routledge and Kegan, Londra.

HUME, D.

1997 *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari.

2001 *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano.

HUTCHESON, F.

2000 *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, Baldini e Castoldi, Milano.

IZZO, A.

1991 *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

JOAS, H.

1985 *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, Polity Press, Cambridge.

JONAS, F.

1989 *Storia della sociologia. I. Dall'Illuminismo alla fine dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari.

LA VALLE, D.

2001 *La ragione dei sentimenti. Una teoria dello scambio sociale*, Carocci, Roma.

2005 *Identità e riconoscimento. Prima della sociologia*, "Rassegna italiana di sociologia", n. 3.

LOCKE, J.

1994 *Saggio sull'intelligenza umana. Tomo primo*, Laterza, Roma-Bari.

1995 *Lettera sulla tolleranza*, Demetra, Verona.

RAWLS, J.

1982 *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

ROUSSEAU, J.J.

1971 *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti, Roma.

2003 *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano.

SHAFTESBURY

1962 *Saggi morali*, Laterza, Roma-Bari.

SMITH, A.

1981 *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

WARREN, M.E.

2001 *Democracy and Association*, Princeton University Press, Princeton.

ZOLL, R.

2003 *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, il Mulino, Bologna.

BARBARA CARNEVALI

## Il riconoscimento e i suoi modi. Idee per un trattato di filosofia morale

Si dovrebbe confessare a se stessi, con la massima severità, che cosa ci sarà necessario per molto tempo ancora, e che cosa per il momento ha una sua esclusiva legittimità: vale a dire la raccolta del materiale, la formulazione e organizzazione concettuale di un regno sterminato di delicati sentimenti e differenziazioni di valore che vivono, si sviluppano, generano e periscono – senza escludere forse i tentativi di rendere evidenti le ritornanti e più evidenti configurazioni di questa vivente cristallizzazione – quale preparazione di una tipologia della morale: fino a oggi non si è stati così modesti.

Nietzsche, *Al di là del bene e del male, Per la storia naturale della morale*

### 1. *Pensare il riconoscimento*

Nessuno oggi sembra mettere in dubbio la rilevanza filosofica del tema del riconoscimento. È la tradizione hegeliana, in particolare, a insistere con forza sul principio per cui la nostra esistenza sarebbe segnata in profondità dai successi e dai fallimenti delle attestazioni sociali. Nel dibattito più recente, questa posizione è rappresentata da Charles Taylor e soprattutto da Axel Honneth, cui si deve il tentativo più originale e coerente di riattualizzare il pensiero hegeliano in termini post-metafisici.

L'*Hegel-Renaissance*, esplosa da circa quindici anni, ha talmente guadagnato il senso comune che ormai la filosofia contemporanea sembra dare per scontato che il riconoscimento sia una “cosa buona”, quasi un equivalente dell’idea di giustizia se non della preoccupazione morale *tout court*.

Da termine tecnico e un po’ esoterico della filosofia idealistica tedesca, il concetto di *Anerkennung* si è trasformato in una voce fondamentale dei di-

zionari di etica<sup>1</sup>; Paul Ricœur ne ha consacrato definitivamente la dignità dedicandogli il suo testamento filosofico, *Parcours de la reconnaissance* [2004]; e persino una filosofa radicale come Judith Butler ha finito per convertirsi di recente al *mainstream* dell'etica del riconoscimento, nel tentativo funambolico di conciliare Hegel, Lévinas e Foucault in una critica del potere più sensibile alla questione dell'Altro [cfr. Butler 2003].

Bisognerebbe sempre diffidare delle mode intellettuali: uno dei doveri del pensiero – ma in fondo anche uno dei suoi maggiori piaceri – consiste nel compito di distaccarci dal presente sospendendo le sue presunte “ovvietà”. Un modo efficace per ottenere questa presa di distanza è assumere una prospettiva straniante che aggiri l'evidenza familiare di una questione, problematizzandola in modo non scontato. Per ripensare il riconoscimento, cominceremo allora col ricordare che esistono illustri posizioni filosofiche contrarie a quella hegeliana, teorie morali, cioè, che non attribuiscono al concetto un valore necessariamente positivo. Un rappresentante ideale di questa linea alternativa è Nietzsche. Nel suo sistema di pensiero, considerato sotto il profilo psicologico e morale, il bisogno di riconoscimento è una passione del *ressentiment*, un atteggiamento servile e reattivo, che nasce dal sentimento di impotenza e mortifica la coscienza rendendola schiava del giudizio altrui. Il servo non riesce ad attribuire a se stesso un valore diverso da quello che gli concedono i suoi padroni, mentre il signore è libero dalla soggezione all'alterità: non solo non si cura della sua reputazione e della sua immagine sociale, ma non riesce nemmeno a concepire il senso di questa preoccupazione negli altri: “Per lui il problema è quello di immaginarsi degli esseri che cercano di destare una buona opinione di sé, quale essi stessi non hanno – e dunque neppure “meritano” – per credere poi essi stessi a questa buona opinione» [Nietzsche 1975, 261]<sup>2</sup>. Una potenza realmente attiva non ha bisogno di essere riconosciuta: il suo “diritto signorile” è

<sup>1</sup> L'esempio più autorevole è l'articolo redatto da Honneth per il *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* [cfr. Canto-Sperber 2004], in cui il concetto di riconoscimento è definito secondo l'intuizione filosofica del giovane Hegel: “l'idée que la conscience de soi de l'être humain dépend de l'expérience de la reconnaissance sociale [...], que les sujets humains, en menant leur existence, avaient besoin du respect ou de l'estime de leur partenaire d'interaction”.

<sup>2</sup> L'aforisma 261 di *Al di là del bene e del male* (dal cap. IX: *Che cos'è l'aristocratico?*) può essere interamente letto come una critica della filosofia hegeliana del riconoscimento.

di *creare valori*, imponendoli con un atto spontaneo e sovrano che rifiuta ogni attestazione mediata. Si capisce allora perché nella filosofia di Gilles Deleuze il riconoscimento venga bollato come un danno per la vita anche dal punto di vista politico. Chi aspira all'approvazione sociale non può non accettare la forma data della realtà – i valori dominanti, le istituzioni e l'ideologia che li sanciscono e proteggono – rinunciando alla vocazione più nobile del genere umano che è quella di creare nuovi valori nell'oblio di tutto e di tutti. Il capovolgimento della prospettiva hegeliana non potrebbe essere più brusco. L'integrazione nella *Sittlichkeit*, che i discepoli del *Sistema dell'eticità* considerano il compimento della libertà individuale, rappresenta agli occhi del filosofo nietzscheano il trionfo del conservatorismo sulle potenze affermative della vita: il servo è colui che intende la potenza soltanto come oggetto di un riconoscimento, materia di rappresentazione, posta in palio in una competizione, facendola perciò derivare, al termine di una lotta, da una semplice attribuzione di valori consolidati [cfr. Deleuze 1962, 108-110]. Nella stessa prospettiva di una politica che non vuole farsi riconoscere dalle forme di vita esistenti ma aspira a proporre di inedite, si potrebbe rileggere anche l'estetica dell'esistenza di Michel Foucault<sup>3</sup> – e si illuminano le ragioni della sua inconciliabilità di principio con le correnti neo-hegeliane.

Un'altra voce moderna contro il riconoscimento, che è importante ricordare perché ha avuto ripercussioni notevolissime sulla coscienza contemporanea, è quella di Jean-Jacques Rousseau. La sua riflessione si muove su un piano diverso da quello della critica nietzscheana del potere, perché affronta il problema della libertà in una chiave essenzialmente etico-identitaria. Rousseau vuol difendere il valore di quel rapporto della soggettività con se stessa che il linguaggio odierno chiamerebbe "autenticità", e che si fonda sull'imperativo, ormai universalmente diffuso, di essere sempre e in ogni circostanza "se stessi". In questa chiave, un'etica fondata sul valore dell'autenticità si propone necessariamente come una trasvalutazione dell'etica fondata sul valore dei riconoscimenti sociali: per essere se stessi, infatti, bisogna neutralizzare l'angoscia di sapere ciò che gli altri vedono e pensano di noi. Rivendicando la sua indipendenza, autonomia, differenza rispetto al resto dell'umanità, l'individuo rousseauiano afferma fieramente di fare totale astrazione dallo sguardo altrui:

<sup>3</sup> Ad esempio nelle ultime interviste sul movimento omosessuale contenute in *Dits et écrits*.

“de quelque façon que les hommes veuillent me voir ils ne sauraient changer mon être, et malgré toutes leurs sourdes intrigues, je continuerai quoi qu’ils fassent d’être à dépit d’eux ce que je suis” [Rousseau 1959, 1080]. Per chi concepisce la società come una forma di alienazione, l’unica via di salvezza è ritornare mentalmente nello stato di natura isolato e solitario, smettere di esistere secondo gli altri per ritrovare una coincidenza immediata e spontanea con la propria identità naturale. Come accennavo, la risposta rousseauiana al problema del riconoscimento ha avuto molta fortuna nella cultura otto-novecentesca: ha ispirato le varie ribellioni romantiche, da Stendhal alle odierne *rock star*, dominando la morale diffusa, in particolare quella giovanile; filosoficamente, è stata rilanciata da Sartre e dai nuovi teorici americani dell’autenticità [cfr. Taylor 1992; Larmore 2004].

Le posizioni che ho ricordato non esauriscono la ricchezza di alternative moderne alla proposta hegeliana<sup>4</sup>; mostrano tuttavia come il rapporto che una teoria morale intrattiene con il valore del riconoscimento dipenda a sua volta dal valore attribuito all’intersoggettività. Contro chi pensa che i rapporti sociali siano l’orizzonte ultimo, o almeno un fattore determinante per la felicità morale e politica dell’uomo, c’è chi vi vede una dimensione effimera, contingente o addirittura minacciosa nell’interesse della sua vera vita: più che un’istanza etica, la società appare allora come una fonte di repressione e di violenza. Tuttavia, se mettiamo da parte le loro divergenze nell’apprezzamento, tutte queste voci concordano su una convinzione di base: *il riconoscimento è il dispositivo intorno a cui si costituisce la relazione intersoggettiva moderna in tutta la sua problematicità*. Finché divideranno il mondo sociale, la sfera dello stare insieme nello spazio pubblico, in cui si agisce sotto lo sguardo degli altri e ci si espone

---

<sup>4</sup> Ho citato intenzionalmente solo posizioni interne alla problematizzazione *moderna* del rapporto tra io e società, che si può far risalire emblematicamente a Hobbes. Benché nella filosofia antica e cristiana, in particolare nella morale stoica, si possano trovare temi e tendenze analoghe a quelle evidenziate in Rousseau e Nietzsche, sarebbe più difficile parlare negli stessi termini di opposizione al riconoscimento sociale, per la semplice ragione che prima della società moderna, e dell’idea di individualità che l’accompagna, il rapporto io-altri non era formulabile negli stessi termini. Almeno fino all’età ellenistica, l’idea che si potesse dare un’esistenza individuale compiuta e felice ma indipendente dalla comunità era quasi impensabile per gli antichi. Quanto agli autori cristiani, il loro modo di problematizzare il problema sociale passa sempre attraverso la figura mediatrice di Dio.

inevitabilmente al loro giudizio, gli esseri umani saranno sensibili all'immagine di sé che comunicano all'esterno: la subiranno come un peso, la fuggiranno, cercheranno di esservi indifferenti o cercheranno di controllarla con abilità drammaturgica. In nessun caso potranno eludere il riconoscimento, che resterà sempre il fenomeno primario fintantoché considereremo la vita umana nel suo aspetto sociale.

## 2. Da "questione antropologica" a "fenomeno umano"

Intendo per fenomeno un *modo di essere che, manifestandosi, si offre allo studio e a una conoscenza in primo luogo descrittiva*. Si tratta di una precisazione importante, che aggirando il problema scivoloso dell'essenza e del valore della natura umana, serve a reimpostare ulteriormente la nostra questione filosofica. Il maggiore difetto di cui soffre l'attuale filosofia del riconoscimento, soprattutto quella hegeliana, è infatti la tendenza ad affrontare il tema in una prospettiva carica di poste normative. Ne è un esempio *Lotta per il riconoscimento* di Honneth: benché l'opera dedichi pagine notevoli al modo in cui si manifestano e si differenziano tra loro le forme intersoggettive dell'amore, del diritto e della considerazione sociale, le potenzialità di un approccio fenomenologico finiscono per subordinarsi alle esigenze della teoria della giustizia. A Honneth interessa classificare il bisogno di riconoscimento tra i *fundamentalia* comuni a tutte le forme di vita, trasformandolo da semplice modo di essere in valore, e quindi in un diritto, una rivendicazione universale in nome di un'esistenza realmente umana. (Poiché nessun uomo può essere felice senza sentirsi riconosciuto, bisognerebbe garantire a tutti una dose minima ed equa di riconoscimento: è un riassunto indubbiamente semplificato e poco caritatevole, ma serve a far capire la logica che sottende l'approccio normativo). L'equazione tra essenzialismo, universalismo e umanismo kantiano struttura alla base tutta l'impresa, pregiudicando la comprensione del fenomeno. Per citare soltanto la più grave delle sue debolezze, alla teoria di Honneth manca una riflessione sul lato "oscuro" del riconoscimento. Essa ignora ostinatamente quegli aspetti conflittuali che non si riducono all'ottimistica lotta per l'integrazione nella comunità, ma sembrano affliggere gran parte delle nostre forme di inter-soggettivazione moderna: la mimesi rivalitaria, l'invidia, la tendenza a vivere la concorrenza sociale come

un'*escalation* senza fine, tutti quei temi, insomma, di cui abbonda la tradizione realistica del pensiero moderno, da Hobbes a Nietzsche, da René Girard a Pierre Bourdieu. Honneth è troppo preoccupato di trovare una soluzione normativa al problema della vita buona per comprendere che il riconoscimento è soggetto alle stesse ambiguità di principio che caratterizzano l'esistenza sociale: fonte non solo di appagamento e comunione con gli altri, ma anche di disperazione e violenza.

Ancora più carico di assunti normativi è quell'approccio hegeliano che interpreta il riconoscimento in chiave antropogenica, considerandolo come la "differenza specifica" della natura umana nei confronti di quella animale. Secondo questa fortunata chiave di lettura, canonizzata dall'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Alexandre Kojève, l'umanità dell'uomo avrebbe origine proprio attraverso il riconoscimento, nel momento in cui il desiderio biologico dell'animale *homo sapiens*, attaccato alle cose e per questo incapace di libertà, si trasformerebbe nel "desiderio di desiderio" umano, e dunque in autocoscienza. Il bisogno di riconoscimento diventa così il perno della concezione idealistica dello spirito, e dunque anche della sua specifica filosofia della storia:

l'homme "s'avère" humain en risquant sa vie pour satisfaire son Désir humain, c'est à dire son Désir qui porte sur un autre Désir (...). Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, est, en fin de compte, fonction du désir de la reconnaissance. Et le risque de la vie par lequel s'avère la réalité humaine est un risque en fonction d'un tel Désir. Parler de l'origine de la Conscience de soi, c'est donc nécessairement parler d'une lutte à mort en vue de la reconnaissance. Sans cette lutte à mort de pur prestige, il n'y aurait jamais eu d'être humains sur terre [Kojève 1947, 14].

È una lettura appassionante, senza dubbio, ma tendenziosa: con le sue seduttive analisi esistenzialistiche sul significato della lotta per il prestigio e il suo legame con la morte, Kojève impone surrettiziamente tutta una visione della natura e della storia. Sopra un singolo frammento fenomenico della vita umana, che di per sé potrebbe significare mille cose (che l'uomo cerchi il riconoscimento dell'altro uomo non significa necessariamente che in questo modo trascenda la sua natura animale e raggiunga l'autocoscienza) egli edifica un imponente

edificio metafisico, che ha finito per proiettare la sua ombra anche al di fuori degli studi hegeliani. Così è successo a figure insospettabili come Leo Strauss o Arthur Lovejoy: il primo, nel suo libro su Hobbes del 1936, ha letto in chiave antropogenica la questione della *glory*, trasformando un capitolo del *Leviathan* in una specie di anticipazione della *Fenomenologia dello spirito*; il secondo deve a Hegel il concetto su cui si fonda una delle sue più interessanti letture dell'antropologia filosofica moderna, quell'“*approbateness*” che rappresenta ai suoi occhi la versione sei-settecentesca del “desiderio di desiderio” hegeliano<sup>5</sup>. Il fatto che due storici di cultura e impostazione così diversa si siano fatti tentare dallo stesso gesto di proiezione retrospettiva mostra bene i pericoli impliciti in una teoria hegeliana del riconoscimento: il rischio è di prendere a prestito un'idea affascinante e di ritrovarsi involontariamente idealisti.

Dal monopolio che l'hegelismo ha esercitato sul riconoscimento emerge allora un problema più vasto: la filosofia ha sovraccaricato teoricamente il tema, assegnandogli compiti eccedenti la sua capacità di portata. Affiancandosi alle “questioni antropologiche” per eccellenza – quelle del linguaggio, della cultura e della tecnica – la “questione del riconoscimento” è diventata il pretesto per ridiscutere la *dignitas hominis*. Tuttavia, questo passo non è indispensabile, e per evitare di compierlo basta *non fare del riconoscimento la premessa di un'antropologia filosofica*. Il che non vuol dire astenersi da ogni affermazione generale, ma semplicemente non servirsi del riconoscimento per parlare di altro – il destino della natura umana, la giustizia globale, l'origine e la fine della storia. In fondo, per studiare filosoficamente l'uomo non è imprescindibile

---

<sup>5</sup> In *The Political Philosophy of Hobbes*, Strauss si serve esplicitamente delle categorie di Kojève per leggere la guerra hobbesiana come un conflitto di puro prestigio che segna il discrimine tra l'animale e l'umano. Le conseguenze di quest'interpretazione esistenziale e umanistica dell'antropologia seicentesca, apparentemente innocua, sono in realtà decisive, perché permettono a Strauss di ricondurre Hobbes nella tradizione filosofica umanistica e cristiana, riconoscendo nel suo pensiero la presenza di un “moral basis” di origine biblica, e segnando una distanza incolmabile con un'impostazione coerentemente naturalistica (ad esempio quella di Spinoza). Quanto a Lovejoy, la resistenza contro il behaviorismo dominante in America negli anni Cinquanta e Sessanta spiega come mai egli abbia abbandonato la sua consueta cautela storica per affermazioni di questo tipo: “An animal which has an urgent desire for a thought of a thought – and of a thought not its own – and whose action is profoundly affected by this type of desire, more profoundly and more pervasively than by any other (...) – that is man” [Lovejoy 1961, 92].

bile circoscriverne la natura e valutarla in rapporto alle altre specie viventi: le sue maniere di essere sono un oggetto più che sufficiente per un sapere modale e avalutativo, che si concentri sulle manifestazioni fenomeniche senza necessariamente voler risalire a un'essenza-norma. Bisognerebbe accogliere il vecchio invito di Nietzsche, e imparare a fare della filosofia morale nel senso originario, etimologico del termine, una filosofia dei *mores* o delle *mœurs*. In questa prospettiva, apparentemente più modesta ma non per questo meno filosofica, se anche si condividessero, contro l'universalismo umanista di Honneth, le assunzioni del relativismo estremo, e se anche si dimostrasse, contro Kojève, la possibilità di un "desiderio di desiderio animale", cioè l'esistenza di una lotta non esclusivamente umana per il prestigio<sup>6</sup>, il riconoscimento resterebbe al centro del sapere che si propone innanzitutto di *comprendere* la vita umana: la filosofia morale.

### 3. *Per un trattato immaginario dei riconoscimenti*

Il termine riconoscimento sarà al plurale per una ragione precisa. La forma appropriata per un lavoro di questo tipo sembra infatti quella che i filosofi moderni adottavano per i loro "trattati delle passioni". Queste opere erano abitualmente suddivise in due parti: nella prima si definiva la natura della passione e si affrontavano le questioni filosofiche di carattere generale, come la relazione tra l'anima e il corpo, il rapporto tra passioni e desideri, piacere e volontà; nella seconda si sviluppava il "sistema delle passioni", in cui i singoli affetti venivano definiti secondo le loro proprietà essenziali, distinti gli uni dagli altri e ordinati all'interno di una gerarchia. L'esempio più autorevole di questo genere letterario, il trattato cartesiano *Les passions de l'âme*, segue tale schema bipartito: alla sezione intitolata *Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme*, che tratta sinteticamente del processo fisiologico della passione e del suo rapporto con la natura umana, segue una seconda sezione che sviluppa con perizia analitica e classificatoria la tassonomia degli affetti, e che è a sua volta suddivisa in due parti: *Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives* e *Des passions particulières*.

<sup>6</sup> Come del resto è suggerito da alcune ipotesi della sociobiologia, cfr. Wilson 1975.

La stessa architettura, in forma meno esplicita, struttura il capitolo *Of the interior beginnings of voluntary motions, commonly called the passions* di un altro capolavoro del genere, il *Leviathan* di Hobbes. Ma gli esempi sono innumerevoli.

Per le ragioni menzionate, questo metodo che resta in equilibrio tra analisi e sintesi, e che sembra voler compensare l'aridità del momento concettuale con la plasticità dell'esemplificazione fenomenologica, si presta particolarmente bene alla disciplina che chiamiamo filosofia morale. Proprio perché si offre alla conoscenza in forma modale, attraverso la manifestazione delle sue maniere di essere sempre diverse e particolari, la vita umana non può essere studiata in una prospettiva solo astratta, che ignori la ricchezza dei fenomeni concreti: *un sapere dell'uomo comporta necessariamente un momento fenomenologico*. Per questa ragione, le pagine dei moralisti moderni, che sapevano bilanciare con grazia queste due dimensioni, ci sembrano ancora oggi inaggrabili (ed è sul loro esempio che i più interessanti tra i filosofi morali contemporanei, delusi da una disciplina sempre più ripiegata in se stessa e bloccata sulla definizione dei propri fondamenti, hanno cominciato a rivolgersi alla letteratura per ritrovare il nutrimento fenomenico indispensabile alle loro riflessioni<sup>7</sup>); ed è per la stessa ragione che anche i filosofi classici più fiduciosi nell'esistenza di una natura umana universale ed eterna hanno resistito raramente a quello che, in onore a chi si è più lasciato sedurre dalla ricchezza infinita delle forme di vita, chiameremo il "tropismo di Montaigne": alcuni hanno redatto una lista di passioni, altri hanno enumerato e classificato caratteri, vizi e virtù, gli stili di esistenza che permettono di raggiungere la felicità; altri hanno riportato e commentato i racconti dei viaggiatori sui costumi dei popoli stranieri, altri ancora hanno narrato aneddoti esemplari, episodi tratti dalla storia sacra, dall'esperienza collettiva o privata. *Come se l'etica non potesse esistere senza rappresentazione degli "éthè", la morale senza descrizione dei "mores"*. Ovviamente, rivendicare l'importanza di un momento descrittivo e analitico non significa rinunciare al compito specifico della filosofia, che è quello di mirare all'universalità. Ma è altresì vero che, se si può parlare di un compito specifico della filosofia *morale*, questo sembra consistere anche nello sforzo, già potente nel suo grande testo fondatore, l'*Etica*

<sup>7</sup> Ad esempio Stanley Cavell, Vincent Descombes, Jon Elster, Martha Nussbaum, Cora Diamond.

*nicomachea*, di combinare l'aspirazione all'universale con il rispetto della varietà e della singolarità<sup>8</sup>.

Queste considerazioni sono ancora più opportune per quanto riguarda il problema del riconoscimento, che, pur ispirando ormai un numero incalcolabile di pubblicazioni, è quasi sempre affrontato in modo generico. Fanno eccezione, certo, i contributi delle scienze umane, vocate per definizione allo studio delle forme di vita nelle loro espressioni concrete (e che infatti ispirano le pagine più interessanti degli studi di Honneth e Ricœur<sup>9</sup>); ma nella sua forma propriamente filosofica il dibattito sfiora spesso l'edificazione e la retorica. Si parla del bisogno e del desiderio di essere riconosciuti, dell'importanza di riconoscere l'altro nella sua umanità, singolarità, alterità; si argomenta la necessità di una lotta per il riconoscimento, di una responsabilità politica verso le rivendicazioni simboliche delle minoranze; ma si dimentica facilmente che la richiesta e l'attribuzione di queste attestazioni simboliche non hanno mai luogo in forma astratta. Esattamente come, nella vita reale, non proviamo mai *la* passione ma sempre *determinate* forme di *pathos*, come l'amore, la gelosia, l'invidia, la collera, l'ambizione, la vergogna, il risentimento, allo stesso modo, quando riconosciamo o siamo riconosciuti, viviamo dei riconoscimenti specifici, quali la stima, il rispetto, l'onore, la considerazione, l'ammirazione, l'amore, la gloria<sup>10</sup>. La posta in gioco, certo, è in ogni caso "ciò che gli altri pensano di noi", quell'entità generica che Hobbes chiamava *reputation*, e Rousseau *opinion* o *considération sociale*; ma i modi in cui questa reputazione si declina sono diversi, e gran parte dell'interesse filosofico consiste proprio in questa affascinante diversità. Che il compito della filosofia morale consista anche in tali sottigliezze analitiche lo

<sup>8</sup> Su Aristotele come fondatore di un'etica fenomenologica e descrittiva, cfr. Aubenque 1963.

<sup>9</sup> Come ho già ricordato, Honneth distingue tre forme primarie di riconoscimento – l'amore, il rispetto (dei diritti) e la stima sociale – che corrispondono a tre forme primarie di riconoscimento: violenza, privazione dei diritti, umiliazione. Il dibattito contemporaneo ha accettato questa tipologia, sviluppando l'analisi soprattutto per quanto riguarda la differenza tra la stima e il rispetto. Un esempio in Lazzeri 2005.

<sup>10</sup> Lo testimonia d'altronde il linguaggio ordinario: è solo in senso strettamente cognitivo che possiamo dire semplicemente "io riconosco qualcuno" (ossia riconosco la persistenza della sua identità nel tempo); quando si slitta all'accezione morale, l'uso del verbo riconoscere si accompagna esplicitamente o implicitamente alla specificazione "in quanto", che coincide con il criterio secondo cui si compie la valutazione morale: "io riconosco qualcuno in quanto uomo, uguale, superiore, ecc."

prova ancora una volta il confronto con la teoria delle passioni: nessun filosofo si limiterebbe a constatare che gli uomini sono esseri appassionati e che, nella vita, bisogna dare il giusto spazio ai sentimenti; il suo talento, al contrario, si esprimerebbe nell'affinare le armi concettuali per sottrarre il dominio dell'affettività alle valutazioni morali del senso comune.

Il nostro trattato immaginario, dunque, si articolerà in due sezioni, una *generale* e una *speciale*<sup>11</sup>. La prima tratterà le questioni filosofiche più astratte, cominciando dalla fenomenologia soggettiva del riconoscimento dal punto della persona riconosciuta e di quella riconoscente. In seguito, considererà le ripercussioni del fenomeno sulla vita psichica e sociale degli uomini, analizzando il modo in cui si strutturano, rispettivamente, una coscienza mediata dall'intersoggettività, e una società dominata da relazioni di natura simbolica. Quindi affronterà la questione dell'oggetto, vale a dire del "bene", che rappresenta il fine generico della richiesta di riconoscimento. A partire da questi presupposti generali, la parte specifica svilupperà l'analisi delle diverse forme di riconoscimento, tanto dal punto soggettivo (le diverse manifestazioni del desiderio o della richiesta di riconoscimento, e le diverse attitudini riconoscenti), che dal punto di vista oggettivo (i diversi beni riconosciuti). A orientare l'analisi saranno soprattutto due variabili: la prima metterà a confronto i diversi fenomeni di riconoscimento a partire dalle manifestazioni dell'esperienza e del linguaggio ordinari; la seconda ne studierà le manifestazioni storiche e sociali, avvalendosi dell'apporto dell'antropologia culturale, della sociologia e delle altre scienze umane.

#### 4. Tre modi del riconoscimento "aristocratico"

Proviamo a mettere rapidamente alla prova questo metodo con un esempio, e consideriamo secondo la prospettiva *specialis* tre forme di riconoscimento normalmente considerate equivalenti<sup>12</sup>. In virtù di un'"aria di famiglia" (ma

<sup>11</sup> Nel senso in cui la seconda scolastica distingueva tra una *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

<sup>12</sup> La tipologia abbozzata qui di seguito è solo una prima ipotesi di lavoro, e, come la bibliografia proposta, non pretende di essere esaustiva e definitiva.

si potrebbe a ragione parlare piuttosto di un’“aria di classe”), *gloria*, *onore* e *prestigio* sono spesso confusi. Tutti e tre i concetti appartengono al sistema dei valori nobiliari, al mito e alla cultura aristocratici: si parla correntemente e quasi indifferentemente della gloria, dell’onore o del prestigio di una casata di Ancien Régime. Il comune legame con le idee di rango e di ordine sociale permette di riunire le tre idee nella categoria ideale del “riconoscimento d’élite”. È il tipo di rapporto analizzato da Kojève nella figura dialettica hegeliana – il dominio del padrone sul servo conseguente alla lotta mortale per il prestigio – ma anche da Pierre Bourdieu nel suo studio sulla *distinction*: un conflitto agonistico per il riconoscimento (e non ad esempio per l’interesse economico) istaura una gerarchia di *status* tra i soggetti in competizione, e ha per oggetto un bene che, nel linguaggio dell’economia contemporanea, si definirebbe “posizionale”. La specificità di questo tipo di bene consiste nell’esclusività, nel fatto cioè di non essere accessibile a tutti ma di giocarsi “a somma zero”: si può immaginare una distribuzione paritaria della dignità e persino dell’amore, secondo gli ideali delle società democratiche o dell’etica cristiana, ma è assolutamente impensabile assegnare egualmente gloria e onore. Lo ricorda Hobbes in questo acuto passo del *De cive*: “gloriatio, sicut et honor, si omnibus adsit, nulli adest; quippe quae comparatione et praecellentia constat” [Hobbes 1958, I, 2]. È in virtù di queste somiglianze tra i tre concetti che è possibile assimilare dei fenomeni di statuto e provenienza diversissimi come, ad esempio, la guerra per la *glory* dell’ipotetico stato di natura hobbesiano [cfr. Strauss 1936]; la pratica sociale del duello [cfr. Kiernan 1988]; il *potlatch* nordamericano [cfr. Mauss 1950] o le rivalità tra famiglie nobili della società di corte [cfr. Elias 1969]. Nel linguaggio di tutti questi autori i termini gloria, onore, prestigio, si sovrappongono naturalmente o si confondono spesso.

In una prospettiva più ravvicinata e attenta alle sfumature, le differenze tuttavia saltano agli occhi. La gloria, incentrata sull’esaltazione di un *exploit*, è una forma di riconoscimento eroico e performativo. La si ottiene dimostrando pubblicamente un’eccellenza straordinaria, che sottrae la persona gloriosa al novero dei comuni mortali: si parla di gloria a proposito della vittoria in un *agone*, di un successo eclatante ottenuto nel campo sportivo, politico, bellico, artistico, amoroso. Persino il pensiero teologico attesta quest’intuizione fondamentale: nel sistema della teologia divina, gloria è il riconoscimento che spetta a colui che eccelle per definizione, e che si trasmette all’ordine dei suoi eletti nella

forma della partecipazione e dell'emanazione progressivamente degradante. Si può trovare un'immagine memorabile di questa gerarchia celeste nel paradiso dantesco o nelle più grandi rappresentazioni pittoriche del giudizio universale: ogni rango nell'ordine della gloria corrisponde a un grado preciso di merito nell'opinione divina, e dunque di beatitudine. E che si tratti di un eletto aureolato, di un atleta o di un generale vittorioso, di un poeta incoronato col lauro, di un attore premiato con l'Oscar, di un politico che ha vinto le elezioni o di un pretendente che ha guadagnato il cuore della donna amata, la specifica modalità soggettiva, in cui si manifesta il riconoscimento glorioso è il "trionfo". È ancora Hobbes a offrirci la più icastica formulazione filosofica di questa idea, in un passaggio degli *Elements of Law*: "GLORY, or internal gloriation or triumph of the mind, is that passion which proceedeth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us" [Hobbes 1969, IX, 1].

Vissuta soggettivamente come trionfo, la gloria è riconosciuta dagli altri in forma di "celebrazione". Sue espressioni specifiche sono l'esaltazione, l'inno (esemplare la poesia greca, in particolare quella di Pindaro, che celebrava i vincitori dei giochi olimpici), l'elogio (che a Sparta fondava il rapporto tra costumi e istituzioni politiche [cfr. Detienne 1967]), l'acclamazione (cruciale nella cultura politica romana al punto da implicare l'elezione immediata dei capi), la lode liturgica nella sua duplice e complementare forma teologico-politica (le *laudes divinae* et les *laudes regiae* studiate da Ernst Kantorowicz [cfr. Kantorowicz 1958]). In tutte queste manifestazioni, la gloria nel suo aspetto oggettivo coincide con l'esaltazione verbale del pubblico riconoscente – idea che emerge nell'equivalenza omerica tra le azioni gloriose dell'eroe (*klea*) e la loro glorificazione poetica (*kleos*) [cfr. Nagy 1979]. Senza il canto del poeta che elogia e rende eterno il nome dell'eroe nella memoria degli uomini, senza la lode del fedele o del suddito che esprimono la loro gratitudine infinita nei confronti del Signore, senza l'acclamazione del fan che esalta il nome della celebrità, non si darebbe gloria. Gloria è l'azione in veste di parola: risuonando nell'aria e trasmettendosi di bocca in bocca (i linguisti sottolineano, nell'etimologia della parola, la radice acustico-verbale [cfr. Benveniste 2001, cap. 6], crea l'immortalità del nome nella fama e le ragioni stesse della sua eccellenza.

Se la gloria si conquista, l'onore "si difende". Benché rappresenti a sua volta il fine di una ricerca performativa e attiva, la sua specificità sembra consistere

soprattutto nell'essere oggetto di minaccia costante, un bene che può essere ferito, avvilito, perduto<sup>13</sup>. Al posto dell'ambizione gloriosa e del trionfo interiore, troviamo allora le passioni dell'amor-proprio; invece della volontà di potenza, una sorta di inquietudine, una preoccupazione conservativa e difensiva che può trasformarsi in ossessione. (L'idea di "puntiglio" manifesta perfettamente questo misto di vulnerabilità, sospetto e aggressività che si nasconde nella passione dell'onore). La persona che vuol essere onorata, come quella che aspira alla gloria, manifesta un'attitudine concorrenziale nei confronti degli altri uomini, li considera come rivali da sopraffare; ma non si tratta tanto di un agone quanto di un *duello* o di una *sfida*, in cui un soggetto provoca e un altro reagisce all'offesa "raccogliendo il guanto" [cfr. Kiernan 1988; Cavina 2005]. Il valore da dimostrare nella competizione, d'altra parte, non è tanto l'eccellenza, l'eroismo come merito individuale, ma l'appartenenza a un gruppo e la conformità a un ruolo. È solo in virtù di quest'appartenenza che l'individuo onorevole reclama la sua superiorità nei confronti degli altri: egli vuol essere riconosciuto in quanto membro a tutti gli effetti di una determinata categoria, e il suo onore consiste nella capacità di occupare degnamente il suo posto – ciò che spiega perché si possa parlare di onore per tutti i gruppi che rivendicano una forma di nobiltà morale, non solo gli aristocratici, dunque, ma anche i funzionari pubblici (gli "onorevoli"), i samurai, i militari, i mafiosi e le donne, nelle società in cui esiste un'etica severa del comportamento femminile [cfr. Pitt-Rivers 1977; Rigotti 1988]. All'*exploit* glorioso, imprevedibile, creativo e solitario, subentra il rispetto di un codice comportamentale rigido e preciso, come mostra perfettamente la pratica del duello, in cui persino l'eroismo diventa un dovere. Di conseguenza, la forma in cui l'onore ottiene riconoscimento non è più l'acclamazione spontanea, ma il "rispetto", l'omaggio doveroso, pieno di riguardo e di cautela, che non vuole offendere. In uno dei momenti più memorabili del film *Il Padrino*, il protagonista Don Vito Corleone replica così a Bonasera, che l'ha ferito nell'onore: "You don't ask with respect. You don't offer friendship (...). What have I ever done to make you treat me so disrespectfully?"

La terza forma di riconoscimento aristocratico, il prestigio, è la più misteriosa e difficile da definire. La sua qualità più caratteristica sembra essere l'ele-

<sup>13</sup> Jon Elster distingue dunque tra un "honor by ascription" e un onore "by achievement", apparendo quest'ultimo alla gloria per la sua natura performativa [cfr. Elster 1999, 208].

mento di fascinazione, il coinvolgimento che si interpone nel rapporto sociale di dominio, nella relazione tra il servo e il padrone. Non è un caso che, secondo l'etimologia più accreditata, le origini della parola siano legate alla magia e all'illusionismo<sup>14</sup>: più che un rapporto di potere, il prestigio è un *rapporto di charme*. Nel suo lato soggettivo il prestigio è soprattutto espressione di un'influenza: la persona prestigiosa è attraente, magnetica, persino “bella”, in quanto oggetto del desiderio di chi ne riconosce l'attrazione (la spiccata componente estetica segna un'altra differenza importante in questa forma di riconoscimento: non è un caso che le nozioni di eleganza e stile di vita giochino un ruolo decisivo nelle analisi consacrate al prestigio nella *Società di corte* di Elias, nella *Distinzione* di Bourdieu, e in molte fenomenologie letterarie del carisma, come la *Recherche* di Proust). La sociologia weberiana e le teorie psicologiche della suggestione illustrano le proprietà personali del prestigio (l'autorità, l'ascendente) e le varie figure in cui la sua forza può incarnarsi: i grandi maestri (intellettuali, religiosi e artisti), i *meneurs des foules*, gli psicanalisti, i guru, i vip, tutti coloro che sono in grado di offrire un modello da imitare e di stregare le anime. Alla forza d'attrazione esercitata dalla persona prestigiosa corrisponde la sottomissione docile del soggetto: delle varie forme di riconoscimento verticale, il prestigio è quella in cui l'attestazione riconoscente si compie nella forma più passiva e meno conflittuale, perché l'elemento agonistico è stemperato nella seduzione. Il potere di fascinazione viene infatti riconosciuto dal desiderio e dall'amore: così è per il discepolo del grande maestro, per l'adoratore della star, per lo snob stregato dalla duchessa di Guermantes – per evocare il personaggio letterario che è diventato l'antonomasia dell'autorità prestigiosa. Ed è proprio un brano di Proust a mostrare come l'essenza del prestigio possa difficilmente essere confusa con quella della gloria e dell'onore:

je me disais que si j'avais été reçu chez Mme de Guermantes, si j'étais de ses amis, si je pénétrais dans son existence, je connaîtrais ce que sous son enveloppe orangée et

<sup>14</sup> *Prestigio* viene dal latino *praestigium*, artificio, illusione, incanto, termine che i Romani usavano soprattutto al plurale *praestigia*, *-orum*, e *prestigiae*, *-arum*, in un senso vicino a *giochi di prestigio*, e connotato per lo più in modo negativo (trucchi, inganni, gherminelle). L'origine della parola rimanda a *prae-stringere*, che significa legare, serrare intensamente, in particolare in relazione allo sguardo, come illustrato dall'espressione latina *praestringere oculos* (affascinare).

brillante son nom enfermait réellement, objectivement, pour les autres, puisque enfin (...) le milieu des Guermantes était quelque chose d'à part dans le faubourg Saint-Germain [Proust 1988, 330].

Una filosofia del prestigio, pertanto, travalica l'ambito del riconoscimento e della filosofia morale, per estendersi in una teoria del potere simbolico, dello *charme* e dell'illusione<sup>15</sup>.

Nel nostro trattato immaginario questo primo approccio dovrà completarsi con precisazioni storiche e genealogiche, in modo da integrarne e correggerne le conclusioni senza luogo e senza tempo. Non bisogna dimenticare, infatti, che i fenomeni sociali sono anche storicamente condizionati: le modalità del riconoscimento si incarnano in forme di vita particolari, finendo per associarsi a determinati contesti, pratici e discorsivi. In certi casi, la relatività del fenomeno rispetto al suo spazio di esperienza è così evidente che il concetto stesso diventa non esportabile: ne sono esempi il *kydos* del vocabolario omerico, termine di cui Emile Benveniste ha sempre sottolineato l'unicità, carica di connotazioni magiche e religiose, e irriducibile all'idea umanistica di gloria [cfr. Benveniste 2001, 57-69]; il *mana* dei polinesiani, che Marcel Mauss traduceva significativamente con un'intera lista di sostantivi – “honneur”, “prestige”, “autorité”, “talisman” e “source de richesse” – nel tentativo di rendere in francese la sua natura di “bene totale” [Mauss 1950, 155]; quello stesso *onore* che abbiamo già considerato in una prospettiva transtorica e transculturale, e che invece, secondo alcuni sociologi, sarebbe un “concetto obsoleto”, ormai privo di riferimento reale: il suo valore sarebbe fatalmente scomparso insieme al mondo che lo giustificava, la società gerarchica di ceto, e il suo posto sarebbe ormai occupato dal bene individualistico e democratico della dignità [cfr. Berger 1970].

Ma a fianco di forme di riconoscimento così evidentemente situate e datate, ve ne sono altre di più “lunga durata”. Tra queste ancora una volta la gloria, che ha conservato un significato sostanzialmente identico dalla Grecia arcaica ai giorni nostri – come dimostra d'altronde la continuità delle traduzioni; o lo stesso prestigio, che molti antropologi considerano un universale sociale, un bene desiderabile e di fatto perseguito da ogni uomo vivente in comunità

<sup>15</sup> Il tema è affrontato in modo più dettagliato nel mio libro sulla filosofia del prestigio, di prossima pubblicazione presso il Mulino, a cui mi permetto di rinviare.

[cfr. Barkow 1975]. A partire da queste costanti, sarebbe possibile elaborare una “scala di presenza” per classificare le forme di riconoscimento secondo la diffusione e la generalità – alla maniera, in un certo senso, di Descartes, che distingueva tra le sei passioni “primitive” e le altre passioni particolari. Gli antropologi e gli storici potranno interrogarsi sulle ragioni di queste continuità e sulle forme della loro trasmissione. Ma non si dovrà dimenticare che anche le persistenze più tenaci possono celare rotture molto significative. Per restare al nostro esempio privilegiato, nella sua lunga migrazione dalla poesia di Omero alla società dello spettacolo, la gloria ha conosciuto metamorfosi importanti, e da forma di “virtù”, che conciliava la ricerca di eccellenza individuale con l’interesse per il bene pubblico, si è trasformata nell’oggetto di una stucchevole e vacua ricerca narcisistica: c’è davvero molto in comune tra il *kleos* di Achille e la celebrità delle nostre starlett?

Bisogna tener conto, insomma, dell’insegnamento di Michel Foucault: nello studio dei fenomeni sociali e morali, le varianti sono spesso altrettanto decisive delle costanti. È nelle rotture, infatti, che si rivelano le “problematizzazioni” in cui si sono costituite delle esperienze storicamente singolari.

*Riferimenti bibliografici*

AUBENQUE, P.

1963 *La prudence chez Aristote*, Puf, Parigi.

BARKOW, J.H.

1975 *Prestige and culture: a biosocial interpretation*, "Current anthropology", 4, pp. 553-572.

BENVENISTE, È.

2001 *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino.

BERGER, P.

1970 *On the Obsolescence of the Concept of Honor*, "Archives Européennes de Sociologie", XI, n. 1, pp. 339-347.

BOURDIEU, P.

1979 *La distinction*, Minuit, Paris; tr. it. 1983, *La distinzione*, il Mulino, Bologna.

BUTLER, J.

2003 *Giving an Account of Oneself. A Critique of Ethical Violence*, Van Gorcum, Assen; tr. it. 2006, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano.

CANTO-SPERBER, M. (a cura di),

2004 *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, nuova edizione.

CARNEVALI, B.

2004 *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, il Mulino, Bologna.

CAVINA, M.

2005 *Il sangue dell'onore. Storia del duello*, Laterza, Roma-Bari.

DELEUZE, G.

1962 *Nietzsche e la philosophie*, Puf, Paris; tr. it. 1992, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano.

DETIENNE, M.

1967 *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris; tr. it. 1983, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari.

ELSTER, J.

1999 *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

NAGY, G.

1979 *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*, Johns Hopkins Press, Londra.

ELIAS, N.

1969 *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied, Berlino; tr. it. 1980, *La società di corte*, il Mulino, Bologna.

KANTOROWICZ, E.H.

1958 *Laudes regiae, a study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*, University of California Press, Berkeley.

KIERNAN, V.G.

1988 *The Duel in European History: Honour and the Reign of Aristocracy*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. 1991, *Il duello: onore e aristocrazia nella storia europea*, Marsilio, Venezia.

KOJÈVE, A.

1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Parigi; tr. it. 1996, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano.

HOBBS, TH.

1958 *De cive*, in Id., *Opera philosophica omnia*, Thoemmes Press, Bristol, 5 voll., vol. II.

1969 *The Elements of Law, Natural and Politic*, F. Cass & Co., Londra.

HONNETH, A.

1992 *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. 2002, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

LARMORE, CH.

2004 *Les pratiques du moi*, Puf, Parigi.

LAZZERI, C.

2006 *Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance?*, in *Conflit, confiance*, a cura di Robert Damien e Christian Lazzeri, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, 803, Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 343-387.

LOVEJOY, A.O.

1961 *Reflexions on Human Nature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

MAUSS, M.

1950 *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Puf, Parigi; tr. it., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.

NAGY, G.

1979 *The Best of the Achaeans*, John Hopkins University Press, Baltimora.

NIETZSCHE, F.

1975 *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano.

PITT-RIVERS, J.A.

1977 *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge.

PROUST, M.

1988 *Le Côté de Guermantes*, in *A la recherche du temps perdu*, vol. II, Gallimard, Parigi.

RICCEUR, P.

2004 *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Parigi; tr. it. 2005, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano.

RIGOTTI, F.

1988 *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano.

ROUSSEAU, J-J.

1959 *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Parigi.

STRAUSS, L.

1936 *The Political Philosophy of Hobbes*; tr. it. 1977, *La filosofia politica di Hobbes*, in *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino.

TAYLOR, CH.

1992 *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London; tr. it. 1994, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

WILSON, E.O.

1975 *Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge-London; tr. it., *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna.



ITALO TESTA

## Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento

**U***na Metafora?* Di che cosa parliamo quando parliamo di riconoscimento? Le mie osservazioni riguardano alcune espressioni che ricorrono molto spesso nei discorsi filosofici ispirati alla teoria fichtiana e hegeliana dell'*Anerkennung*. Ad esempio si afferma che l'autocoscienza teoretica e pratica hanno una struttura intersoggettiva nella misura in cui esse si costituiscono tramite interazioni riconoscitive; oppure che il diritto è un fenomeno riconoscitivo nella misura in cui presuppone diverse forme di riconoscimento reciproco tra individui. Quando si parla di costituzione riconoscitiva della struttura dell'autocoscienza o di istituzioni sociali quali il diritto, la società civile, lo Stato, si utilizzano immagini vaghe e indeterminate oppure questo lessico deve essere preso sul serio? Certamente queste osservazioni non intendono risolvere ed esaurire tutta l'estensione delle teorie del riconoscimento, ma si limitano a catturarne un aspetto determinato ma importante. Il problema che intendo innanzitutto affrontare è il seguente: se prendiamo sul serio questi modi di dire, allora non dovremmo sostenere che essi ci parlano del modo d'essere dell'autocoscienza, del diritto, dello stato, vale a dire di alcuni aspetti dell'ontologia di tali fenomeni?

*Assi del riconoscimento.* Per orientarmi nel groviglio fenomenico del riconoscere, introdurrò preliminarmente una distinzione tra tre assi o dimensioni del riconoscimento che in parte converge con l'indagine di Paul Ricoeur [cfr. Ricoeur 2004]<sup>1</sup>. Possiamo dunque distinguere tre dimensioni del riconoscere: 1. *reidentificazione*: identificazione e reidentificazione percettiva di oggetti da parte di un soggetto; 2. *autoriconoscimento*: relazione a sé di un soggetto, di tipo insieme reidentificativo e performativo/attestativo; 3. *Riconoscimento reciproco*:

---

<sup>1</sup> Per la classificazione del riconoscimento si vedano anche Margalit 2001 e Ikäheimo 2002.

relazione tra due o più agenti che coordinano la loro interazione identificandosi reciprocamente, attestando la loro identità e riferendosi a norme di comportamento diversamente codificate (funzionali, implicite, informali, formali). La reciprocità della relazione deve essere tenuta distinta dalla *simmetria* e dalla *uguaglianza*: le relazioni simmetriche, e le relazioni tra uguali, sono solo due sottoinsiemi delle relazioni di riconoscimento reciproco.

*Struttura relazionale del riconoscimento.* Quando parliamo di riconoscimento, in questi tre sensi, noi ne parliamo sempre come di un qualche tipo di relazione: relazione tra un soggetto e un oggetto, relazione a sé di un soggetto, relazione tra due soggetti; sembra inoltre trattarsi di relazioni intenzionali. Inoltre si deve osservare che:

*a.* le teorie del riconoscimento di cui intendo occuparmi assumono in un qualche senso del termine la priorità logica del terzo asse: si assume che l'integrazione tra le tre dimensioni del riconoscere avvenga tramite la sussunzione nel terzo livello del primo e del secondo;

*b.* la funzione costitutiva è assegnata propriamente al terzo asse, vale a dire alle relazioni di riconoscimento reciproco: sono queste ultime a costituire le proprietà olistiche dell'individuo che denominiamo autocoscienza teoretica e pratica, nonché realtà sociali quali il diritto, lo stato;

*c.* le relazioni che costituiscono questi fenomeni sono poi intese come *relazioni di dipendenza reciproca* [cfr. Quante e Schweikard 2005];

*d.* i soggetti di tali relazioni non sono necessariamente individui singolari: può trattarsi invece di realtà sociali *sui generis* o addirittura di entità collettive (famiglie, clan, classi, Stati);

*e.* le relazioni riconoscitive di dipendenza sembrano presupporre la presenza negli individui di poteri o capacità che si costituiscono, abilitano ed esercitano all'interno della relazione stessa. E a tale proposito ci si dovrebbe chiedere *i)* se le relazioni siano semplicemente condizioni di abilitazione all'esercizio di poteri comunque posseduti; oppure *ii)* se siano con-costitutive rispetto a tali poteri (questi poteri, in assenza di tali relazioni, non solo non potrebbero esercitarsi, ma nemmeno svilupparsi o finirebbero con l'atrofizzarsi irrimediabilmente: è dunque la relazione riconoscitiva di dipendenza a permetterci di abilitare determinate funzioni di cui siamo naturalmente dotati e quindi a permetterci di svilupparle in poteri o capacità [cfr. Nussbaum 2003]); oppure *iii)* se esse non creino addirittura dal nulla tali poteri.

*Approccio ontologico-sociale.* A questo punto vorrei determinare meglio la questione posta all'inizio. Se non parliamo a vuoto, quando parliamo di costituzione riconoscitiva abbiamo a che fare con *a)* una *questione ontologica*; *b)* una *questione di ontologia sociale*. Inoltre si deve osservare che tale questione riguarda la costituzione stessa dello *spazio sociale dell'interazione*. Un tale approccio ontologico-sociale potrebbe essere messo alla prova di una interpretazione dei testi hegeliani, ad esempio dei *Lineamenti di Filosofia del diritto*. Qui infatti Hegel assume che determinati fenomeni sociali e istituzionali – proprietà olistiche di individui o entità sociali *sui generis* – siano generati tramite la volontà libera e quindi analizza tale processo di costituzione in termine di relazioni riconoscitive: è questo il caso della personalità giuridica, morale, etica, nonché delle istituzioni della famiglia, del diritto, della società civile e dello stato<sup>2</sup>. Ma questa questione esegetica travalica il compito che mi sono assegnato. Piuttosto vorrei concentrarmi sulla questione se alcuni aspetti della teoria del riconoscimento possano essere tradotti nei termini di un paradigma ontologico-sociale: per questo farò riferimento ad alcuni strumenti concettuali derivati da *The Construction of Social Reality* di John Searle [cfr. Searle 1995].

*Prima approssimazione.* A una prima approssimazione, si potrebbe tentare di tradurre il lessico riconoscitivo in un paradigma ontologico-sociale nei seguenti termini:

*a)* determinate proprietà olistiche degli individui e realtà sociali *sui generis* sono fenomeni sociali – ontologicamente soggettivi o meglio *ontologicamente intersoggettivi* – in quanto non esistono indipendentemente dall'esistenza di un certo tipo di interazioni: vale a dire non esistono indipendentemente da un certo tipo di interazioni caratterizzate da relazioni riconoscitive;

*b)* le relazioni riconoscitive sono caratterizzabili in termini di regole;

*c)* tali regole non si limitano a regolare fenomeni o comportamenti già esistenti, bensì rendono possibili nuovi fenomeni o comportamenti; si tratta cioè non di *regole regolative*, bensì di *regole costitutive* (come le regole degli scacchi) che hanno la seguente forma: “X conta come Y in C”;

*d)* i *poteri riconoscitivi* che gli individui sono abilitati a esercitare nell'interazione sono in ultima analisi *poteri deontici*, cioè poteri che consentono di

<sup>2</sup> Per una analisi in questa direzione cfr. Quante e Schweikard 2005.

regolare l'interazione tra gli individui e che consistono nel potere di imporre e di assumere responsabilità, diritti, obblighi, titoli, autorizzazioni, permessi;

*e)* poiché i poteri deontici sembrano implicare essenzialmente la facoltà linguistica – non possiamo imporre diritti, obblighi, senza parole, simboli contrasegni; inoltre, se anche delle norme possono essere seguite inconsapevolmente, per essere tali devono in linea di principio poter essere esplicitate linguisticamente da qualcuno – allora i poteri riconoscitivi sarebbero essenzialmente legati alla facoltà linguistica.

*Poteri costitutivi.* Ammesso, e non concesso, che questa traduzione sia accettabile, avremmo ottenuto di: a. caratterizzare il riconoscimento in termini integralmente normativi; b. definire l'ontologia del riconoscimento come una ontologia normativa; c. assimilare i poteri riconoscitivi ai poteri deontici. Nel seguito mi sforzerò di chiarire se questa caratterizzazione è soddisfacente. In particolare modo le domande sottese alla mia analisi saranno le seguenti: *a)* che tipo di potere costitutivo sono i poteri riconoscitivi? *b)* il fatto che poteri riconoscitivi e poteri deontici si intreccino nella prassi umana – il nesso tra riconoscimento, linguaggio e interazione [cfr. Habermas 1967] – significa veramente che poteri riconoscitivi e poteri deontici possono essere assimilati? *c)* e in ogni caso i poteri deontici devono essere necessariamente modellati sui poteri linguistici?

*Spazio sociale non umano.* Per affrontare almeno alcune di queste questioni prenderò le mosse dall'idea che la socialità non sia solo un tratto specificamente umano. L'idea, che ha una lunga tradizione – da Aristotele a Hegel sino a Marx e alla sociobiologia contemporanea – ha due aspetti: *a)* esistono altre forme di vita animali caratterizzate dalla socialità. La tendenza alla cooperazione è un tratto naturale di molte specie ed è perlomeno altrettanto naturale quanto la tendenza egoistica: e d'altra parte anche i tratti aggressivi del comportamento animale non sono di per sé antisociali ma possono essere funzionali a comportamenti sociali cooperativi (i riti di corteggiamento, l'aggressività come tratto selezionato naturalmente del maschio dominante che si sacrifica per il gruppo); *b)* la socialità umana non è una mera costruzione culturale ma è un tratto naturale della nostra forma di vita. La stessa elaborazione culturale della socialità è in parte il prodotto dell'adattamento all'ambiente: e differenze culturali del genere sono riscontrabili anche nella specie animali [cfr. Masters 1989].

*I presupposti dei fatti sociali.* Da questo punto di vista è perfettamente legittimo parlare di *spazi sociali non umani*. Ma voglio affrontare direttamente il problema in termini di ontologia sociale. Infatti anche Searle ammette che la socialità sia legata alla natura biologica e sostiene che anche altri animali hanno il potere di costituire fatti sociali. Quali sono dunque i presupposti, messi in luce da Searle, della costituzione di spazi sociali non specificamente umani? Tali presupposti [cfr. Searle 1995, cap. 1] possono essere così elencati: *a*) interazione; *b*) cooperazione; *c*) intenzionalità collettiva (desideri, credenze) come medio di coordinazione della cooperazione; *d*) capacità di assegnare (vale a dire di attribuire) funzioni a oggetti a partire dalle loro proprietà fisiche.

Sulla base di questi presupposti è possibile comprendere come nei gruppi animali si costituiscano fenomeni sociali quali ad esempio l'uso di strumenti, la messa in opera di comportamenti cooperativi nell'allevamento della prole, nella caccia, nel corteggiamento e nell'accoppiamento, l'istituzione di relazioni gerarchiche e di dominanza, e così via.

*Prima osservazione intermedia.* Impegnarsi in questi comportamenti cooperativi complessi non sarebbe possibile senza presupporre la capacità di condividere stati intenzionali quali credenze, desideri, intenzioni. Da questo punto di vista sono fatti sociali tutti i fatti che implicano l'intenzionalità condivisa di più agenti. Non intendo soffermarmi qui sulla questione di come debba essere concepita tale intenzionalità condivisa: se debba essere concepita come una entità sociale individuale di nuovo tipo (e se Hegel abbia sostenuto una tesi del genere, secondo l'accusa di Searle<sup>3</sup>); oppure, con Searle, come una intenzionalità collettiva *sui generis*, non riducibile all'intenzionalità degli individui e biologicamente primitiva, ma da intendersi come una forma che l'intenzionalità individuale può assumere piuttosto che come un nuovo tipo di entità individuale; oppure come riducibile all'intenzionalità degli individui e alle loro credenze reciproche ("io credo che tu creda che io credo che..."). Infatti, ciò che mi preme in questo contesto osservare è che già questa intenzionalità condivisa incrocia tutte gli assi del riconoscimento. Infatti, gli agenti, per poter cooperare, devono: *a*) riconoscere oggetti: poter identificare e reidentificare per cet-

<sup>3</sup> "L'idea che esistesse qualche spirito del mondo hegeliano, una coscienza collettiva (...) una Supermente fluttuante al di sopra delle menti individuali" [Searle 1995, 35].

tivamente gli oggetti dell'ambiente con cui interagiscono; *b*) autoriconoscersi: potersi autoidentificare all'interno dell'ambiente con cui interagiscono e poter attestare la propria presenza e ruolo all'interno del comportamento cooperativo; *c*) riconoscersi reciprocamente: identificarsi e reidentificarsi come appartenenti alla medesima specie, al medesimo branco, come partner sessuali o di cooperazione; inoltre regolare il proprio adattamento all'ambiente e il proprio comportamento cooperativo in base a norme seguite istintualmente oppure apprese tramite educazione.

L'intenzionalità condivisa che sta alla base della costituzione dei fatti sociali si intreccia così decisamente con le relazioni riconoscitive anche laddove non sembra di essere in presenza del fenomeno dell'autocoscienza linguistica umana. Le capacità intenzionali che rendono possibile la cooperazione sociale sembrano inoltre richiedere capacità riconoscitive di diverso tipo. In senso forte questa tesi potrebbe voler dire che tali capacità riconoscitive sono essenziali per definire le capacità intenzionali degli agenti cooperativi. In questo contesto non intendo esplorare l'ulteriore ipotesi che anche per quanto riguarda l'intenzionalità animale le relazioni riconoscitive reciproche siano prioritarie e svolgano un ruolo con-costitutivo rispetto all'intenzionalità individuale e condivisa animale così come rispetto all'intenzionalità autocosciente umana. Naturalmente ciò comporterebbe l'abbandono dell'idea di Searle [cfr. Ivi, cap. 1, 19, 34] per cui l'intenzionalità è costitutiva rispetto ai fatti sociali ma non è a sua volta un fatto sociale (è cioè una caratteristica intrinseca): infatti in base a tale ipotesi la stessa intenzionalità verrebbe ad essere con-costituita riconoscitivamente. Neppure intendo affermare che tutta la complessità dei fenomeni riconoscitivi umani sia riducibile in termini di queste forme primitive di riconoscimento.

*Spazio sociale umano.* A questo punto vorrei tornare a Searle, cercando di vedere quali siano a suo avviso i presupposti fondanti dell'ontologia dello spazio sociale umano. Secondo Searle, caratteristico dello spazio sociale umano è che in esso si ritrovino fatti istituzionali – linguaggio, scambio, denaro, diritto, stato – che non trovano corrispondenti nelle altre società animali [cfr. Ivi, cap. 2]. I presupposti necessari per comprendere la costituzione di questi fatti sociali istituzionali, e quindi specifici dell'uomo, sarebbero i seguenti: *a*) capacità di attribuire funzioni tramite intenzionalità collettiva; *b*) capacità di attribuire funzioni di *status* tramite l'intenzionalità collettiva: si tratta di funzioni

che un oggetto non può eseguire solo in virtù di sue caratteristiche fisiche; tali caratteristiche causali dell'oggetto possono essere necessarie ma non sono sufficienti per determinare la funzione; *c*) riconoscimento collettivo: una funzione di *status* esiste come tale nella misura in cui è accettata (collettivamente e individualmente) da parte dei partecipanti all'interazione; *d*) regole costitutive: i fenomeni sociali sono costituiti tramite regole che non normano comportamenti preesistenti ma ne producono di nuovi; *e*) poteri deontici: è presupposto quindi il potere di imporre diritti, obblighi, autorizzazioni [cfr. Ivi, cap. 4]; *f*) riconoscimento/accettazione del potere deontico: il potere deontico non esiste indipendentemente dal riconoscimento collettivo, dall'accettazione della sua vigenza; *g*) poteri linguistici: il linguaggio è costitutivo rispetto al potere deontico; inoltre il linguaggio è a sua volta una istituzione sociale che ricopre un ruolo costitutivo rispetto alle altre istituzioni [cfr. Ivi, cap. 3].

*Seconda osservazioni intermedia.* A questo punto vorrei tornare ad alcune considerazioni sull'analisi di Searle che ci riportano al problema del riconoscimento. Vorrei così osservare che:

*a*) il primo presupposto fa riferimento a una capacità che a ben vedere non è solo umana. La capacità di imporre funzioni a oggetti in base a loro proprietà fisiche – ad esempio la capacità di usare certi oggetti come strumenti – può infatti ricoprire un ruolo nel comportamento cooperativo animale e può essere trasmessa intergenerazionalmente. In questi casi l'attribuzione di funzioni avviene tramite intenzionalità collettiva;

*b*) la capacità di attribuire funzione di *status* non è specificamente umana. Le strutture di rango, le relazioni gerarchiche di dominanza, che si stabiliscono in certi gruppi animali, presuppongono l'attribuzione di funzioni di *status* – ad esempio lo *status* di maschio dominante – che possono modificarsi nel tempo anche attraverso il conflitto;

*c*) egualmente il nesso intrinseco tra funzione di *status* e accettazione di tale funzione – il fatto che esse siano ontologicamente dipendenti dal riconoscimento – non è specificamente umano;

*d*) anche lo *status* di capobranco non è determinato solo da caratteristiche fisiche dell'oggetto su cui è imposto ma deve essere accettato collettivamente per essere tale e sono possibili situazioni di conflitto riconoscitivo a tale proposito;

e) la funzione di *status* attribuita a certi individui è collegata all'esercizio di poteri di imporre determinati comportamenti agli altri individui, nei termini di obblighi, responsabilità, autorizzazioni. Tali poteri non sono assimilabili alla forza bruta – sebbene possano servirsene – giacché essi presuppongono pur sempre qualche forma di accettazione per poter essere esercitati. Si potrebbe qui parlare di una soglia inferiore di *poteri costitutivi deontici*;

f) poiché l'attribuzione di funzioni di status segue la forma "X vale come Y in C", si potrebbe sostenere, a proposito dei poteri costitutivi di soglia inferiore legati all'esercizio di tali funzioni di status, che essi rimandano a regole costitutive.

In generale la mia strategia, nei confronti di Searle, è consistita nel mostrare che i fenomeni riconoscitivi, che egli isola al livello dell'interazione umana, sono in parte già propri dell'interazione animale. Inoltre da ciò deriva il fatto che le relazioni riconoscitive potrebbero avere un ruolo costitutivo molto più ampio rispetto a quello che di fatto assumono in Searle. Infatti potrebbero aversi delle conseguenze rispetto alla stessa concezione della intenzionalità individuale e collettiva, giacché si potrebbe assumere che almeno la forma collettiva dell'intenzionalità animale sia costituita riconoscitivamente attraverso i poteri riconoscitivi di cui sono dotati naturalmente gli individui: poteri che si attivano e si sviluppano nell'interazione. Le relazioni riconoscitive sarebbero così una sorta di medio tra l'intenzionalità collettiva e l'intenzionalità individuale: e quest'ultima potrebbe non essere intelligibile indipendentemente dall'intenzionalità collettiva e dalla sua costituzione riconoscitiva, risultando da essa mediata. In tal senso il modello del riconoscimento servirebbe per rendere intelligibile la stessa nozione di intenzionalità. E questo potrebbe essere un punto di partenza anche per arrivare a una spiegazione non circolare della intenzionalità accompagnata da autocoscienza linguistica: la tesi per cui l'autocoscienza individuale sarebbe una proprietà olistica costituita tramite relazioni riconoscitive.

*Conseguenze: lo sfondo riconoscitivo.* A questo punto vorrei trarre alcune conclusioni che derivano dalle analisi precedenti: a) le relazioni riconoscitive mediate dal linguaggio sono un sottoinsieme delle relazioni riconoscitive; b) relazioni riconoscitive non linguistiche sono costitutive di fenomeni sociali; c) pertanto i poteri riconoscitivi non coincidono con i poteri linguistici; d) le relazioni riconoscitive non sono integralmente normative, nel senso della normatività

linguistica perlomeno; se ha senso parlare di comportamenti guidati da norme nel caso del comportamento cooperativo animale, allora è in un senso diverso di normatività – norme funzionali naturali (capacità omeostatica di interagire con l'ambiente e organizzarlo a propria misura; norme istintuali di cooperazione; norme apprese ma non esplicitabili linguisticamente, allo stato attuale, dai partecipanti all'interazione); e) pertanto i poteri riconoscitivi non sono di per sé poteri deontici nel senso inteso da Searle e Brandom [cfr. Brandom 1999], oppure i poteri deontici non sono *tout court* assimilabili ai poteri linguistici ed esistono regole costitutive non linguistiche.

Queste conclusioni potrebbero essere generalizzate sostenendo che: a) le relazioni riconoscitive sono un patrimonio comune all'uomo e ad altre specie animali; b) il riconoscimento autocosciente e mediato dal linguaggio presuppone l'esistenza di altre capacità riconoscitive inferiori non riflessive e sarebbe impossibile senza di esse; c) le stesse forme riflessive e linguistiche del riconoscimento possono essere esercitate nella misura in cui, tramite la ripetizione e l'esercizio, si incorporano in forma immediata e non riflessiva: come sosteneva Hegel “anche il pensiero totalmente libero, attivo nel puro elemento di se stesso, ha bisogno dell'abitudine e della dimestichezza, di questa forma dell'immediatezza (...). Solo mediante questa abitudine Io esisto per me come pensante. Anche questa immediatezza dell'essere-presso-sé pensante implica la corporeità (quando non si è abituati, il pensare a lungo causa mal di testa)” [Hegel 1992, § 410A].

In *The Construction of Social Reality*, Searle ha introdotto la nozione di “sfondo”, intendendo con essa quell'insieme di capacità, vale a dire di disposizioni, abilità, tendenze pratiche e usi non intenzionali – o protointenzionali – che permettono agli stati intenzionali di funzionare e che consistono in un insieme di strutture causali [cfr. Searle 1995, cap. 6]. Facendo riferimento a tale nozione, potremmo ora sostenere che le strutture intenzionali e riflessive del riconoscimento presuppongono come condizione causale del loro funzionamento un insieme di strutture riconoscitive non riflessive e protointenzionali. La nozione di riconoscimento, dunque, deve essere a mio avviso introdotta nello sfondo, e ciò dà anche conto della funzione cognitiva, notata da Searle stesso, per cui l'aspetto di familiarità con cui si presentano le forme non patologiche di coscienza sarebbe funzione delle capacità di sfondo [cfr. Ivi, 152]. Lo sfondo rende infatti possibile la familiarità riconoscitiva con aspetti del mondo proprio in quanto

esso è costituito da capacità riconoscitive che funzionano in modo immediato, come l'abitudine hegeliana, e che quindi sono dotate di potere causale.

*Approcci.* Qual è dunque l'approccio legittimo al fenomeno del riconoscimento? Cercherò di mostrare come vi siano diversi approcci legittimi, ciascuno dei quali prende in considerazione un aspetto del fenomeno. Illegittimo mi pare invece l'approccio che, assolutizzando uno di questi livelli, finisce per negare il fenomeno nella sua complessità e quindi per distorcerlo.

*Approccio naturalistico.* È senz'altro legittimo studiare il fenomeno del riconoscimento dal punto di vista naturalistico. Dopotutto è un fatto legato alla nostra prima natura se siamo dotati di capacità riconoscitive, sia di quelle inferiori sia di quelle superiori legate al linguaggio. È un fatto di *prima natura* quello per cui disponiamo di un determinato organismo e di funzioni che, se sviluppate socialmente tramite l'educazione e stabilizzate tramite l'abitudine, ci mettono in condizione di disporre di determinate capacità con l'immediatezza di una *seconda natura*. L'intreccio tra *prima e seconda natura* riconoscitiva costituisce lo sfondo di tutte le pratiche umane.

*Approccio antropologico.* Sebbene le funzioni e le capacità riconoscitive siano in parte condivise con altri animali, esse trovano nell'uomo un notevole incremento di grado che fa di noi dei *riconoscitori forti*. Per certi versi si può pensare a un salto qualitativo che però è prodotto da un incremento quantitativo. Perciò è legittimo un approccio antropologico, volto a indagare in che senso il riconoscimento costituisce il bisogno fondamentale della natura umana: è l'idea espressa da Hegel per cui "*l'uomo è il riconoscere*" [Hegel 1976, 100], sia nel senso di ciò che esso è in partenza – lo stesso Hegel sapeva che vi sono capacità riconoscitive naturali che condividiamo con gli animali – sia nel senso di ciò che deve divenire: sviluppando quelle forme di riconoscimento normativo e linguistico che sono così importanti per la costituzione della sfera istituzionale dello spirito.

*Approccio ontologico.* La caratterizzazione della natura umana in termini riconoscitivi può essere intesa insieme come una caratterizzazione ontologica, riguardante il modo d'essere dell'uomo, vale a dire una *ontologia dell'umano*. D'altra parte, vista l'estensione del fenomeno del riconoscimento, secondo quanto abbiamo sostenuto, è anche chiaro che il ruolo ontologico giocato dai

poteri riconoscitivi è più ampio di una mera ontologia dell'umano e riguarda più generalmente una *ontologia della socialità*.

*Approccio pragmatico.* La stessa funzione ontologica dei poteri riconoscitivi non può essere definita indipendentemente da una analisi pragmatica dell'interazione degli agenti sociali. Il problema è a questo proposito come debba essere modellata tale pragmatica del riconoscimento. Poiché a un certo livello i poteri riconoscitivi si incrociano con i poteri deontici, ne deriva che: a. certi fenomeni riconoscitivi, anche se non tutti, dovranno essere indagati nel quadro di una pragmatica normativa; b. inoltre la pragmatica normativa adeguata per analizzare il fenomeno non sarà sempre una pragmatica modellata su norme linguistiche, se si assume la sensatezza dell'idea che possano esistere norme naturali o pre-linguistiche d'interazione.

*Critica di Brandom.* La necessità dell'integrazione dei vari approcci può essere esemplificata attraverso una analisi critica di alcuni tratti della concezione filosofica di Robert Brandom. Questi ha utilizzato il modello pragmatico-normativo dello *score-keeping* deontico [cfr. Brandom 1994] – che come tale è un modello per spiegare come avvenga l'attribuzione e l'assunzione di impegni deontici nei giochi linguistici – per enucleare la struttura dell'interazione riconoscitiva. In tal senso, Brandom ha dapprima elaborato un primo modello (che chiameremo *modello I*) del riconoscimento [cfr. Brandom 1999]. Nel *modello I*: a. i poteri riconoscitivi sono assimilati ai poteri deontici di tipo linguistico e vengono così a segnare una discontinuità netta tra animalità e umanità da un lato e tra naturalità e normatività dall'altro; b. la pragmatica normativa è piuttosto un modello per l'analisi semantica e non è connessa a una concezione ontologico-sociale, sebbene questo passo possa essere agevolmente compiuto a partire dagli stessi presupposti di *Making it explicit*; c. infine, il fatto che la pragmatica normativa sia sconnessa anche da un approccio naturalistico e antropologico fa sì che nella posizione di Brandom i poteri deontici individuali siano ridotti a poteri formali socialmente autorizzati e sembrino non avere una base nella natura e nell'ontologia degli individui e delle loro funzioni e capacità. In definitiva la pragmatica dello *score-keeping* deontico sembra analizzare una certa classe di interazioni riconoscitive, ma non può di per sé dar conto dei poteri riconoscitivi che le rendono possibili: giacché, se anche spiegasse la costituzione del fenomeno dell'autocoscienza linguistica, essa lascerebbe per presupposto e

inspiegato il nesso tra autorità deontica e capacità riconoscitive degli individui (chiunque potrebbe essere autorizzato socialmente a esercitare il potere deontico di riconoscere norme, oppure vi sono determinate caratteristiche – abilità, disposizioni a sviluppare capacità – che devono essere soddisfatte dagli esseri che possono esercitare questo status?).

Ad alcune di queste difficoltà sembra far fronte un più recente testo di Brandom in cui viene sviluppato un modello (che chiameremo *modello II*) di analisi del riconoscimento piuttosto differente dal *modello I* [cfr. Brandom 2004]. Brandom ricostruisce qui la transizione, nella *Fenomenologia dello Spirito*, dalla *Begierde* all'autocoscienza. Il fenomeno dell'autocoscienza viene così spiegato come una forma riflessiva di riconoscimento che risulta dall'applicazione a se stessa della struttura triadica della coscienza desiderante. Nella coscienza desiderante sono infatti distinguibili *i*) un atteggiamento verso l'oggetto – ad esempio la fame –; *ii*) una attività responsiva motivata da tale atteggiamento – il mangiare –; e *iii*) un significato – rispondere all'oggetto trattandolo in un certo modo, vale a dire attribuendogli il significato di *cibo*. La coscienza desiderante è intesa così come una sorta di consapevolezza erotica – una forma di intenzionalità primitiva – che opera un certo tipo di classificazione pratica dell'ambiente (si noti che l'imposizione di funzioni di cui parla Searle è una forma di classificazione pratica). Tale coscienza desiderante è concepita inoltre da Brandom come una disposizione a reagire in modo differenziale agli oggetti e si distingue dalle mere disposizioni comportamentistiche a reagire in un certo modo – ad esempio quella del ferro a reagire a un ambiente umido arrugginando – nella misura in cui la valutazione dell'effetto dell'azione e quindi dell'affidabilità della risposta può modificare l'atteggiamento e le attività dell'agente nel caso in cui l'oggetto non soddisfi il desiderio (ad esempio se l'oggetto classificato come cibo produce un avvelenamento). La classificazione pratica non avrebbe così un carattere deterministico, ma ipotetico-disposizionale. I poteri riconoscitivi, risultando dall'autoapplicazione riflessiva di tale struttura causale, sembrerebbero così concepibili come disposizioni di secondo ordine – disposizioni ad assumere le disposizioni altrui – che implicano un cambiamento nelle disposizioni di primo ordine e quindi l'assunzione di un atteggiamento normativo. In tal senso Brandom nel *modello II* definisce riconoscimento semplice (*simple recognition*) la disposizione ad attribuire all'altro il significato di coscienza desiderante – che già implicherebbe la disposizione di secondo ordine ad assumere l'autorità nor-

mativa del desiderio dell'altro – e riconoscimento robusto (*robust recognition*) la disposizione ad attribuire all'altro una coscienza desiderante capace a sua volta di riconoscere – disposizione che a sua volta implica la disposizione di secondo ordine ad assumere l'autorità normativa dei suoi riconoscimenti. Sebbene la nozione di coscienza desiderante sia di tipo naturalistico, la transizione da essa alla autocoscienza riflessiva viene però interpretata da Brandom in un senso che postula, come nel *modello I*, una cesura tra disposizioni naturali e disposizioni culturali di tipo normativo. Il problema del rapporto tra capacità riconoscitive e autorità deontica rimane così irrisolto così come l'esigenza – cui il *modello II* sembrerebbe più sensibile – di dare una base ai poteri riconoscitivi nella natura e nella ontologia degli individui. A mio avviso, l'introduzione delle categorie di prima e seconda natura sarebbe qui fruttuosa per comprendere la relazione tra i due livelli di consapevolezza e le relative disposizioni. Le disposizioni di secondo ordine potrebbero infatti esser concepite sul modello hegeliano dell'abitudine *qua* seconda natura. A ciò si dovrebbe accompagnare l'introduzione delle categorie, già impiegate da Hegel negli scritti jenesi, di riconoscimento naturale e riconoscimento spirituale, la cui dialettica può descrivere a mio avviso più adeguatamente la complessa relazione tra prima e seconda natura<sup>4</sup>. La stessa nozione di normatività risulterebbe modificata in questo nuovo quadro, giacché la normatività secondo natura del riconoscimento semplice e robusto (il riconoscimento spirituale, in termini hegeliani) dovrebbe essere compresa come sviluppo di una normatività naturale di tipo funzionale, cui corrisponderebbe così

<sup>4</sup> Su questa distinzione cfr. Testa 2002, 2005a e 2005b. L'interazione tra i due livelli del riconoscimento potrebbe essere promettente per fornire un quadro adeguato di comprensione al complicato rapporto tra intenzionalità collettiva e intenzionalità individuale. È infatti insoddisfacente l'alternativa secca tra la semplice assunzione della primitività biologica della intenzionalità collettiva da un lato (la posizione di Searle) e dall'altro l'individualismo metodologico – volto a ridurre l'intenzionalità collettiva alla intenzionalità individuale –, in ultima analisi sottoscritto anche da Brandom (in base all'impostazione individualistica del *modello I* e alla concezione iterativa del *modello II*, “noi ci riconosciamo” sembra avere la seguente forma: “io ti riconosco come riconoscitore” – “tu mi riconosci come riconoscitore”, vale a dire: “io credo che tu creda che io creda che tu creda” – “tu credi che io creda che tu creda che io creda...”). La mediazione reciproca, nella dialettica hegeliana tra riconoscimento naturale e riconoscimento spirituale, tra intenzionalità individuale e intenzionalità collettiva – e quindi tra riconoscimento individuale e riconoscimento collettivo – fa invece sì che un termine non sia riducibile all'altro.

una forma di riconoscimento primo naturale. Ai diversi livelli di consapevolezza dovrebbero corrispondere anche diversi livelli di normatività, secondo una idea che in fondo è anche più vicina al disegno complessivo della *Naturphilosophie* hegeliana, nella quale il *concelto* cui un organismo deve adeguarsi è la norma naturale che esso deve soddisfare, vale a dire la sua norma funzionale intrinseca [cfr. Hegel 1992, § 352 Z]. D'altra parte, Brandom, collocando la normatività sul lato meramente storico-culturale, non rende pienamente conto neanche di quell'attività valutativa – il monitoraggio degli effetti delle proprie azioni da cui risulta un eventuale modifica dei propri atteggiamenti – che è già intrinseca alla sua nozione di coscienza desiderante e che nella *Naturphilosophie* hegeliana ha il suo antecedente nel *Gefühl*<sup>5</sup>. A questo punto però gli stessi poteri riconosciuti non dovrebbero essere più modellati *tout court* sui poteri deontici di tipo linguistico: il *modello I* sembra sotto questo aspetto incompatibile con alcune conseguenze che a mio avviso potrebbero essere tratte dal *modello II*. Infine si osservi che, se la classificazione pratica – l'assegnazione di funzioni – ha una base nelle disposizioni naturali degli agenti, allora essa fa parte della loro costituzione ontologica oggettiva: e con ciò si riapre anche la questione, che rimanda alla critica hegeliana al giudizio teleologico kantiano – e che costituisce la base dell'idea che vi sia una normatività naturale di tipo funzionale – se le funzioni siano soltanto soggettivamente attribuite – come ritengono Searle e Brandom – oppure se esse non siano aspetti costitutivi della realtà.

*Costruttivismo e realismo.* C'è poi un ulteriore problema che interessa l'analisi delle interazioni riconoscitive e quindi anche la pragmatica del riconoscimento. Si tratta cioè della alternativa tra modello attributivo e modello percettivo in cui molte impostazioni sembrano ricadere, posizionandosi su un lato o sull'altro<sup>6</sup>. L'alternativa può essere formulata nel modo seguente: *a) modello percettivo*: riconoscere consiste nel reagire a proprietà già date e percepite come reali; *b) modello attributivo*: è l'atto di attribuire tali proprietà a costituirle come

<sup>5</sup> Il *Gefühl* è una rappresentazione che contiene informazioni valutative, sotto la forma di sensazioni di piacere e dispiacere, circa la conformità tra essere e dover essere dell'organismo, e che fa pertanto riferimento a un livello naturale di normatività [cfr. Hegel 1992, § 399].

<sup>6</sup> Sull'alternativa tra questi due modelli cfr. la discussione tra Ikäheimo 2002, Laitinen 2002 e Honneth 2004.

tali. L'atto di attribuzione conferisce o attribuisce una proprietà che prima non c'era.

L'alternativa potrebbe essere tradotta in termini epistemologici nei termini di una alternativa tra *a) realismo*: le proprietà dei fenomeni riconoscitivi sono proprietà reali degli oggetti; *b) costruttivismo*: le proprietà riconoscitive sono costruite socialmente.

Il *modello I* di Brandom sembra collocarsi nella seconda famiglia, che nelle sue versioni radicali può dar luogo a versioni alla Goffman. D'altra parte, anche il *modello II* di Brandom, nonostante il ricorso alla nozione di disposizione – la quale contiene l'idea che si sia disposti a reagire a qualcosa – sembra collocarsi sul versante costruttivista, visto che le disposizioni riconoscitive sono disposizioni a compiere attribuzioni [cfr. Brandom 2004] – disposizioni ad attribuire a qualcosa lo *status* di agente normativo – e non sono commisurate a proprietà degli oggetti cui si reagisce. Anche il modello di Searle sembrerebbe rientrare in questa famiglia, nella misura in cui si afferma che le funzioni di *status* sono imposte sugli oggetti: ma su di ciò sarebbero necessarie ulteriori precisazioni. È da notarsi come l'alternativa tra i due modelli generi una sorta di *paradosso del riconoscimento* analogo al paradosso dell'Eutifrone [cfr. Laitinen 2002]: qualcosa è X perché è *riconosciuto* come X, *oppure* qualcosa è riconosciuto come X perché è X?

*Limiti dell'alternativa.* In verità l'alternativa è mal posta. Per addentrarci nel problema occorre rilevare alcuni limiti di entrambe le posizioni.

*Limiti dell'approccio attributivo.* A proposito dei limiti dell'approccio attributivo si devono fare le seguenti considerazioni:

*a)* l'approccio attributivo non sembra applicarsi egualmente a tutti i fenomeni riconoscitivi, in particolar modo a quelli che corrono lungo l'asse della identificazione percettiva e che sembrano presupporre la reazione a proprietà che sono perlomeno percepite come reali. D'altra parte questo asse è sempre intrecciato agli altri due assi dell'autoriconoscimento e del riconoscimento reciproco. E ciò dovrà avere qualche conseguenza per la definizione delle condizioni di appropriatezza del riconoscimento anche lungo il secondo e il terzo asse: sebbene attestazione e costruzione sociale intervengano qui pesantemente, la stessa attribuzione di *status* non è mai disgiunta dal darsi di forme di riconoscimento immediato nella forma sia del riconoscimento primo naturale (se la con-

sapevolezza erotica fa parte della struttura metafisica di determinati enti, come Brandom sembra affermare [cfr. Brandom 2004], allora anche il *riconoscimento semplice* e il *riconoscimento robusto* sono reazioni a proprietà date e percepite come reali) sia nella forma secondo naturale del *vedere come* [cfr. Margalit 1996]: non posso attribuirti uno stigma sociale o un privilegio senza vederti insieme come uomo; e non posso attribuirti uno *status* disumano senza percepirti insieme come uomo;

*b)* l'idea che i poteri riconoscitivi individuali abbiano carattere costitutivo e contribuiscano a costituire fenomeni sociali non significa affatto che sia il singolo atto con cui io come individuo impongo uno *status*, conferisco una proprietà, a creare *ex nihilo* quella proprietà stessa: costitutive sono le relazioni riconoscitive prodotte tramite i poteri individuali e incorporate nella seconda natura delle abitudini d'interazione. Inoltre gli individui, che con i loro poteri costitutivi intervengono a costituire i fenomeni sociali – e tra di questi anche l'autocoscienza –, insieme percepiscono tali tratti come reali, come caratteristiche del mondo, attraverso i loro poteri percettivi.

*Limiti dell'approccio percettivo.* A proposito dei limiti dell'approccio percettivo si devono fare le seguenti considerazioni:

*a)* l'approccio percettivo non sembra adeguato per dar conto in modo compiuto di fenomeni riconoscitivi in cui un ruolo essenziale è giocato dalla *performance* stessa, dal valore aggiunto dell'atto stesso del riconoscere: la volontà di attestazione di sé, le modalità di espressione del riconoscimento d'altri giocano un ruolo influente nel determinare le caratteristiche di ciò che viene riconosciuto e la qualità della relazione (ad esempio nell'autoriconoscimento, che è sempre anche produzione della propria identità);

*b)* nel riconoscimento la reazione a ciò che v'è, anche se non sempre, è anche un atto attraverso cui ciò che v'è risulta ulteriormente determinato, specificato, espresso.

*Un modello espressivista?* In conclusione, vorrei esplorare l'ipotesi che un modello espressivista del riconoscimento, se adeguatamente concepito, possa contribuire a sciogliere il paradosso. In tal senso i poteri riconoscitivi, perlomeno quelli che corrono lungo il secondo e terzo asse, dovrebbero essere intesi anzitutto come poteri espressivi: e lo stesso carattere ontologico-costitutivo del riconoscimento andrebbe legato ai poteri espressivi e alle loro radici imma-

ginative. Da questo punto di vista si potrebbe sostenere che *a)* vi sono poteri individuali, connessi a dotazioni naturali di prima natura, che si abilitano ed esercitano tramite l'interazione sociale, a partire dal contesto dell'educazione; *b)* l'interazione riconoscitiva inconsapevole, in cui questi poteri sono sviluppati e esercitati, contribuisce a costituire fenomeni riconoscitivi di livello superiore di tipo autocosciente e linguistico; *c)* il riconoscimento è un lavoro espressivo di determinazione e esplicitazione dell'implicito: in tal senso si tratta sempre dell'espressione di qualcosa che è dato ma in forma non determinata e la cui determinazione non è indipendente dal lavoro di determinazione; il lavoro espressivo consiste in questo contributo alla determinazione ontologica di aspetti della realtà piuttosto che in una *creatio ex nihilo*. Questa sarebbe in ultima istanza una ontologia espressivista.

*Realismo epistemologico.* Ugualmente possiamo tentare una risposta all'alternativa tra realismo e costruttivismo. Nulla ci vincola infatti a legare il modello percettivo a una qualche forma di realismo ontologico. Il fatto che percepiamo come reali certi tratti delle persone e della società, e lo stesso fatto che tali tratti siano oggettivamente accessibili, non è necessariamente spiegabile in base al modello di un realismo ontologico esteso in base al quale tutte queste realtà sarebbero di per sé metafisicamente determinate indipendentemente dall'interazione sociale. Il fatto che molte proprietà non siano indipendenti dall'intenzionalità collettiva e dalle interazioni riconoscitive – la loro intersoggettività ontologica – è perfettamente compatibile con una forma di realismo epistemologico, in base al quale queste proprietà sono esperite come reali dagli individui o, per esprimersi nei termini di Searle, sarebbero epistemologicamente oggettive. L'intersoggettività ontologica di tali proprietà non significa chiaramente che esse per la loro esistenza dipendano dagli atti riconoscitivi di un soggetto isolato. Ma ciò deve voler dire anche che, se parliamo in senso proprio di realismo epistemologico, gli individui, i cui poteri riconoscitivi concorrono a costituire i fenomeni sociali, devono poter individualmente percepire come reali i fenomeni così costituiti. Perciò la costituzione intenzionale della realtà tramite l'attribuzione riconoscitiva – che avviene per lo più a livello di intenzionalità collettiva e non consapevole: al livello di una immaginazione produttiva sociale – è compatibile con l'idea che noi percepiamo realmente gli aspetti della realtà sociale così costituiti.

*Riferimenti bibliografici*

BRANDOM, R.B.

1994 *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

1999 *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, "European Journal of Philosophy", 7, n. 2, pp. 164-189.

2004 *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*, in Ch. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 46-77.

HABERMAS, J.

1967 *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenser 'Philosophie des Geistes'*, in H. Braun, M. Riedel (a cura di), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 132-155; tr. it. 1975, *Lavoro e Interazione*, Feltrinelli, Milano.

HEGEL, G.W.F.,

1976 *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Meiner, Hamburg; tr. it. 1984, *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Roma-Bari.

1992 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, vol. 20, Hamburg, Meiner; tr. it. 1996, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano.

HONNETH, A.

2004 *Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. Nachwort*, in Id., *Kampf um Anerkennung. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 303-341.

IKÄHEIMO, H.

2002 *On the Genus and Species of Recognition*, "Inquiry", vol. 45(4), pp. 447-462.

LAITINEN, A.

2002 *Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, "Inquiry", vol. 45(4), pp. 463-478.

MARGALIT, A.

- 1996 *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); tr. it. 1998, *La società decente*, Guerini, Milano.  
2001 *Recognition II: Recognizing the Brother and the Other*, "Aristotelian Society Supplementary", vol. 75, pp. 127-139.

MASTERS, R.D.

- 1989 *The Nature of Politics*, Yale University Press, New Haven-London.

NUSSBAUM, M.C.

- 2003 *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia.

RICOEUR, P.

- 2004 *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, Parigi; tr. it. 2005, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano.

QUANTE, M. – SCHWEIKARD, D.

- 2005 *La struttura metafisica della filosofia sociale di Hegel*, in Alessandro Bellan e Italo Testa (a cura di), *Hegel e le scienze sociali*, "Quaderni di Teoria Sociale", n. 5, pp. 221-250.

SEARLE, J.

- 1995 *The Construction of Social Reality*, Penguin, London; tr. it. 2006, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino.

TESTA, I.

- 2002 *Riconoscimento naturale e coscienza sociale. Ricostruzione e ripresa della teoria hegeliana dell'Anerkennung*, di prossima pubblicazione, Guerini, Milano.  
2005a *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, «Giornale di Metafisica», XXVII, pp. 121-144.  
2005b *Naturalmente sociali. Per una teoria generale del riconoscimento in Hegel e le scienze sociali*, «Quaderni di Teoria Sociale», 5, pp. 165-218.



FOCUS

LO SPAZIO PUBBLICO IN UNA SOCIETÀ POST-SECOLARE



Stefano Bottini, «2006 Bevagna», stampa su carta fotografica, cm 30 x 40.

VITTORIO COTESTA

## Religione, diritti umani e conflitti politici. Il significato dell'11 settembre 2001

La distruzione delle Torri gemelle a New York costituisce un punto di svolta nei rapporti tra mondo islamico e Occidente. Per la prima volta dopo Pearl Harbor gli Stati Uniti d'America sono attaccati sul loro suolo con un'azione di guerra. Proprio nel momento del trionfo del modo di vita americano, dieci anni dopo il crollo dell'Unione sovietica, gli Stati Uniti si ritrovano dentro casa la minaccia che avevano a lungo tenuto lontano dal proprio territorio. Come è potuto succedere tutto questo? Quali ne sono le ragioni specifiche? Perché sono morti tanti innocenti? Quali sono le conseguenze a livello mondiale? Andiamo verso lo scontro di civiltà tra Occidente e Islam? Per rispondere a queste domande siamo costretti a occuparci di molte questioni: dalla interpretazione della globalizzazione alla modernizzazione, dal secolarismo al fondamentalismo, dalla guerra tra eserciti al terrorismo globale.

### 1. *La distruzione delle Torri gemelle è uno scontro di civiltà?*

Secondo la tesi di Huntington l'epoca attuale è caratterizzata dallo "scontro di civiltà" [Huntington 1993; 1996]. Dai conflitti ai margini (conflitti di faglia) stiamo pericolosamente scivolando verso uno scontro tra civiltà e, in particolare, tra Islam e Occidente. La distruzione delle Torri gemelle, con il suo carico infinito di morte, potrebbe tragicamente peannunciare la fine della potenza dell'Occidente, della sua cultura, della sua stessa civiltà<sup>1</sup>. Vi sono altri conflitti per

---

<sup>1</sup> In alcuni interventi sulla stampa dei mesi successivi al settembre 2001 Huntington ha sfumato

l'identità che mettono in discussione ogni politica di integrazione interculturale (vedi gli esempi dei Balcani, del conflitto tra palestinesi e israeliani, la guerra tra ceceni e russi). Lo scontro di civiltà sarebbe dunque in atto sia a livello locale e regionale (conflitti di faglia), sia tra culture e religioni.

Nessuna teoria della globalizzazione sembra avere tanta evidenza empirica dalla sua parte.

Una lettura più attenta degli avvenimenti mette però in luce questioni e aspetti interessanti che, in qualche modo, non sono spiegati dalla teoria dello “scontro di civiltà”. La distruzione delle Torri gemelle, infatti, non è avvenuta a opera di uno stato egemone all'interno di una civiltà, ma di una forza dispersa, anche se organizzata, in diversi stati e territori. Secondo Huntington, invece, il conflitto dovrebbe svolgersi sotto la guida dello stato egemone in ogni civiltà. Per cui, paradossalmente, la sua teoria viene confermata e negata dalle due parti in conflitto: i fondamentalisti islamici *si sentono* in guerra santa contro l'Occidente, ma non sono affatto uno stato e non sono (almeno a quanto sembra) neppure egemoni nel proprio mondo; gli Stati Uniti d'America *non si sentono* (almeno nelle espressioni ufficiali) in guerra santa con l'islamismo ma in questa fase della storia sono lo stato egemone non solo dell'Occidente ma del sistema politico mondiale.

Il carattere di “guerra santa” o di “scontro di civiltà” dell'attuale conflitto è negato dai politici occidentali (ma G.W. Bush ha tentennato su questo) e da autorevoli commentatori. L'attacco alle Torri gemelle di New York è definito, infatti, come un “atto di guerra”, ma se ne respinge decisamente la qualifica di “scontro di civiltà”. Questo, però, appare insufficiente per più di una ragione. Infatti, non basta la volontà soggettiva di uno o più attori in campo a definire il senso di determinati eventi<sup>2</sup>. Dobbiamo prendere atto dell'*ambivalenza* della situazione attuale: gli elementi soggettivi in campo definiscono la situazione in

---

alcuni aspetti della sua tesi [cfr. la sua intervista al «Corriere della Sera» di giovedì 1 novembre 2001].

<sup>2</sup> In un editoriale per il «Corriere della Sera» del 2001 Galli della Loggia prende atto, sebbene con un certo rammarico, che si tratta proprio di una guerra di religione o, almeno, a sfondo religioso. Contro la tesi dello “scontro di civiltà” si scaglia con una certa virulenza E. Said [1978], secondo il quale, invece, ci troviamo di fronte allo *scontro delle ignoranze* di quanti non conoscono bene la situazione e ignorano l'esistenza di posizioni intermedie, le sovrapposizioni, gli uomini di confine, arabi e cristiani, musulmani ed europei e si abbandonano a

un modo conforme al proprio progetto politico. Gli islamici, definendo la loro azione come “jihad”, tendono a portare dalla loro parte tutti i credenti musulmani; gli Stati Uniti d’America, definendo come terrorismo le azioni dei fondamentalisti islamici, possono costruire un’alleanza ampia a base interreligiosa e, così, isolare e sconfiggere ciò che essi definiscono come “terrorismo islamico”. Perciò appare quanto mai opportuno cercare di comprendere meglio il significato strategico della distruzione delle Torri gemelle.

Per comodità dobbiamo ridurre il campo a due fronti: quello islamico e quello occidentale, ognuno dei quali in verità piuttosto frastagliato e diviso al suo interno. Per lo *status* simbolico degli obiettivi colpiti (Torri gemelle e Pentagono), l’attacco assume il senso di una *sfida* alla civiltà occidentale e, in particolare, al suo paese guida. Gli effetti strategici di questa azione producono una ristrutturazione dell’intero campo occidentale. Ogni paese è costretto a prendere posizione. Come sappiamo dalla teoria dei conflitti [Simmel 1908; Coser 1956], un conflitto in atto semplifica lo schieramento, unifica il comando, ridefinisce i confini sociali, culturali, economici e politici in modo più netto. La stessa cosa accade nel campo islamico. Come si sa, all’interno di ogni paese islamico esistono posizioni diverse: moderati fronteggiano diversi tipi di fondamentalisti. Perciò, l’attacco è un’indicazione politica per il popolo dell’Islam. Il suo successo indica una via alla lotta contro l’Occidente. In primo luogo dimostra che gli Usa non sono così invulnerabili come si tende a credere. In secondo luogo, esso dice che, per combattere l’Occidente, non servono la mediazione e la trattativa ma occorre distruggere senza riguardi beni e soprattutto persone. Perciò ogni islamico (stato o forza politica) deve prendere posizione. L’obiettivo dei fondamentalisti è quello di sollevare le popolazioni (soprattutto giovani urbanizzati) contro i loro governanti<sup>3</sup>.

---

ipotesi teoriche (lo scontro di civiltà, appunto) semplicistiche, rozze e insostenibili. Critico verso la tesi dello “scontro di civiltà” è pure T. Friedman [2001; 2003].

<sup>3</sup> In questo direzione va il discorso di Osama Bin Laden (discorso registrato prima dell’11 settembre e diffuso dalla televisione Al Jazeera a fine ottobre 2001): “Il meno che si possa dire di questi ipocriti (i governanti moderati islamici) è che hanno rinnegato la propria fede, apostati che hanno preso il sentiero sbagliato. Hanno sostenuto il macellaio contro la sua vittima, l’oppressore contro l’oppresso (...) Io sostengo che il problema è molto chiaro. Ogni musulmano dopo questi fatti dovrebbe combattere per la propria religione”.

Nello stesso tempo, queste stesse forze politiche e/o stati islamici di varia natura sono spinti a definire meglio la loro posizione dalle pressioni provenienti dallo schieramento occidentale. Stati musulmani a gestione moderata, forze politiche non fondamentaliste rifiutano lo schieramento *a fianco* del movimento islamico e perseguono un proprio cammino autonomo che prevede un complesso rapporto di cooperazione e negoziazione continua con l'Europa e, prima di tutto, con gli Usa. Da questo punto di vista, la presa di posizione di Arafat e dell'Autorità palestinese che afferma di rifiutare il terrorismo fondamentalista diventa molto importante. La fase strategica iniziata con la distruzione delle Torri gemelle ha allora un altro significato. Come molti osservatori del mondo islamico hanno detto [Kepel 2000; Touraine 2001], dopo la fase del nazionalismo arabo e quella del fondamentalismo rivoluzionario, ora si profila la possibilità di coniugare Islam e democrazia. Diventa pertanto credibile l'ipotesi secondo la quale la distruzione delle Torri gemelle di New York sarebbe il tentativo di riprendere l'iniziativa da parte di gruppi politici radicali in declino o in difficoltà. Persa la competizione politica, i fondamentalisti hanno messo le mani alle armi [Touraine 2001].

Questa situazione è molto più complessa di quella immaginata da Huntington. L'Islam, infatti, non è la realtà unitaria che egli crede. Anche sul piano politico, esso è caratterizzato da divergenze e pluralismo. Lo *scontro di civiltà* rimane tuttavia sullo sfondo. I fondamentalisti islamici definiscono la loro strategia come una guerra santa (*jihad*) contro l'Occidente. Gli altri attori invece sembrano sfuggire allo schema binario fondamentalismo *versus* Occidente. Queste differenze politiche, inoltre, non sono casuali ma corrispondono alla pluralità di interpretazioni del rapporto tra Islam e modernizzazione. Per introdurre questo livello di analisi dobbiamo porre la domanda seguente: esiste un paradigma *condiviso* esplicativo dei processi di globalizzazione? Il concetto di *mondo globale, unico*, corrisponde a qualcosa oppure è soltanto una finzione letteraria?

## 2. Molteplici modernizzazioni nell'era della globalizzazione

Secondo Eisenstadt [1997, 1999, 2001] non esiste una sola modernizzazione. La prima è avvenuta in Europa e in Occidente; altre l'hanno seguita e sono ancora in corso. Nell'era attuale della globalizzazione vi sono molteplici moderniz-

zazioni spesso in competizione e in conflitto l'una con l'altra. L'interpretazione di Eisenstadt individua alcune precondizioni della modernizzazione europeo-occidentale e ne segue poi la diffusione su scala mondiale. Il programma della modernità, secondo Eisenstadt, può essere riassunto in sei punti:

1. Coscienza di una molteplicità di visioni del mondo. Questo aspetto implica una capacità di autoriflessione della società che si percepisce come *uno dei casi possibili*.
2. Enfasi sull'autonomia della persona.
3. Partecipazione degli individui alla società.
4. Il futuro è concepito come aperto a più possibilità e può essere realizzato dall'azione umana.
5. Fede nella possibilità di superare il divario tra l'ordine trascendente e l'ordine mondano.
6. Riconoscimento della legittimità di fini e interessi molteplici di individui e gruppi umani. Questo a sua volta implica il riconoscimento di interpretazioni molteplici del bene comune [Eisenstadt 2001, 29-30].

Nella stessa Europa e, in genere, nell'Occidente questo programma ha incontrato diverse opposizioni e critiche. In esso, inoltre, si esprimono tensioni e conflitti culturali e politici.

La critica capitale verso la modernità riguarda proprio le sue assunzioni di base e, in particolare, nega "la possibilità di fondare qualsiasi ordine sociale (...) sulle premesse di base del programma culturale della modernità, specialmente sull'autonomia degli individui e sulla supremazia della ragione" [Eisenstadt 2001, 33]. In altri termini, si contesta la volontà di costituire un ordine sociale sull'autonomia degli individui e si confuta la pretesa filosofica di poter ricavare da una concezione trascendente del mondo (ad esempio dal cristianesimo) ragioni a sostegno del programma della modernità. Da un punto di vista *interno* alla modernità, inoltre, si mette in luce la difficoltà di coniugare la ricerca di "libertà e (di) autonomia con forti tendenze al controllo" sociale degli individui [ivi, 33].

Le tensioni principali della modernità sono, secondo Eisenstadt, due: 1) diverse concezioni della razionalità (*Wertrationalität* versus *Zweckrationalität*) e riduzione dell'una sotto il dominio dell'altra; 2) differenti visioni del bene comune, in particolare tra "legittimazione della pluralità di individui discreti

e gruppi di interessi e di differenti concezioni del bene comune e dell'ordine sociale, da un lato, e ideologie totalizzanti, dall'altro" [*Ibid.*]. Tra le *visioni totalizzanti* Eisenstadt prende in considerazione l'ideologia *nazionalistica* che enfatizza il "primato delle collettività percepite come entità ontologiche distinte basate su attributi comuni primordiali e/o spirituali" e l'*ideologia giacobina* "le cui origini storiche risalgono a fonti escatologiche medievali, l'essenza delle quali era la fede nel primato della politica e nella sua capacità di ricostruire la società e nella possibilità di trasformare la società mediante l'azione politica partecipativa mobilitante e totalizzante" [ivi, 34].

Il programma della modernità infatti è stato modulato su diverse e specifiche tradizioni culturali. Nel tempo, infatti, si sono affermate forme diverse della modernità. Eisenstadt, ad esempio, vede nel fascismo, nel nazismo e nello stalinismo soltanto differenti versioni del progetto della modernità, e non una loro negazione. La loro cifra comune è il giacobinismo, ossia la volontà di ricostruire per via politica la società sulla base di una propria concezione dell'*homo novus*.

Con il diffondersi su scala planetaria, il programma della modernità si coniuga con altre tradizioni culturali e assume una sua forma particolare in relazione a ogni contesto sociale, culturale, politico ed economico. Eisenstadt parla di *multiple modernità*, perché in ogni contesto il programma della modernità è stato coniugato con valori diversi. In alcuni casi viene recepita la forma totalizzante del programma della modernità; in altri, la forma ispirata al pluralismo degli individui, dei gruppi, degli interessi e di rivali concezioni del bene comune.

Nell'era della globalizzazione queste forme della modernità hanno allacciato rapporti, dipendenze e interdipendenze; all'interno di questo sistema di relazioni tra culture e civiltà il conflitto *sembra* emergere più della cooperazione. La *globalizzazione* in questo caso sembra essere lo *sfondo* del conflitto tra culture e civiltà<sup>4</sup>. Non si tratta, tuttavia, di qualcosa di *antimoderno* o di un conflitto della tradizione contro la modernità. Infatti, una delle versioni della modernità ha elaborato il "giacobinismo" come forma attraverso la quale impone alla società plurale moderna un programma di omologazione culturale fondato sul nazionalismo o, in alcune società moderne non europeo-occidentali, su una

<sup>4</sup> Questa è una mia deduzione. Eisenstadt non porta la sua analisi a questo livello di esemplificazione.

interpretazione semplificata e spesso letterale del messaggio religioso. L'attuale conflitto, pertanto, si esprime in una forma tipica della modernità: il giacobinismo. Per quanto, infatti, i contenuti e la forma di legittimazione del conflitto possano derivare da una tradizione culturale non moderna (una interpretazione letterale del *Corano*), la sua forma invece è tipicamente moderna e consiste nel tentativo di imporre *per via politica* (il terrore) una concezione dell'uomo e una organizzazione della vita sociale ispirata alla legge islamica.

Uno degli effetti del conflitto attuale è un rallentamento dei processi di globalizzazione. Infatti, nel momento in cui la dimensione politica della globalizzazione si realizza mediante il terrore, si producono riduzioni nel traffico delle persone e delle merci. La globalizzazione, così, si rivela un processo sottoposto a rallentamenti e ritorni indietro. Per distinguere le ormai numerose e rivali teorie della globalizzazione possiamo fare riferimento al loro modo di intendere i processi di costruzione dei nessi tra società, culture, sistemi politici, individui. Se utilizziamo la vecchia coppia analitica *causalità unilaterale/causalità multilaterale* possiamo vedere che molte delle teorie in voga – da quella di Wallerstein [1974, 1980, 1989], a quella di Robertson [1990, 1992a, 1992b], di Appadurai [1990], di Giddens [1990], di Hardt e Negri [2000] – considerano più dimensioni della globalizzazione. La differenza è nel fatto che alcuni (ad esempio Wallerstein, Hardt e Negri) concepiscono il processo come animato da *un solo motore* (il processo economico da parte di Wallerstein; il processo politico da parte di Hardt e Negri) e altri vedono agire ora *l'uno ora l'altro* processo come motore della globalizzazione o *più di un motore nello stesso tempo* (Robertson, Giddens) oppure ancora *processi disgiunti o divergenti* (Appadurai). L'attitudine migliore consiste a nostro avviso nel guardare ai processi come animati da più motori nello stesso tempo, facendo attenzione ai diversi tempi, alle sfasature, ai blocchi, ai ritorni indietro, non considerando mai la globalizzazione come un processo irreversibile. Nella fase attuale si ha senz'altro una sovradeterminazione dell'intero processo di globalizzazione da parte della dimensione politica, che blocca o rallenta e, in ogni caso, subordina gli altri processi (in particolare la comunicazione mediatica globale) alla sua logica.

Un altro versante del confronto tra diversi approcci allo studio della globalizzazione riguarda gli effetti della sua diffusione. Da questo punto di vista, la questione più dibattuta è se i processi di globalizzazione producano omogeneizzazione oppure diversità. La tesi della omogeneizzazione afferma che sia

in corso un processo di “americanizzazione” del mondo; la tesi della diversità concepisce la globalizzazione come un processo basato su risorse differenti da contesto a contesto e produce nell’insieme e dentro ogni singolo contesto maggiore diversità culturale [Hannerz 1996].

La tesi della omogeneizzazione è sostenuta sulla base di concezioni dualistiche del mondo. Da un lato, infatti, esse pongono nell’Europa (prima) e nell’Occidente (dopo) il centro dell’azione, il *motore* del processo; dall’altro, in modo piuttosto residuale, tutto il resto che è in grado di fare, talvolta, una opposizione più o meno efficace alla costruzione del sistema (imperialistico) globale. A questa concezione possono essere ricondotte sia le varie teorie dell’imperialismo, sia le teorie della dipendenza, sia ancora le teorie della convergenza. In tutti questi casi, infatti, sia che si parta da un dualismo culturale iniziale, sia che si parta da un pluralismo, il risultato del processo è comunque una crescente omogeneità culturale. Il limite maggiore di queste teorie è di concepire come unitario il processo e i suoi effetti, lasciando sullo sfondo o ignorando le differenze sia per così dire *al centro*, sia *alla periferia*. L’unità di base e di presupposti, infatti, non è un dato empirico quanto piuttosto il prodotto della teoria che cerca le condizioni di possibilità di affermazione di un “programma” della modernità con tendenze globali. Al centro, in effetti, vi sono stati non solo diversi modi di intendere il programma della modernità ma anche i conflitti per affermare l’uno o l’altro di questi programmi. Alla periferia, inoltre, le situazioni erano tanto diverse che solo entro un modello astratto possono essere annullate.

Più interessante è invece l’interpretazione secondo la quale non si tratterebbe tanto di un dualismo storico ed empirico, ma di una diversa logica sistemica. Da un lato, il processo o i processi di globalizzazione animati dalla logica strumentale, dalla razionalità dello scopo, dall’altro lato i *mondi vitali colonizzati* dai processi di globalizzazione. La dicotomia tra *sistema* e *Lebenswelt*, rielaborata da Habermas [1981] per comprendere le tensioni strutturali della modernità, avrebbe secondo alcuni [Ritzer 1996; Hardt e Negri 2000] una validità più generale, capace di illuminare la contrapposizione tra i processi di globalizzazione e le moltitudini che vi resistono, animate da un ideale di vita umanistico e universalistico. Anzi, nell’opinione di Hardt e Negri, se la globalizzazione (l’Impero) presenta tratti positivi, essi risiedono proprio nell’aprire la possibilità all’instaurarsi di una forma di vita veramente universale e umanistica, contro la logica capitalistica che attualmente si esprime nel complesso sistema imperiale.

Altri autori (Robertson, Giddens, Hannerz) vedono invece un intreccio diverso tra *globale* e *locale*. Non si tratta tanto di una contrapposizione tra l'uno e l'altro, ma della reciproca *interpenetrazione*<sup>5</sup>. Soprattutto, in ogni aspetto del *locale* vi sono i segni del *globale* (e questo sembra scontato), ma anche *in ciò che è globale vi sono i segni del locale*. Non è più possibile concepire due sfere separate (*globale vs locale*) ma una dimensione unica globale-locale. Robertson ha coniato per questa nuova realtà il termine *glocale*.

La nuova realtà sociale e culturale prodotta dai processi di globalizzazione, secondo questa versione della teoria, presenta spiccati tratti di diversità e di pluralismo culturale. Omogeneità e diversità culturale sono due aspetti di ogni realtà. Perciò, nello stesso tempo e in uno stesso luogo, dagli attori sociali sono espresse domande di universalità e di particolarità. Può sembrare un paradosso e, da un punto di vista logico, così appare. In realtà, invece, la questione è piuttosto lineare. Ogni situazione, ogni contesto, ogni sistema, ogni attore sociale *è ed esprime una unicità* e domanda il riconoscimento della propria identità. Poiché tutto ciò non riguarda solo alcuni, ma *tutti*, il problema si presenta nella forma del *riconoscimento universale della differenza* di ogni singolo come tale. In altri termini, il tratto universale della situazione attuale è la domanda di riconoscimento della *unicità* dell'essere sociale e culturale, di *ogni* essere sociale e culturale.

Si tratta, come abbiamo detto, di una *domanda* di riconoscimento della propria unicità da parte degli attori sociali. Proprio la universalità della domanda di riconoscimento diventa – può diventare – la base di *una nuova stagione dei diritti dell'uomo*. Non si tratta più tanto o non solo di una concezione filosofica dell'umanità. Forse *per la prima volta* si sono date le condizioni strutturali per la costruzione di società nelle quali ogni uomo abbia garantito il riconoscimento della propria identità.

### 3. Le trasformazioni della guerra

Non si può comprendere il significato dell'11 settembre 2001 senza fare alcun riferimento alla forma dell'azione compiuta. Si dice: “terrorismo”, “terro-

<sup>5</sup> Su questa interpretazione del rapporto tra globale e locale convergono pure Hardt e Negri.

rismo islamico” o, anche, “terrorismo globale”. Un breve sguardo ai cambiamenti nella concezione della guerra potrà aiutarci a interpretare meglio queste formule e a stabilirne un significato più corretto.

Nello *Jus publicum aeuropaeum* la guerra – dice C. Schmitt – è ridotta a una sorta di duello. Individuazione del nemico “giusto”, dichiarazione, svolgimento, pacificazione con l’intervento degli Stati che, belligeranti o no, hanno tutti interesse a mantenere l’equilibrio politico generale del sistema<sup>6</sup>. Questa forma della guerra ha al suo centro l’esercito, quale struttura di gruppi di uomini armati. Il luogo della battaglia è in qualche modo stabilito di comune accordo, la durata dei combattimenti va dall’alba al tramonto. Vi è un codice d’onore che prescrive un insieme di regole prima, durante e dopo la battaglia. I prigionieri vanno trattati con senso di umanità e custoditi sotto la responsabilità del vincitore. L’obiettivo della guerra deve essere l’indebolimento dell’avversario e non la sua distruzione<sup>7</sup>.

Più importante di tutti è però la norma secondo la quale la guerra riguarda soltanto gli eserciti e, in particolare, gli uomini in armi, i soldati. I civili, le donne, i bambini non possono assolutamente essere bersaglio dell’azione militare<sup>8</sup>. Questa “guerra tra gentiluomini” è tale in Europa per un motivo fondamentale: in fondo i sovrani sono quasi tutti imparentati tra loro e il sistema politico è anche un sistema di alleanze familiari e dinastiche. La svolta o il cambiamento di

<sup>6</sup> Questa materia è regolata dalla Convenzione firmata all’Aja il 18 ottobre 1907. A ogni modo, forme di ritualità nella guerra esistono già nel mondo antico. Cfr., ad esempio, Tucidide [*La guerra del Peloponneso*, I, 49].

<sup>7</sup> Queste norme sono via via codificate in convenzioni e protocolli. Ad esempio, nella Dichiarazione del 1868 (Pietroburgo, 29.11.1868) sul divieto di uso dei “proiettili a esplosione in guerra” si afferma che “il solo fine legittimo che gli Stati devono proporsi durante la guerra è l’indebolimento delle forze militari del nemico” e non la sua distruzione; “l’impiego di simili armi (di distruzione) sarebbe contrario alle leggi dell’umanità”. Nella Dichiarazione del 29 luglio 1899 si proibisce l’uso dei gas asfissianti. Protocolli e dichiarazioni si ripetono nel corso del tempo, inseguendo le nuove tecnologie, senza impedire né limitare il carattere distruttivo della guerra.

<sup>8</sup> La tesi secondo la quale la guerra è stata *sempre* distruzione e non ha mai risparmiato civili, donne e bambini è sostenuta da Carr [2002]. Se le cose stanno così, afferma Carr, allora bisogna riconoscere ai “terroristi” lo status di combattente. Inoltre, poiché la guerra è comunque distruzione, occorre pensare a forme di guerra limitata, capaci di sconfiggere l’avversario senza provocare danni eccessivi ai civili.

paradigma nella concezione e nella pratica della guerra avviene durante il primo conflitto mondiale (1914-1918). I bombardamenti, anche con aerei, e l'uso dei gas colpiscono sia gli eserciti, sia la popolazione senza alcuna discriminazione. L'obiettivo non è più sconfiggere l'avversario, ma distruggere un nemico. Dalle sofferenze inflitte alla popolazione si ricava un vantaggio strategico. La popolazione, infatti, è la linfa vitale di ogni esercito, sia dal punto di vista materiale, sia dal punto di vista spirituale.

Uno degli sviluppi della guerra moderna è la sua crescente industrializzazione. Nel secolo XX si registra una sempre più alta integrazione tra scienze fisiche e chimiche, tecnologie militari, scienze dedite all'organizzazione e al controllo delle popolazioni. La seconda guerra mondiale, con la produzione e il lancio delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, porta al culmine questa tendenza. Nei decenni successivi vi sono stati altri sviluppi verso la guerra spaziale e la costruzione di più sofisticati sistemi di sicurezza, come ad esempio lo "scudo stellare", ai quali si lavora ancora oggi.

Uno sviluppo opposto alla industrializzazione della guerra è imperniato sulla valorizzazione del fattore umano. Già von Clausewitz, nella sua classica opera *Della guerra* (1832), metteva in luce l'importanza della guerra di popolo a confronto della guerra degli eserciti<sup>9</sup>. La caratteristica fondamentale di questo tipo di guerra – la guerra di resistenza – consisteva nella utilizzazione delle capacità di un esercito di contadini in un contesto ambientale difficile, nel quale è favorita la mobilità dei piccoli gruppi appoggiati dalla popolazione. Nella dottrina di von Clausewitz guerra di popolo e guerra di esercito regolare si integrano. A queste posizioni von Clausewitz arriva meditando sulla guerra di resistenza degli spagnoli contro Napoleone (1808-1813) e sulla resistenza dei russi contro lo stesso esercito napoleonico nel 1812. In entrambi i casi la popolazione contadina ha affiancato e talvolta sostituito gli eserciti regolari. Secondo la formula di C. Schmitt (1963), questa è una guerra *tellurica*. Essa infatti fa uso delle potenzialità del territorio contro un esercito più numeroso, meglio equipaggiato e meglio organizzato. La guerra "partigiana" è, inoltre, una guerra di resistenza contro un nemico invasore. A questo modello si sono ispirati, secondo C. Schmitt, i cinesi durante la loro lunga marcia, Fidel Castro durante

<sup>9</sup> Risale a Machiavelli (*Discorsi*) la tesi della necessità che il popolo si faccia esercito, se vuole difendere la sua libertà.

la rivoluzione cubana. Altri casi sono quelli dell'esercito sovietico contro l'invasione nazista, la guerra di liberazione dei vietnamiti contro gli americani e la guerra dei vari gruppi afgani contro l'Unione Sovietica. In questi due ultimi casi gli eserciti più forti del mondo (quello americano e quello sovietico) sono stati umiliati da eserciti locali che hanno sfruttato a proprio vantaggio le particolarità del territorio. La caratteristica di questa azione di guerra è la rapidità, il colpire e fuggire, l'opposto insomma dell'affronto diretto tipico degli eserciti del XVIII e del XIX secolo<sup>10</sup>.

Questo modello subisce una modifica sostanziale con la guerra d'Algeria. L'esercito di liberazione algerino trasporta la guerra di resistenza dalla campagna alla città. La forma dell'azione resta la stessa ma cambia, per così dire, il paesaggio, il contesto. Non sono più le campagne il punto di forza dei partigiani ma i quartieri affollati della città. La guerriglia urbana è ora la forma di resistenza contro eserciti invasori. La sua forma di azione è l'attentato dinamitardo, l'utilizzazione di bombe a orologeria capaci di provocare danni seri e di creare panico tra la popolazione favorevole agli occupanti.

Tutte queste forme di guerriglia si reggono su un presupposto: infliggere al nemico le più gravi perdite possibili, cercando però di mettere in salvo la vita dei propri combattenti. Con l'introduzione del principio secondo il quale la vita dei propri combattenti diventa uno strumento di offesa, la forma della guerra cambia ancora una volta<sup>11</sup>. La seconda intifada palestinese contro Israele è caratterizzata da questo nuovo sviluppo: attentati contro autobus, bar, ristoranti, edifici pubblici sono lo strumento mediante il quale si cerca di infliggere al nemico perdite insopportabili. Ma i palestinesi operano ancora nel proprio territorio, per quanto conteso esso possa essere.

Con l'attentato alle Torri gemelle abbiamo l'ultimo cambiamento di questa forma di guerriglia. Ora, l'azione non viene più compiuta nel proprio territorio (o non necessariamente su questo), ma nel territorio del nemico. Il dirottamento degli aerei civili sulle Torri gemelle e sul Pentagono contiene i due ultimi

<sup>10</sup> Questo tipo di guerra è tuttavia più antico di quanto Schmitt non dica. Se ne possono trovare esempi nell'attraversamento delle Alpi da parte di Annibale [cfr. Polibio, *Storie*, III, 165-275] e nella guerra dei Maccabei [cfr. *1-2 Maccabei*; Flavio Giuseppe, *La storia dei giudei*, XII, 2002].

<sup>11</sup> L'adozione di questo principio risale alla seconda guerra mondiale (i kamikaze) e più indietro ancora, agli "assassini" ismaeliti dei secoli XII-XIII [cfr. Lewis 2002].

principi organizzativi della guerra di guerriglia: l'uso della vita dei combattenti come strumento di morte; svolgimento dell'azione nel territorio "nemico". I membri di Al Qaeda, nel compiere la loro azione, utilizzano le possibilità di mimetizzazione offerte dalla società complessa di oggi. Il principio della guerriglia urbana è trasformato. Si agisce mimetizzandosi, trasformandosi in una persona normale della società che si vuole colpire. La vita quotidiana di ognuno diventa la rete entro cui nascondersi per colpire grandi e piccoli obiettivi della società "nemica"<sup>12</sup>.

#### 4. *La religione e la guerra giusta*

La distruzione delle Torri gemelle ha gettato nello sgomento il popolo americano. Per un giorno è stato il caos. Il Presidente degli Stati Uniti e il Vicepresidente sono stati irreperibili per buona parte della giornata. Questa misura faceva parte delle strategie del Pentagono per mantenere la linea di comando degli Stati Uniti. Poi, dopo alcune ore di silenzio, il Presidente G.W. Bush jr. ha parlato alla nazione. (Il Vicepresidente ha vissuto ancora per molti giorni nascosto, sempre in omaggio alla strategia di mettere al sicuro la linea di comando in caso di attentato alla persona del Presidente).

Nel mondo islamico, tra le masse popolari, la distruzione delle Torri gemelle è stata festeggiata con canti e balli in alcune città e, comunque, salutata come una lezione agli imperialisti americani. Orgogliosi sono stati soprattutto i fondamentalisti di Al Qaeda che hanno rivendicato per sé il merito dell'azione. Nelle rivendicazioni è elaborata una concezione del nemico e della guerra giusta che dobbiamo approfondire, se vogliamo capire quali siano le motivazioni culturali della loro azione.

Nella popolazione americana la distruzione delle Torri gemelle ha provocato sgomento, incredulità, e nello stesso tempo, un moto di orgoglio, di fierezza per sé e per il proprio paese. Sul piano militare la risposta alla distruzione delle Torri gemelle è stata la guerra in Afghanistan (2001-2002) e la guerra in Iraq (2003). Non possiamo ancora esprimere un giudizio sull'esito di queste inizia-

---

<sup>12</sup> Per ulteriori approfondimenti sui cambiamenti nella forma della guerra cfr. Mini [2003] e Liang e Xiangsui [2001].

tive militari. Gli effetti saranno visibili tra qualche anno. Per ora si può dire che nella guerra contro il regime dei talibani, in Afghanistan, gli Usa hanno costruito un vasto fronte politico e militare; viceversa, hanno condotto la guerra contro l'Iraq di Saddam Hussein praticamente contro una parte importante del Consiglio di sicurezza dell'Onu, con uno schieramento politico e militare più ristretto e, soprattutto, con gran parte dell'opinione pubblica dei paesi democratici contraria. Più nette sono state pure sia la contrarietà dei paesi arabi e islamici, sia l'opinione pubblica del mondo arabo e islamico<sup>13</sup>. Nel frattempo, anche l'azione dei gruppi fondamentalisti ha cambiato obiettivo. Ora interviene preferibilmente nei paesi "moderati" dell'Islam (Marocco, Giordania, Arabia Saudita, Turchia).

Vi sono state pure delle risposte per così dire "culturali" al terrorismo islamico. Una di queste riprende la dottrina dei cosiddetti "neoconservatori" i quali, dopo anni di elaborazione nelle università americane, sono ora nel cuore del potere e cercano di mettere in pratica la loro teoria del mondo. Gli Stati Uniti d'America, secondo questa dottrina, devono agire per imporre la libertà e la democrazia al mondo intero. Perciò la guerra al terrorismo è importante sia per motivi di sicurezza sia, soprattutto, come mezzo per "esportare" il sistema democratico. Inoltre, queste posizioni giustificano la dottrina della "guerra preventiva" del Presidente degli Usa, G.W. Bush, jr. In breve, questa dottrina considera ogni situazione vitale per la sicurezza degli Stati Uniti e in nome della sicurezza legittima l'intervento militare americano in ogni parte del mondo. In più, se questo eventuale intervento è approvato dall'Onu, bene; ma se tale approvazione non viene, gli Stati Uniti si sentono autorizzati a intervenire comunque. Questo ragionamento, con incertezze e contrasti in seno al governo degli Stati Uniti, ha guidato la programmazione e la realizzazione della guerra contro l'Iraq. Solo successivamente (ottobre 2003) gli Stati Uniti sono ritornati all'Onu per avere una seppur tardiva legittimazione.

Ma a noi qui interessa una terza reazione alla distruzione delle Torri gemelle. Essa consiste nella elaborazione di una nuova teoria della "guerra giusta" da parte di eminenti intellettuali americani che, con un loro intervento pubblico collettivo, hanno esposto le ragioni per le quali gli americani stanno combatten-

---

<sup>13</sup> Bisogna tuttavia avvertire che nei paesi arabi e islamici l'opinione pubblica non è sempre in grado di esprimersi.

do oggi la loro guerra contro il terrorismo. Il documento degli intellettuali americani si pone anche come una risposta alla giustificazione della guerra da parte di Al Qaeda. Infatti nei mesi successivi all'11 settembre 2001 O. Bin Laden ha rilasciato alcune dichiarazioni riguardanti la distruzione delle Torri gemelle e le ragioni per le quali i fondamentalisti combattono. Una analisi di questi documenti (quello del gruppo di intellettuali americani e le dichiarazioni di Bin Laden) può aiutare a comprendere alcuni aspetti del conflitto militare, politico e culturale in corso in questi anni tra Occidente e una parte dell'Islam.

#### 4.1. *In nome di Allah*

*Sacro e profano.* Nelle dichiarazioni di Osama Bin Laden emerge una distinzione tra il terreno sacro dell'Islam e la sua invasione da parte di infedeli. Vi è implicita, infatti, da un lato la distinzione tra sacro e profano e, dall'altro, quella tra fedele e infedele. “Questi fatti<sup>14</sup> hanno diviso il mondo in due campi: quello di chi ha fede e quello degli infedeli”. I fedeli, dunque, e gli infedeli.

*Il nemico.* Il “nemico” viene identificato con la stessa categoria: Bush è il “capo mondiale degli infedeli, il simbolo del moderno paganesimo, l'America, e i suoi alleati”. Ugualmente di tipo religioso è la definizione dei musulmani alleati degli Stati Uniti e dell'Occidente: “Il meno che si possa dire di questi ipocriti (“i regnanti ereditari”) è che hanno rinnegato la propria fede, apostati che hanno preso il sentiero sbagliato. Hanno sostenuto il macellaio contro la sua vittima, l'oppressore contro il figlio innocente”.

*Il ruolo di Dio.* La loro punizione sarà opera divina: “Cerco rifugio in Dio contro di loro, e Gli chiedo di dare loro ciò che meritano”. L'azione contro gli Stati Uniti, inoltre, non è opera umana ma divina: “Ecco l'America colpita da Dio Onnipotente in uno dei suoi organi vitali tanto da distruggere i suoi più grandi edifici. Sia Grazia e gratitudine a Dio. L'America è stata colmata di orrore, da Nord a Sud, da Est a Ovest, e sia resa grazia a Dio che ciò che l'America sta provando ora è solo una imitazione di ciò che noi abbiamo provato”.

---

<sup>14</sup> Bin Laden si riferisce ai bombardamenti americani dell'Afghanistan e dell'Iraq prima del 2001. Sono risposte degli Usa per gli attentati compiuti da Al Qaeda contro sedi diplomatiche americane in Medio Oriente e in Africa negli anni Novanta. I bombardamenti contro l'Iraq sono giustificati da presunte violazioni dell'embargo da parte di Saddam Hussein.

*Un'avanguardia benedetta da Dio.* I guerriglieri di Al Qaeda sono definiti mediante il concetto di “avanguardia” benedetta da Dio: “Dio ha benedetto una piccola avanguardia di musulmani, la prima linea dell’Islam, affinché distruggessero l’America. Dio li benedica, e conceda loro un posto supremo in Paradiso, poiché Egli è l’unico che ha la capacità e il diritto di farlo”.

*La jihad.* Inoltre, “ogni musulmano dopo questi fatti dovrebbe combattere per la propria religione, dopo che i dirigenti degli Stati Uniti d’America – a cominciare dal capo mondiale degli infedeli – hanno continuato a fare sfoggio di vanità con i loro uomini e la loro cavalleria; dopo che hanno rivoltato persino i paesi che credono nell’Islam contro di noi”.

*Le vittime innocenti.* In questa lotta non vi sono limiti. Come gli Stati Uniti non hanno avuto pietà delle vittime innocenti del campo musulmano (“un milione di bambini innocenti stanno morendo mentre parliamo, uccisi in Iraq senza nessuna colpa”) e di altri popoli (“Loro, gli americani, sostengono questa bugia mondiale, che combattono contro il terrorismo. In Giappone, centinaia di migliaia di persone, vecchi e giovani, furono uccise. E questo non è un crimine mondiale. Un milione di bambini uccisi in Iraq. Per loro questa è una conclusione controversa”<sup>15</sup>), così non si deve avere pietà delle vittime americane. Nella conversazione, registrata a metà novembre e resa nota il 27 novembre, un non bene identificato Shaykh riporta l’affermazione di Shaykh Sulayman ’Ulman che avrebbe detto: “questa è la jihad e (...) quelle persone (le vittime delle Torri gemelle e del Pentagono) non erano gente innocente”.

*La gioia per il crollo delle Torri gemelle.* Da quanto Osama Bin Laden e Shaykh si dicono, all’annuncio del crollo delle Torri gemelle nel mondo islamico vi è stata gioia. “Osama Bin Laden: dopo poco annunciarono che un altro aereo aveva colpito il World Trade Center. I fratelli che ascoltavano le notizie esplosero di gioia. Shaykh: Ho sentito le notizie mentre ero seduto. Noi non... stavamo pensando a nulla, e poi a un tratto, Allah lo vuole, ci chiedevamo come mai non sentissimo nulla e poi, a un tratto, giunse la notizia e tutti furono colti da gioia... Ognuno era colmo di gioia e diceva: “Allah è grande”, “Allah è grande”, “Ringraziamo Allah”, “Lodato sia Allah”. Io ero felice della grande

---

<sup>15</sup> Tutte queste affermazioni vengono dalla dichiarazione di Bin Laden resa nota il 7 ottobre 2001.

gioia dei miei fratelli. Quel giorno continuarono a giungere telefonate di congratulazione”.

*Il linguaggio universale della violenza.* Il colpo inferto agli Stati Uniti, infine, ha un significato universale: “Quei giovani che hanno condotto le operazioni non hanno accettato nessuna legge coranica in termini comuni, ma hanno accettato la legge coranica che ha pronunciato il profeta Muhammad. Quei giovani (...) nelle loro gesta, a New York e a Washington, hanno pronunciato discorsi che mettono in ombra qualsiasi altro discorso fatto in altra parte del mondo. I loro discorsi sono compresi sia dagli arabi che dai non arabi, perfino dai cinesi. Superano tutto quello che dicono i media”.

Se si esamina questa documentazione con occhio critico, si possono trarre interessanti conclusioni circa il carattere del conflitto in atto. Rimane, ovviamente, la constatazione che ciò riguarda solo i gruppi fondamentalisti che hanno agito o condiviso o sostenuto l’attacco alle Torri gemelle.

Se si riprende una delle indicazioni di René Girard [1972], l’atto di New York presenta due tratti: *a)* quello del dono di sé a dio quale vittima sacrificale (i combattenti morti nell’azione); *b)* quello dell’offerta sacrificale del nemico nostro e del nemico di dio (le vittime della distruzione delle torri e nell’attacco al Pentagono). Il valore simbolico di questo gesto è tanto fondativo che, con la loro azione a New York e Washington, “quei ragazzi hanno pronunciato discorsi che mettono in ombra qualsiasi discorso fatto in altra parte del mondo”. Il linguaggio della violenza è *universale* ed è universale perché in gioco sono i valori supremi della vita. Infatti, i combattenti per Allah donano se stessi pur di colpire il nemico e annientarlo. La loro azione “era un’operazione per il martirio”. Infatti, se le conseguenze sono andate oltre le previsioni, ciò si deve alla bontà di Allah che ha voluto così umiliare il “nostro” nemico: gli Stati Uniti d’America.

Queste stesse categorie mirano a un altro obiettivo: la squalificazione morale del nemico<sup>16</sup>. Infatti, se il “nemico” non appartiene alla nostra comunità, ma si pone fuori dell’umanità (la comunità dei *veri* credenti; o la comunità dei *giusti*)

<sup>16</sup> Nota C. Schmitt [1963, 75]: la prospettiva della rivoluzione mondiale trasforma il nemico “reale” in nemico “assoluto”. I “rivoluzionari” “devono bollare la parte avversa come criminale e disumana, come non-valore assoluto, altrimenti sarebbero essi stessi dei criminali e dei mostri”.

può essere legittimamente violato. Nessun limite pone la religione alla violenza contro l'infedele. Egli infatti è la negazione più evidente di Dio; è la forza attiva che mira a sovvertire il *vero* ordine sociale e umano e, perciò, ogni violenza è legittima verso di lui. Infatti, se così non fosse, se la vittima conservasse un qualche diritto, non potrebbe essere trattata come una cosa, della quale possiamo fare tutto ciò che vogliamo<sup>17</sup>. Se gli individui conservano una loro umanità e una loro dignità, è impossibile legittimare la violenza nei loro confronti con argomenti tratti dalla religione, a meno che non si tratti di violenza rituale e la vittima sia sacrificale. Ma nelle religioni monoteistiche – inclusa dunque la religione islamica – i sacrifici umani sono proibiti. Perciò, da un punto di vista simbolico occorre trasformare l'umano in non-umano per poter esercitare su di lui una violenza legittima e non incorrere nella proibizione religiosa che vieta la violenza contro i “fratelli” reali o semplicemente possibili.

Un ulteriore tratto di questa documentazione è costituito dal fatto che le caratteristiche del nemico sono attribuite a tutti i membri della società americana e, in ogni caso, alle vittime innocenti che si trovavano nelle Torri gemelli quel giorno. Infatti, dice il personaggio identificato come Shaykh nella conversazione con Bin Laden, “quelle persone non erano gente innocente”. Ciò supera i limiti della guerra convenzionale, nella quale dovrebbe valere il cosiddetto *ius in bello*, vale a dire un diritto di guerra che prevede, tra l'altro, il divieto di colpire civili e, in ogni caso, innocenti: donne, vecchi, bambini.

A uno sguardo sommario questi tratti potrebbero sembrare prodotto di una cultura tradizionalistica, con forti tendenze teocratiche. Richiamare continuamente Dio, tacciare di infedeli i nemici, invocare Dio come attore del castigo inferto ai nemici sono senz'altro tratti che rinviano a un contesto sociale, culturale, politico e religioso di tipo premoderno. Ma il fondamentalismo – lo abbiamo visto con Eisenstadt – è un tratto tipicamente moderno. I riferimenti ai “regnanti ereditari”, inoltre, mettono in luce il contrasto con le monarchie “moderate” islamiche. Lo scontro in atto nel “campo islamico” è tra due diverse linee, una tendente alla convivenza e alla competizione con l'Occidente, l'altra tendente invece alla sua negazione simbolica e al conflitto aperto. La religione diventa lo spartiacque. Essa interviene nella definizione dell'identità,

<sup>17</sup> In una concezione più rispettosa della natura questo ovviamente non vale. Nessun dio, neppure il dio della guerra, comanda questo tipo di azione.

nella definizione del nemico, nella definizione del tipo di azione politico militare da compiere contro di lui, nell'interpretazione di quali siano i veri compiti del credente. Non è senza importanza, per comprendere l'intreccio di modernità e tradizione dei movimenti fondamentalistici, il fatto che il giudizio su tutto questo venga espresso da leader religiosi dotati di grande carisma. La religione interviene dunque sia per individuare il campo dei nemici, sia per distinguere il buono dal cattivo credente. Il tratto tipicamente fondamentalista consiste proprio nel far valere la relazione con il nemico come metro di misura del buono o del cattivo credente.

Un'obiezione piuttosto ovvia a questo discorso è che non tutti gli islamici pensano in questo modo. Un'altra è che la corretta interpretazione del Corano non è quella proposta da Bin Laden e dai suoi seguaci. In verità, non è questo il punto. La questione è che i movimenti fondamentalisti islamici usano la religione come mezzo per identificare la propria comunità di credenti e per legittimare la propria posizione politica e le proprie strategie di combattimento. In questo senso la religione diventa un elemento costitutivo del conflitto in atto, per lo meno dalla parte del fondamentalismo islamico.

#### 4.2. *La "religione civile" come legittimazione della "guerra giusta"*

Se così stanno le cose su un fronte, cosa c'è dall'altra parte? È ovvio, infatti, che non si può accettare la definizione degli Stati Uniti proposta da Bin Laden e dai suoi seguaci. Pertanto dobbiamo vedere come essi giustificano la propria strategia verso il terrorismo islamico. È possibile che in una società secolarizzata come quella americana possano da qualche parte far capolino argomenti, atteggiamenti e comportamenti ispirati alla religione nell'interpretare e nel proporre al mondo il proprio ruolo politico e culturale? La nostra ipotesi, come abbiamo detto all'inizio, va proprio in questa direzione. Nel conflitto contro il terrorismo islamico, sia la leadership politica, sia la leadership culturale americana legittima il proprio ruolo e la propria azione con argomentazioni di tipo religioso.

Non si vuole con questo dire che i leader politici americani siano fondamentalisti, anche se il fondamentalismo, almeno nelle sue versioni più recenti, ha fatto la sua comparsa negli Stati Uniti [Juergensmeyer 2003]. Di fronte alla *sorpresa* provocata dal crollo delle Torri gemelle a seguito dell'attacco dei guerriglieri di Al Qaeda la tentazione di G.W. Bush, il Presidente degli Stati Uniti, è

stata quella di contrapporre a un orrore infinito il proposito di una guerra “infinita”. Gli è stato fatto notare che questo avrebbe connotato in termini religiosi il conflitto contro i sostenitori, i mandanti e gli autori dell’attacco alle Torri gemelle, con evidente loro vantaggio politico. Inoltre, in una società secolarizzata, come quella americana, ciò avrebbe urtato la sensibilità di tanti musulmani che sono cittadini americani e quella degli stati arabi che possono essere alleati nella lotta contro il terrorismo.

Ciononostante, nel comunicare al mondo la sua strategia verso i paesi che appoggiano il terrorismo, nei primi mesi dell’anno 2002 il Presidente degli Stati Uniti chiama questi paesi “asse del male” e “Stati canaglia”. Si deve ritenere pertanto che gli esperti di comunicazione del Presidente americano ritengono opportuno un riferimento alla semantica religiosa.

Vi sono in effetti numerose difficoltà nel definire la strategia verso il terrorismo. Da un lato, ricorrere al linguaggio religioso può costituire un riferimento forte per la conferma dell’identità della “nazione americana”, dall’altro il ricorso a certi termini può urtare contro acquisizioni culturali e andare contro valori condivisi dagli americani. Espressione di queste difficoltà è la stessa definizione di quanto gli Stati Uniti stanno facendo: infatti, da un lato chiamano tutto ciò “guerra contro il terrorismo”, escludendo così ogni riferimento alla religione e, dall’altro, ogni tanto emerge la necessità di usare l’espressione “guerra contro il terrorismo islamico” per essere più precisi e pregnanti nella comunicazione. La dimensione religiosa, esclusa nella prima espressione, rientra clamorosamente nella seconda.

Tutto questo, però, sarebbe insufficiente per affermare che, anche dalla parte degli Stati Uniti, vi sia un coinvolgimento della religione. Infatti, la nostra argomentazione segue un altro percorso. Nella società americana non vi è un riferimento a una unica religione. Neppure il cristianesimo rimane un riferimento capace di funzionare da cornice dei diversi modi di sentire e praticare la religione. E neppure il riferimento alle religioni monoteistiche, visto che negli Stati Uniti è forte la presenza di cittadini di origini asiatiche.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se esistano e quali siano i valori di fondo capaci di integrare gli americani nella loro società. Questo problema non è nuovo. Nella letteratura sociologica americana è stato più volte affrontato. Dal punto di vista della formulazione semantica R. Bellah [1967] ha proposto la sintesi più convincente con il concetto di “religione civile”. Vi

sarebbero, cioè, dei valori nei quali tutti gli americani, al di là delle fedi, degli stili di vita, delle culture si riconoscono. Questi valori di fondo costituiscono i tratti comuni possibili, sia di tipo culturale che religioso, in un paese costruito sulla libertà, sull'autonomia della politica da qualsiasi religione, sulla tolleranza, anche se questo non deve far dimenticare i dati di fatto relativi alle difficoltà e ai conflitti proprio su questi aspetti strutturali della società americana. Una spia linguistica dell'avvenuta omologazione degli americani è l'uso, sempre più diffuso, del termine "nazione americana" proprio per indicare che, nonostante le differenze di origine, gli americani sono una nazione e, anzi, la nazione più forte del mondo.

Nel mese di febbraio 2002 un gruppo di intellettuali, su iniziativa dell'Institute for American Values, ha proposto una raccolta di firme su un documento (*What We're Fighting For*) di appoggio alla politica del governo verso il terrorismo islamico. Una breve analisi del contenuto di questo documento può dare un'idea di come anche negli Stati Uniti la religione intervenga nella legittimazione della guerra contro il terrorismo islamico.

*I valori fondamentali della "nazione americana".* Nel documento vengono richiamati i valori fondamentali della società americana per giustificare la "guerra giusta" verso il terrorismo. Cinque sono i valori di base richiamati:

1. Tutti gli essere umani sono nati liberi ed eguali in dignità e nei diritti.
2. Il soggetto base della società è la persona umana, e il ruolo legittimo del governo è quello di proteggere e aiutare a creare le condizioni per la crescita umana.
3. Per natura gli essere umani desiderano cercare la verità a proposito degli scopi e dei fini della vita.
4. La libertà di coscienza e la libertà religiosa sono diritti inviolabili della persona umana.
5. Uccidere in nome di Dio è contrario alla fede in Dio ed è il più grande tradimento dell'universalità della fede religiosa.

Gli estensori del documento non risparmiano critiche alla società americana, in particolare per l'individualismo, per l'indebolimento dei legami familiari e sociali, per l'"enorme apparato per l'intrattenimento e per le comunicazioni", per il consumismo. Il problema però non riguarda singoli aspetti della vita sociale e culturale americana ma – dicono gli estensori del documento – la nostra identi-

tà, l'America come "capo mondiale degli infedeli". Siamo proprio questo noi?, si domandano. La risposta non può non essere negativa. I valori fondamentali della società americana sono invece altri. Riprendendo la lista dei diritti umani esposta sopra, essi ne specificano il senso ulteriormente. L'idea della dignità della persona umana, il diritto ad essere trattati sempre come fine mai come mezzo (Kant), trova la più chiara espressione politica nella democrazia. Perciò è valida anche la "convinzione che le verità morali universali [...] esistono e sono accessibili a tutti". Inoltre, proprio per i limiti umani, vale la convinzione secondo la quale, "poiché il nostro accesso individuale o collettivo alla verità è imperfetto, la maggior parte dei disaccordi circa i valori prescrivono civiltà, apertura verso i modi di vedere degli altri e argomenti ragionevoli nella ricerca della verità". Infine, la libertà di coscienza e la libertà religiosa sono strettamente legate e "ampiamente riconosciute, nel nostro paese e altrove, come un segno fondamentale della dignità umana e come preconditione per altre libertà individuali". Dal punto di vista storico, "nessun'altra nazione ha forgiato la sua identità profonda – la sua costituzione e altri documenti fondamentali, così come la sua autocomprensione – tanto direttamente ed esplicitamente su valori universali umani".

*I valori della "nazione americana" sono universali.* Non si tratta, come pure si afferma da parte di molti, di valori derivati dalla "civiltà occidentale", in larga parte cristiana, ma di valori universali. "Come americani, in un tempo di guerra e di crisi globale, noi stiamo affermando che il meglio di quanto incidentalmente chiamiamo "valori americani" non appartiene solo all'America, ma sono di fatto l'eredità condivisa dell'umanità, e perciò (sono) una possibile base per la speranza per una comunità mondiale fondata sulla pace e sulla giustizia".

*Usare il nome di Dio per uccidere è commettere idolatria.* Infine, il problema spinoso della religione. Come già abbiamo visto nella pura enunciazione dei principi, gli estensori del documento ritengono che uccidere esseri umani in nome di Dio è contrario alla fede. Nel testo vengono dati altri chiarimenti. Ogni atto del genere, si chiami "guerra santa" o "crociata", "non solo viola principi fondamentali della giustizia, ma costituisce nei fatti una negazione della fede religiosa, dal momento che trasforma Dio in un idolo da usare per scopi propri dell'uomo". Perciò, uccidere in nome di Dio è commettere idolatria.

*La reciproca autonomia di religione e politica.* Il problema sembra allora non tanto la fede religiosa quanto il suo modo di intenderla e praticarla. Infatti, gli

estensori riconoscono che “la fede e le istituzioni religiose sono basi importanti della società civile, che spesso per la società producono effetti benefici e salutarî, e talvolta invece effetti di divisione e violenti”. Al contrario, pur essendo noi “la nazione di gran lunga più religiosa del mondo occidentale”, “la nostra separazione della chiesa dallo Stato permette alla religione di *essere* religione, distaccandola dal potere coercitivo del governo. In breve, noi cerchiamo di separare la chiesa dallo Stato per la protezione e la vitalità propria di entrambi”. La libertà religiosa si configura per gli estensori come “un diritto fondamentale di ogni persona (people) in ogni nazione”.

Una società fondata su questi valori, delle persone che hanno tali diritti fondamentali debbono essere difesi? O possono essere aggredite e uccise da ognuno impunemente?

*La guerra giusta.* Nel documento si fa ricorso alla tradizione della guerra *giusta* per rispondere. Primo: se si ha una forte evidenza che gente innocente non è in grado di difendersi da minacce concrete di violenza, allora il principio morale dell’amore del prossimo comanda di usare la forza per fermare l’aggressore. Secondo: se il pericolo per una vita innocente è reale e concreto, e specialmente se l’aggressore è motivato da implacabile ostilità – se il suo fine non è indurvi a negoziare o trovare un accordo, ma la vostra distruzione – allora il ricorso a una forza proporzionata è “moralmente giustificato”. Terzo: una “guerra *giusta*” può essere combattuta solo da una autorità legittima con responsabilità per l’ordine pubblico. Quarto: una guerra giusta può essere combattuta solo da persone che sono combattenti. Uccidere civili per vendetta, o anche come mezzo per dissuadere i simpatizzanti dei combattenti, è “moralmente sbagliato”. Non è moralmente accettabile fare dell’uccisione di non combattenti l’obiettivo operativo di un’azione militare.

Entro questi limiti formulano, da un lato, la condanna dell’azione degli islamici alle Torri gemelle e, dall’altro, la giustificazione della “guerra al terrorismo” del governo americano. Infatti, dopo avere richiamato i tratti distintivi di Al Qaeda (una rete internazionale islamica, attiva in più di 40 paesi, “i cui atti sono un puro esempio di nuda aggressione contro vite umane innocenti, un male che minaccia il mondo, per eliminare il quale c’è bisogno dell’uso della forza”), gli estensori del documento affermano: “a una voce noi dichiariamo che è cruciale per la nostra nazione e per i suoi alleati vincere questa guerra. Noi combattiamo per difendere noi stessi, ma crediamo anche che noi combattiamo

per difendere i principi universali dei diritti umani e dell'umana dignità che sono la migliore speranza per l'umanità". E, inoltre, "noi speriamo che questa guerra, fermando un indomabile (unmitigated) male globale, possa accrescere la possibilità di una comunità mondiale basata sulla giustizia".

Possiamo a questo punto provare a tirare qualche conclusione. In primo luogo, nel documento degli intellettuali americani incontriamo la stessa, anche se implicita, divisione tra sacro e profano presente nelle dichiarazioni di Bin Laden: da un lato vi sono gli eredi della tradizione migliore dell'umanità, dall'altro gli autori della violenza su vittime innocenti, il male mondiale. In secondo luogo, gli intellettuali americani, proprio con lo stesso gesto compiuto dagli intellettuali del campo islamico, si autoproclamano *custodi* della tradizione culturale dei diritti umani *universali*. Tutto questo è ovviamente sotto condizione di verifica. Da altri punti di vista, infatti, si può non essere convinti che la *nostra* tradizione sia effettivamente il luogo di elaborazione e di conservazione dei diritti umani. Quanto meno è legittimo ritenere che altri possano non essere convinti di questo.

In terzo luogo, nel documento americano si critica il modo di intendere il rapporto tra politica e religione del fondamentalismo espresso nelle dichiarazioni da noi esaminate. Qui si possono fare due tipi di considerazioni. La prima, di ordine teorico e analitico, rileva che nel mondo islamico non si è *ancora* prodotta una sufficiente distinzione tra religione e politica. Infatti, a un primo sguardo sembra che la religione strutturi ancora la vita politica, che la religione *comandi* la politica. In verità, è il contrario: è la politica che usa la religione come risorsa simbolica per la legittimazione del conflitto; inoltre, la politica si serve delle organizzazioni religiose per reclutare i propri sostenitori e militanti e per legittimare i propri fini. In ogni caso, non si tratta di qualcosa di arcaico, ma di una sintesi complessa tra elementi della tradizione (l'immagine del mondo contenuta nel messaggio coranico) e della modernità (il giacobinismo della forma politica). Nel documento degli intellettuali americani troviamo l'altro modo di intendere il rapporto tra religione e politica, quello liberale e, se si vuole, antigiacobino. Vi è implicita, però, l'idea secondo la quale il *nostro* modo di intendere e di organizzare il rapporto tra religione e politica sia, se non quello giusto, almeno quello preferibile agli altri.

Infine, l'idea che la guerra giusta è tale se, e solo se, è condotta da un potere legittimo. Bene, questo non è stato mai vero nel mondo occidentale, a partire

dalla rivoluzione americana in poi. La forma è stata proprio quella adottata dal movimento fondamentalista islamico e, sebbene molto implicitamente, presente anche nel documento

degli intellettuali americani: *élite* culturali e politiche si autoproclamano rappresentanti del popolo, stabiliscono rapporti di identificazione reciproca, identificano una causa e un “nemico” comune e conducono su questa base la propria lotta (Haferkamp 1992). Altrimenti non si saprebbe come spiegare il mutamento politico avvenuto nel mondo fino a oggi. In qualche modo gli intellettuali americani cercano di fissare la realtà politica alla sua forma attuale.

Un ulteriore punto di confronto tra le due posizioni riguarda il ruolo delle vittime innocenti nella concezione della guerra *giusta*. Nelle dichiarazioni provenienti dal fondamentalismo islamico opera un certo funzionalismo: in quanto membri della società americana, i civili (donne, bambini, e in ogni caso i non combattenti) possono divenire bersaglio dell'azione militare in quanto, come la propria leadership politica e militare, sono colpevoli. Essi – si dice – ne condividono i valori e il modo di vita; sono colpevoli, inoltre, perché non si ribellano ad essa. Fare, così, di ogni erba un fascio è proprio del pensiero totalitario, che ignora la distinzione e la differenziazione dei ruoli e delle identità. Nelle dichiarazioni degli intellettuali americani (donne, bambini, e in ogni caso i non combattenti) non possono divenire bersaglio dell'azione militare. Tuttavia, c'è un punto di realismo: vittime innocenti sono prodotte anche dalla “guerra giusta”, se non altro come “conseguenze inattese” dell'azione che ha obiettivi militari.

Si potrebbe dire che nelle due posizioni permane una ipocrisia di fondo. La prima, infatti, ignora sistematicamente le possibili differenze sia nei fini, sia nei modi di intendere la vita, la religione e la politica degli individui. Essi non sono mai pensati come tali, ma sempre e solo come membri della società a cui appartengono. Nell'altro caso si apprezza l'individuo, la sua libertà, la sua autonomia e il suo valore, ma ci si salva con la raccomandazione di ridurre al minimo le “conseguenze inattese”. In verità, ogni guerra, considerata giusta o ingiusta, produce effetti sui civili; oggi ancora di più. Perciò, se si pensa al valore della vita individuale, occorre soffermarsi alla sostanza del problema, non indulgere al disprezzo (come nel caso dei fondamentalisti) né alle sofisticazioni che alla fine legittimano in modo indiretto la violenza verso le vittime innocenti.

Un'ultima osservazione sul problema dei diritti umani universali. Anche in questo caso vi è una differenza. Dal punto di vista formale, ognuna delle due

parti si richiama ai diritti umani, ma per la parte propria. Ognuna ha un'idea della *dignità dell'uomo*. Tuttavia, i contenuti del diritto universale a vivere degnamente sono intesi in modo diverso dalle due parti. I diritti umani universali sono una *supposizione immanente* dei due discorsi, ma il loro contenuto concreto è diverso. La stessa idea dei diritti umani è un campo di conflitti più che essere un fatto condiviso.

### 5. Il significato dell'11 settembre 2001

In breve sintesi possiamo a questo punto riprendere la domanda da cui siamo partiti. Qual è il significato dell'11 settembre 2001 e della distruzione delle Torri gemelle? Dal punto di vista militare non esistono dubbi: è la più clamorosa azione di guerra condotta da un nemico sul suolo americano, per impatto emotivo superiore anche all'attacco giapponese di Pearl Harbor. Dal punto di vista politico è un colpo al cuore della civiltà occidentale, loro "nemica" per eccellenza. Da parte dei combattenti di Al Qaeda e del suo leader si dà una motivazione religiosa delle ragioni della guerra, intendendola come "guerra santa" condotta in nome di Allah. Nella risposta della società americana – e in verità da parte di molti altri, uomini e donne dell'Occidente – si riaffermano i valori di base, i "pilastri" su cui la loro società è costruita. Perciò sembra profilarsi un conflitto che mette in gioco le ragioni della vita stessa dei due mondi. In questo senso, il conflitto tra Al Qaeda e le società dell'Occidente – ma anche dei paesi di religione islamica non governati dalla legge coranica così come è interpretata dai fondamentalisti – presenta alcuni tratti del conflitto di civiltà e di religione.

Dalla nostra analisi dei documenti con i quali viene legittimata la guerra "giusta", nonostante le differenze abissali tra le due forme di legittimazione della propria strategia, emerge un riferimento comune alla "dignità dell'uomo". I diritti umani sono però intesi in modo diverso; il loro contenuto concreto è oggetto di conflitto. Pertanto la "dignità dell'uomo" si rivela subito un troppo piccolo appoggio per costruirvi discorsi più impegnativi. Tuttavia, anche se oggi appare una possibilità remota, su questo piccolo spiraglio occorre lavorare per impedire che il demone della morte governi ancora il mondo e ispiri l'azione degli uomini.

*Riferimenti bibliografici*

AA.VV.

2002 *Le monde de l'après-11 septembre*, *Esprit*, 287.

APPADURAI, A.

1990 *Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy*, in Featherstone M. (a cura di) 1990.

BARBER, B.R.

2003 *Fear's Empire. War, Terrorism, Democracy*, W.W. Norton, New York.

BEN-RAFAEL, E. – STERNBERG, Y.

2001 *Identity, Culture and Globalization*, Brill, Leiden, Boston, Koeln.

BUSH, G.W. JR.

2002 *The National Security Strategy of the United States of America*, The White House, New York.

CARR, C.

2002 *The Lessons of Terror*, Random House, New York.

COSER, L.

1956 *The Functions of Social Conflict*, Free Press, New York.

EISENSTADT, S.N.

1997 *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma.

1999 *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

2001 *The vision of modern and contemporary society*, in E. Ben-Rafael, Y. Sternberg (eds.), 2001.

ELSHTAIN, J.B.

2003 *Just War against Terror*, Basic Books, New York.

FEATHERSTONE, M. (a cura di)

1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London.

FLAVIO, G.

2002 *La storia dei giudei*, XII.

FRIEDMAN, T.

2002 *Longitudes and Attitudes. Exploring the World After September 11*, Penguin Books, New York.

GIDDENS, A.

1990 *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.

GIRARD, R.

1972 *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

HABERMAS, J.

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Surhkamp, Frankfurt a/M.

HAFERKAMP, H. – SMELSER, N.J. (a cura di)

1992 *Social change and modernity*, University of California Press, Los Angeles

HANNERZ, U.

1996 *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge.

HARDT, M. – NEGRI, A.

2000 *Empire*, Harvard College, Harvard; tr. fr. 2001, *Empire*, Exils, Paris.

HUNTINGTON, S.P.

1993 *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, LXXII (1993), n. 3.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Huntington, 2001, Interview *Corriere della sera*, 1 novembre.

INSTITUTE FOR AMERICAN VALUES

2002 *Propositions*, by D. Blankenhorn, *What We're Fighting For*; in Elshtain J.B. 2003.

JUERGENSEMEYER, M.

2000 *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Los Angeles.

KEPEL, G.

1991 *La revanche de Dieu*, Gallimard, Paris.

2000 *Expansion et declin de l'islamisme*, Gallimard, Paris.

KRUGMAN, P.

2003 *The Great Unraveling. Losing Our Way in the New Century*, W.W. Norton & Company, New York-London.

KUPCHAN, C.

2002 *The End of the American Era*, A.A. Knopf, New York.

LEWIS, B.

1967 *The Assassins*, Weidenfeld & Nicolson, London.

LIANG, Q. – XIANGSUI, W.

2001 *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia.

MACHIAVELLI, N.

2000 *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Einaudi, Torino.

MINI, F.

2003 *La guerra dopo la guerra*, Einaudi, Torino.

POLIBIO

2001 *Storie*, Mondadori, Milano.

RITZER, G.

1996 *The McDonaldization of Society*, Pine Forges Press, Thousand Oaks.

ROBERTSON, R.

1990 *Mapping the Global Condition: globalization as the Central Concept* in M. Featherstone (a cura di) 1990.

1992a *Globalization*, Sage, London.

1992b *Globality, Global Culture, and Images of World Order*, in H. Haferkamp, N.J. Smelser (a cura di) 1992.

SAID, E.

1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York.

SCHMITT, C.

1950 (1974) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin.

1963 *Theorie des partisanen*, Duncker & Humblot, Berlin.

SIMMEL, G.

1908 *Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin.

TUCIDIDE

1998 *La guerra del Peloponneso*, Milano, Rizzoli.

WALLERSTEIN, I.

1974 *The Modern World System*, Academic Press, New York.

1979 *The Capitalist World Economy*, Academic Press, Cambridge (Mass.).

1989 *The Modern World-System III*, Academic Press, San Diego.

2003 *The Decline of America*, The New Press, New-London.

WALZER, M.

1977 *Just and Unjust War*, Basic Books, New York.

2004 *Arguing about war*, Yale University Press, New Haven & London.

VIRGINIO MARZOCCHI

## Quale laicità per quale democrazia? Stato, diritto e Chiesa

L'ottica di questo contributo è insieme storico-sociale e riflessivo-normativa, ugualmente interessata al complesso politica-Stato-democrazia quanto a quello religione-fede-chiesa (cristiana). Si propone quale tentativo di affrontare, in uno spazio breve, la questione di come lo Stato programmaticamente esclusivista-monopolista entro i propri confini territoriali possa farsi luogo o meglio condizione di esercizio della politica democratica, intesa quale apprendimento reciproco tra diversi e plurali anche a livello di adesione o meno a una fede/Chiesa. La questione viene posta in questi termini irti e insieme storicamente determinati ovvero nei termini di un possibile rapporto di reciproca revisione correttiva tra Stato e Chiesa/e, in quanto entrambi si sono dichiarati e anzi a volte reciprocamente riconosciuti sovrani, ovvero quali istanze ultime di normazione/decisione<sup>1</sup>.

A me sembra che i punti di maggior tensione tra Stato (laico) e Chiesa/e, almeno entro gli Stati di più antica e consolidata formazione, risalente almeno al sec. XIX, là dove il modello dello Stato si è originariamente prodotto e sviluppato nel senso dello Stato costituzionale, siano soprattutto due, entrambi attinenti non il piano giuridico-costituzionale, bensì più direttamente quello della legislazione ordinaria (sebbene la comprensione del ruolo di quest'ultima rinvii anche a un certo modo di intendere quello).

Il primo punto di tensione riguarda la comprensione complessiva della norma legislativa e la distinzione tra morale/etica, da un lato, e diritto: se cioè le

---

<sup>1</sup> Così come recita ad esempio l'art. 7 dell'attuale Costituzione italiana: "Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani".

leggi abbiano come preminente la funzione di garantire la maggiore libertà possibile o meglio compossibile nella attuazione dei piani di vita e delle relazioni interpersonali oppure quella di configurarsi come un progetto, volto ad assicurare il conseguimento di beni/valori/istituti riconosciuti come preferibili e migliori o perfino doverosi/irrinunciabili; se cioè le norme giuridiche ordinarie debbano risultare in primo luogo ordinative e strutturanti la società, promuovendo comportamenti, relazioni e strumenti di intervento, oppure garantire le plurali, decentrate, imprevedibili iniziative/progettazioni/invenzioni dei cittadini, consentendone il pluralismo, quale serbatoio di alternativi dischiudimenti di azione/interazione fra di loro e sul mondo, cui attingere al fine di una non tradizionalistica o predisposta rigenerazione del sociale. I temi sui quali si manifesta la tensione ruotano prevalentemente intorno alla famiglia e le forme di stabile convivenza elettiva, come pure intorno alle nuove possibilità di intervento tecnico-scientifico a riguardo sia di nascita, cura e morte dei cittadini, sia, seppure in misura minore, di sopravvivenza e protezione della biosfera. Schematizzerei il punto di tensione come relativo al modo in cui il diritto, legislativamente prodotto dallo Stato, abbia da rivolgersi alla società. Sembrerebbe che, quanto più le Chiese hanno aderito agli impianti costituzionali liberal-democratici, soprattutto in termini di diritti (individuali e collettivi), tanto più abbiano avanzato una lettura non liberale di tali impianti, assumendoli quali indicazioni prescrittive di valori e finalità da realizzare legislativamente nella società.

Il secondo punto di tensione riguarda la pretesa/presunzione di validità delle leggi, distinta dalla loro fattuale vigenza, in quanto norme promulgate/consolidate/riconosciute/ammesse dallo Stato: se cioè le procedure, previste dalla Costituzione, per la statuizione delle leggi, entro un esercizio diffuso dei diritti da parte dei cittadini ovvero dei destinatari delle leggi, rappresentino il miglior mezzo disponibile per giungere alla fallibile elaborazione di norme efficaci, intelligenti e giuste, oppure se esse rappresentino soltanto lo strumento atto ad autorizzare/legittimare, per tramite del consenso maggioritario, la statuizione coercitivo-impositiva di norme, le quali hanno comunque da assicurare il conseguimento di finalità e il rispetto di divieti per altra via conoscibili. Se vale la seconda alternativa, allora la partecipazione delle Chiese e dei loro membri al confronto pubblico informale e costituzionalmente istituzionalizzato non si configura quale contributo tra gli altri, parimenti sottomesso agli standard della pubblica disamina, bensì quale insegnamento autoritativo e inquestionabile in

forza di un qualche accesso privilegiato al vero/giusto. Tale secondo punto attiene soprattutto la produzione legislativa.

Su entrambi questi due punti di tensione tornerò in seguito. Per il momento mi preme giustificare o almeno rendere plausibile l'approccio ovvero il taglio concettuale da me scelto, consistente in fondo nel ricondurre dapprima il binomio società – religione a quello politica – religione e quindi quest'ultimo a quello Stato/legge – Chiese/fedi.

Il primo passaggio lo considero largamente riduttivo/astrattivo, dettato però dal fatto che, proprio entro l'ambito della società (quello politico, per l'appunto), che appariva o veniva ultimamente avanzato come più "secolarizzato", si segnala oggi da diverse parti la ripresa di influenza da parte della religione.

Il secondo passaggio lo considero invece geo-storicamente richiesto, al fine di inquadrare adeguatamente la questione. Sotto la premessa che con "Stato" intendo una forma specifica di unità politica, sviluppatasi in Europa e poi nell'America del Nord a partire all'incirca dal XIII secolo, e che "Chiesa" è termine propriamente cristiano, sosterrai la tesi che i due concetti/entità si siano demarcati a vicenda ovvero si siano costituiti attraverso un faticoso processo di reciproca distinzione, in modo tale che "noi" oggi, a riguardo del "nostro" mondo sociale e sulla scorta di tale distinzione/separazione, usiamo sia il termine "politica" (riferendolo, più o meno mediatamente ma comunque inevitabilmente, all'ambito giuridico-statuale) sia il termine "religione" (rimandando con esso a una comunità di credenti uniti da una fede non imponibile) quali termini di ritaglio entro il comprensivo intero della società articolata in sfere differenziate, rette da logiche o media regolativi diversi.

Se è vero che lo Stato, in una certa fase del suo darsi forma e affermarsi (come indicherò in seguito), ha tentato di far coincidere i confini territoriali da esso raggiunti, nella competizione contro altri Stati, con la forma di vita della popolazione all'interno, di trasformare i pari sudditi/cittadini in simili, tuttavia esso, al fine di generarsi e conservarsi, ha comunque dovuto attingere a risorse, le cui dinamiche di produzione/riproduzione esso può sì favorire o dirigere, ma senza esautorarle, sostituendosi a esse, se non sotto pena di venir a mancare sul lungo periodo del proprio sostentamento. Avanzerei la tesi che proprio lo specializzarsi monopolistico dello Stato, nell'impiego efficace della forza all'esterno e nell'uso giuridicamente regolato della coercizione all'interno, ha per lo meno contribuito al distinguersi di sfere di interazione differenziate, come quelle rap-

presentate, oltre che dalla religione, dal mondo familiare-amicale degli affetti e dei rapporti tra prossimi, dalla realtà competitivo-concorrenziale dell'economico e dal complesso del sapere discorsivamente/paritariamente testabile, cui aggiungerei, con Charles Taylor, la nuova dimensione della esibizione/contaminazione reciproca, priva di una propria localizzazione spazio-temporale e dove troviamo co-attori/spettatori piuttosto che autentici interagenti o co-decisori [Taylor 2002]. Tali sfere relativamente autonome costituiscono a mio avviso, senza voler essere esaustivo, ciò che noi oggi indichiamo con il termine di “società civile”, per l'appunto in distinzione dallo Stato.

In tale specializzazione rispetto alla società civile consiste forse anche la profonda e originaria laicità dello Stato, non nel senso di neutralità (rispetto in particolare alle diverse fedi e relative comunità, come pure al possibile rifiuto di ogni fede), bensì nel senso di secolarità/mondanità, di costituzione di effettiva/efficace *potestas* qui e ora, ovvero nel riuscire a far propria, concentrandola nelle sue mani e traducendola in potere (ovvero nella capacità di ottenere osservanza/obbedienza) e governo (ovvero nella capacità di organizzare duttilmente ma insieme durevolmente in un'ottica complessiva), una fetta delle risorse socialmente prodotte, così da autoaffermarsi all'esterno e di imporsi regolativamente all'interno. La regolazione interna deve però essere tale sia da non impedire anzi da favorire il rigenerarsi delle risorse cui esso costantemente attinge dalle diverse sfere; sia da consentire il dispiegamento di queste, senza che l'una colonializzi/comprima l'altra; sia infine da ingenerare soddisfazione nei soggetti, le cui interazioni lo Stato giunge via via in misura sempre più ampia e diffusa/pervasiva a raggiungere/regolare, rispetto al rinnovarsi/reinterpretarsi/ridefinirsi delle loro attese/esigenze entro la quotidianità sociale.

In questa visione lo Stato si configura, da un lato, quale fattuale concentrazione di *potestas*, che proprio dalla sua durevole efficacia nel saper attingere dalle risorse socialmente disponibili, per tradurle in forza organizzata verso l'esterno e in regolazione impositivo-coercitivo all'interno, assicurandone/favorendone la autonoma riproduzione, trae quella legittimazione *ex post* che gli consente di configurarsi quale ultima istanza di determinazione del diritto, quindi della sua implementazione amministrativa e della sua applicazione giurisdizionale. Dall'altro lato, però, lo Stato si fa anche il luogo riflessivo dell'intera società: quanto più esso perviene a raggiungerla direttamente, a incidere su di essa e di converso ad abbisognare della sua diffusa collaborazione; quanto più

umentano i suoi effettivi destinatari e così pure la sua base e insieme i mezzi e le conoscenze per intervenire/modellare/dirigere. Lo Stato si fa ambito in cui alla fine sia viene a determinarsi, sebbene in modo rivedibile, il fattibile/perseguibile per ognuno, reso destinatario della legge uguale per tutti; sia vengono a elaborarsi globali interventi ponderati a riguardo dell'irriflesso/differenziato sociale, sprovvisto di una visione d'insieme di sé e rimesso agli interventi puntuali di singoli o gruppi parziali. Se lo Stato è originariamente laico-mondano sul versante della *potestas* efficace nella demarcazione dei propri confini e nella imponibilità di un diritto comunque prodotto, esso lo diviene sempre più e in modo radicale sul versante della produzione giuridica, dei contenuti delle norme: in quanto risultanti dalla messa a frutto, in un dibattito il più possibile allargato, di un sapere in linea di principio ugualmente testabile/ricontrollabile da tutti; e in quanto rimesse a un fattuale consenso maggioritario.

Proprio ciò sembra non richiedibile alla religione cristiana, in quanto le sue Chiese sarebbero annunciatrici o depositarie di verità o prescrizioni rivelate, non frutto di umana elaborazione, bensì incontrovertibile oggetto di fede.

Ho così fatto uso di quel termine “religione”, che intendo invece evitare, benché al prezzo di limitare lo sguardo al “nostro” mondo occidentale. Lo evito per due ragioni o meglio in almeno parziale polemica con due importanti linee di pensiero, che hanno contribuito alla sua elaborazione o meglio, forse, costruzione. La prima linea è quella articolata in termini di filosofia della religione a partire soprattutto dai discorsi *Sulla religione* [1799] di Friedrich Schleiermacher e quindi sviluppata in chiave fenomenologica con *Il sacro* [1917] di Rudolf Otto. Essa, per quanto qui interessa, è anche ben illustrata da *Le varie forme dell'esperienza religiosa* di William James, opera recentemente discussa e riattualizzata da Charles Taylor [Taylor 2002]. Lungo questa linea la religione si fa costante antropologica, una sorta di umano, specifico bisogno: la sua dimensione reale o autentica viene situata nella sfera esperienziale-espressiva-emozionale del soggetto individuale, fino al punto di considerare il momento ritual-culturale ed ecclesiale-istituzionale come possibili tradimenti di quella scaturigine originaria e vera. Rifiutando tale linea, non voglio affatto negare che una simile visione ben si attagli a rendere alcuni fenomeni, soprattutto recenti, nei quali si tratta fondamentalmente di scegliere o vivere una vaga ma motivante e rassicurante spiritualità senza vincoli, né dogmatico-dottrinari né di appartenenza. Tuttavia tali fenomeni di esplicita privatizzazione e soggettivizzazione

proprio come tali non fanno qui problema, in quanto avanzano al massimo una pretesa di personale autenticità, che non richiede una più ampia condivisione e anzi molto spesso la evita; né, però, risulta che essi abbiano di fatto riassorbito (bensì al massimo eroso) la realtà e l'influenza sociale delle istituzionali fedi/Chiese. In fondo a me sembra che tale linea di pensiero non faccia che sviluppare ulteriormente, sostituendo alla correttezza del pratico-morale l'autenticità dell'interiore-espressivo, la prospettiva fondamentale avviata da *La ragionevolezza del cristianesimo* [1695] di John Locke e approfondita poi per tutto il sec. XVIII soprattutto in Inghilterra e Germania fino a *La religione entro i limiti della sola ragione* [1793] di Immanuel Kant: prospettiva che muoveva nella direzione di rendere irrilevanti, in nome di una per così dire trasversale religione universal-ragionevole, tanto il momento culturale quanto quello del legame comunitario-ecclesiale, riducendo così il cristianesimo, ma per suo tramite ogni vera religione (non magico-superstiziosa) a dottrina, a convincimento/credenza (in particolare di natura morale). Di poi, nel corso del XIX secolo, il convincimento individuale verrà ancor più singolarizzato/soggettivizzato in vissuto o sentimento autentico.

La seconda linea, che ritengo comunque molto più proficua e adeguata, è quella del sacro/profano, che è stata sviluppata soprattutto nel mondo culturale francese ovvero, molto semplificando, da *Le forme elementari della vita religiosa* [1912] di Émile Durkheim a *La violenza e il sacro* [1972] di René Girard. Il suo massimo merito ai miei occhi, nonostante il carattere variegato di tale linea, sta nell'evitare un inquadramento della religione/i, che definirei programmaticamente reattivo/rimediale/compensativo, a mio avviso rinvenibile anche nella sociologia della religione di Max Weber. Quest'ultima intende infatti tipizzare le grandi religioni quali divergenti risposte a un problema, quello del male nel mondo (o in altri casi dell'ansia/paura/insicurezza o finitezza), che si dà/darebbe comunque al di fuori dell'orizzonte aperto dalle religioni stesse (soluzioni diverse a una identica questione, che è tale proprio in quanto non sono esse stesse a porla/articolarla), sicché le religioni si risolvono in immagini del e in atteggiamenti verso il mondo, un mondo mondano ovvero attingibile/categorizzabile e interrogante/inquietante anche senza di esse. La prospettiva aperta da Durkheim ha invece sempre proficuamente insistito sul momento comunitariamente performativo del sacro, nel senso di un'esperienza che si rende possibile, aprendosi/costituendosi e articolandosi in contenuti cognitivi e

pratici, a partire da e tornando a riprodursi in una interazione collettivamente agita e ripetuta. Di qui discendono sia l'intimo richiedersi ovvero, per dirla con Durkheim stesso, l'essere la religione "un sistema solidale" di "credenze" e di "pratiche", "le quali uniscono in un'unica comunità morale" [Durkheim 1972, 97]; sia il carattere di potenziamento/accrecimento/intensificazione ascrivuto al rito e alla religione, carattere che tenderei a declinare nel senso di condizione possibilante/dischiudente. Ciò che invece non convince rispetto al cristianesimo, e che in larga parte è connesso con il programma di una identificazione strutturale della religione attraverso le sue forme elementari/primitive, sta da un lato nella paradigmatica centralità del rito, in modo tale che la religione si fa "sistema solidale", in cui tutto torna e si ingrana circolarmente (così come possibile solo nella realtà artificialmente circoscritta e selezionata del rito, che espunge, autodelimitandosi astrattamente, il profano), senza poter dar luogo a interne/endogene tensioni/problematizzazioni/lacerazioni; e dall'altro nel fatto che il sacro di una religione è dato dalla simbolizzazione di quanto costituisce e assicura l'unità durevole di *una* società, sicché risultano a mio avviso difficilmente spiegabili fenomeni storicamente attestati (come ad esempio nel cattolicesimo romano e nell'ortodossia orientale) di permanenza e diffusione di riti identici e costanti entro e tra società pur geograficamente e storicamente differenti tra loro.

Al di là di una sospettosità di fondo nei confronti di uno sguardo sociologico sulle religioni, che intenda coglierne la durevole struttura/sostanza in astrazione dalla loro localizzazione sociale, dal loro configurarsi rispetto allo storico articolarsi e quindi autonomo differenziarsi di altri ambiti/funzioni della società (di cui la prospettiva del sacro tende a offrire una visione sempre e comunque unilateralmente centrata in una comune origine ritual-religiosa), ritengo che, per dirla con una immagine, il cristianesimo risulti incomprensibile se non si tiene conto del fatto che fin dai suoi inizi esso, almeno laddove è riuscito a risultare durevolmente influente fino ai nostri giorni<sup>2</sup>, si è imbattuto e scontrato con due realtà a esso estranee: l'Impero di Roma e la filosofia greca. Il successivo incontro si è laboriosamente prodotto e poi variamente configurato, nel corso della

---

<sup>2</sup> In tal senso astraggo qui dall'esperienza di tutte quelle Chiese cristiane, già allora e poi soprattutto in seguito situate fuori dei confini dell'Impero, le quali non accettarono le definizioni sulle due nature del Cristo elaborate nel IV Concilio ecumenico di Calcedonia del 451.

storia, sulla base di due concetti cardini del cristianesimo, i quali, se esprimono momenti centrali dell'autocomprensione cristiana, al tempo stesso segnano due demarcazioni, che ne evitano programmaticamente l'identificazione con il tutto sociale o il suo centro, configurandolo invece, per così dire, come parte, la quale non deve totalizzare il resto della società: da un lato quello di Chiesa, che non coincide né con l'unità politico-temporale-secolare di volta in volta data né con il futuro Regno di Dio; dall'altro quello di fede, distinta dalla ragione.

L'idea e la realtà della Chiesa (o forse meglio sarebbe dire delle molte Chiese in comunione tra loro) è centrale e costitutiva per il cristianesimo, così come si può evincere dal fatto che ogni ricomprensione del ruolo salvifico del Cristo ha comportato una diversa strutturazione ecclesiale e che le interne lacerazioni dottrinali hanno prodotto il costituirsi di Chiese altre. È nella/e Chiesa/e (e per la Chiesa) che si redigono gli scritti neotestamentari e li si riconoscono come canonici. È in essa che si giunge alle prime elaborazioni dogmatiche e prescrittive. Dato che la rivelazione cristiana non consiste nella comunicazione di cognizioni o indicazioni normative da parte di Dio, bensì fondamentalmente nella storia di vita di una persona (insieme uomo e Dio, il quale è propriamente "la via, la verità e la vita"<sup>3</sup>) e primariamente nei suoi atti (passione, morte, risurrezione), alla cui luce i suoi detti vanno intesi, la Chiesa è non tanto annunciatrice/amministratrice di un patrimonio dottrinale, che anzi solo faticosamente elabora, bensì fondamentalmente la prosecuzione riattualizzante di quella incarnazione-morte-resurrezione del Cristo, che ogni singolo cristiano è chiamato a riprodurre, nello scambio con i fratelli, in forme a loro volta proprie/insostituibili. In questa prospettiva la Chiesa è difficilmente riducibile o a luogo dottrinal-magisteriale in tema di dogma e morale, dove da un punto di vista laico si sviluppano «dottrine» più o meno "comprehensive"<sup>4</sup>; o a luogo liturgico-sacramentale ovvero della celebrazione/ripetizione dei riti/sacramenti. A queste due, pur rilevanti, dimensioni se ne aggiunge una terza, che indicherei come comunitaria, la quale non tanto regola i rapporti interni (fino a volte ad assumere carattere esplicitamente e consapevolmente giuridico) in vista dell'espletamento delle due precedenti funzioni, ma impronta i modi di interazione dei credenti nella quotidianità della vita e nella formazione della loro personalità. Si potrebbe

---

<sup>3</sup> Gv 14,6.

<sup>4</sup> Cfr. J. Rawls, 1993.

affermare che il fare comunità non sia mai per il cristianesimo un mezzo, bensì contemporaneamente un fine dotato di valore intrinseco: il realizzare comunità/condivisione nei vari aspetti della vita significa riprodurre quel rapporto di comunione/condivisione che unisce in sé il Dio cristiano trino, e rendersi con il Cristo-Figlio fratelli dello stesso Padre. Direi che l'amore cristiano è fino in fondo tale solo se fraterno ovvero solo in quanto riesce a generare reciprocità e a svilupparsi in essa. È questa terza dimensione (appena sopra indicata come comunitaria o anche in precedenza come ecclesiale-istituzionale) a venir sotto-stimata e in larga parte rimossa, a mio avviso, tanto nella visione della «religione» come credenza/dottrina o esperienza individual-soggettiva, quanto lungo la linea del sacro, in cui il momento ritual-culturale ovvero liturgico-sacramentale tende a farsi unilateralmente prevalente o almeno profonda e insostituibile scaturigine originaria.

La fede poi, che, in quanto *fides qua creditur*, ovvero fiducioso affidarsi nella speranza e non nell'inconcessa/ottusa certezza a Cristo, è gratuito dono divino, deve cristianamente, a mio avviso, in quanto *fides quae creditur* ovvero in quanto articolata in contenuti dogmatico-morali proposizionalmente espressi, distinguersi dai risultati della umana ragione discorsiva, fallibilmente testabili/convalidabili, lungo due direzioni. La prima è quella di una ulteriorità rispetto alla *ratio*, la quale implica però il vincolo di non contraddittorietà rispetto a quest'ultima. Vincolo che meglio risalta in ragione della seconda direzione, lungo la quale la fede viene a fissarsi proposizionalmente/dottrinalmente, fino a sistematizzarsi in coese elaborazioni teologiche, in dipendenza da linguaggi storicamente/socialmente generati e rivedibili, che la fede può concorrere a correggere/arricchire, ma nella consapevolezza che essi comportano il pericolo di formulazioni astrattive, selettive, riduttive. La fede cristiana, allorché si autocomprende proposizionalmente e quindi si sistematizza/coerentizza teologicamente anche in risposta a nuove domande, ha richiesto e richiede tanto la Chiesa-comunità quanto le mondane produzioni di sapere, al fine di affrontare il difficile compito prima di narrare/annunciare adeguatamente la vita terrena del Cristo (in ben quattro differenti Vangeli) e quindi di tradurla in dottrina.

A me sembra che l'esigenza di queste due distinzioni Chiesa/mondo(-sociale) e fede/sapere appartengano al patrimonio genetico del cristianesimo, in quanto religione storicamente determinata ovvero in grado di diffondersi nel "nostro" mondo occidentale. Certamente nel corso della storia e nella varietà

dei contesti sono state più volte ritracciate, fin quasi a perderle o a oscurarle, come qualcuno potrebbe ben osservare<sup>5</sup>. Qui interessa però considerare in qual modo esse, così come da me finora declinate, si possano conciliare o si scontrino con lo Stato e in particolare con lo Stato democratico e laico. Per questo utilizzo una schematica ricostruzione della formazione degli Stati.

Pur premesso che di Stati si dovrebbe parlare solo al plurale ovvero inquadrando entro un sistema in cui le demarcazioni, in termini di confini, e le alleanze si sono rivelate, tanto nella forma violenta della guerra quanto in quella di una instabile pace, sempre determinanti per l'autoaffermazione interna ed esterna delle singole entità statali, mi concentrerò, schematizzando ampiamente, sulla loro interna costituzione, la quale pur percorrendo strade diverse e non sincroniche, mette capo infine a una forma sempre più condivisa<sup>6</sup>.

Nella schematizzazione tipizzante di queste tre forme principali, storicamente datesi (pur tra notevoli varianti a seconda dei contesti di emergenza) e fondamentalmente succedutesi nel tempo, mi lascio guidare, al fine di fissare i tratti rilevanti fra un congerie sterminata di dati, eventi, trasformazioni e rispettive interpretazioni storiografiche, oltreché al fine di individuare una continuità (costituita per l'appunto dal formarsi e riplasmarsi di quella specifica istituzione e differenziata sfera politica che è lo Stato, quale emergenza che segna e caratterizza la modernità occidentale fino ai nostri giorni) dalla ipotesi di una recuperante logica dello sviluppo ovvero di una ricostruzione razionale *ex post*, guidata da una normativamente ancorata idea regolativa<sup>7</sup>. Tale ricostruzione non pretende dar conto del come o perché di tipo causal-generativo, di quali forze abbiano effettivamente prodotto e stabilizzato il cambiamento ovvero il passaggio da una forma di Stato all'altra, bensì abbandona l'irrealizzabile programma di una sequenza oggettivamente descrittiva di accadimenti o configurazioni successive, in cui l'antecedente produce il conseguente oppure quel che succede si configura quale puro evento destinale o emergenza, internamente tanto più coerente quanto più stilizzata in cesura, per individuare un filo rosso

<sup>5</sup> Cfr. a titolo di esempio, per quanto attiene in particolare la distinzione tra potere ecclesiastico-spirituale e politico-temporale, Böckenförde 1991.

<sup>6</sup> Per la ricostruzione tipizzante delle forme di Stato, che segue, utilizzo liberamente: Tilly 1984; 1991; Fioravanti 1993; 2002; Croce 2007a; 2007b.

<sup>7</sup> Cfr. Habermas 1979; Apel 1979; 1997, 189-235.

di innovante e produttiva razionalità dell'agire, pur entro un contesto pre-dato a chi entro esso opera o meglio operò: filo rosso costituito da un processo di apprendimento (*Lernprozess*) ovvero, detto altrimenti, di progressivo e correttivo *problem solving* collettivo, che nel corso del tempo è riuscito a coinvolgere un numero sempre più ampio di gruppi e di singoli. Ciò non solo al fine di coniugare i due momenti costitutivi di ogni storia fatta da uomini ovvero continuità e inanticipabile novità, gettatezza in un presente ereditato, pre-configurato, e progettualità avanzante per tentativi e correzioni, ma inoltre sia al fine di poter coerentemente ascrivere un qualche grado di razionalità, intelligenza e consapevolezza agli interagenti del passato, a coloro cioè che dettero vita allo Stato e alle sue trasformazioni, in luogo di riservarle in via esclusiva al solo studioso odierno della storia; sia al fine di connettere tra loro autointerpretazioni, produzioni ideali, discorsi con le pratiche effettive del passato e dell'oggi; sia, e soprattutto, al fine di cogliere tanto le irrinunciabili conquiste che lo Stato ha reso possibili, pur intrecciandole con lacrime e sangue, con sofferenze e orrori, con guerre esterne e interne repressioni/manipolazioni, quanto i suoi limiti strutturali dinanzi alle sfide dell'oggi, in quanto sfide per buona parte globali<sup>8</sup> entro un contesto largamente mondializzato, contrassegnato da quell'insieme di fenomeni riassumibili sotto il titolo di glocalizzazione, e dinanzi alla grave condizione di crisi delle attuali democrazie (nel seguito però su tali limiti tacerò).

Lo Stato è quell'istituzione tramite cui e in cui politica (*potestas, imperium*, capacità impositiva) e diritto (*ius*, norma, giustizia, *auctoritas*) sono venuti a saldarsi, relativamente a una società territorialmente delimitata, dando luogo a una differenziata sfera politico-giuridica, progressivamente in grado di incidere riflessivamente e complessivamente sulle altre sfere di quella stessa società, e favorendo al tempo stesso la differenziazione di queste e le loro interne logiche di coordinazione dell'interazione. Lo Stato insorge *in nuce* attraverso il costituirsi di un centro effettivamente in grado di imporsi tramite una concentrazione tendenzialmente monopolistica dell'uso della forza all'interno di quei confini territoriali, che l'uso esterno della forza riusciva ad assicurare e progressivamente ad ampliare a danno di più deboli concorrenti. È l'effettività che legittima *de facto* ovvero stabilizza quella che spesso è stata, e viene ancor letta, quale pretesa di sovranità ovvero di legittimazione *ex ante* del comando in base alla sua fonte/

<sup>8</sup> Per una esatta determinazione del concetto di sfide globali cfr. Cerutti, 2001, 85-107.

origine (sia tale fonte identificata in una persona o in una norma; sia la sua legittimità riconducibile a una investitura divino-sacrale o a un patto costitutivo). Ma è proprio l'effettività impositiva (per rendersi durevole, riprodursi e ampliarsi ovvero per ottenere le risorse, tanto in termini di sapere – atto a rilevare e selezionare gli elementi significativi oltreché a organizzare efficientemente –, quanto in termini di mezzi da tradurre in forza militare spendibile all'esterno e in potenziale coercitivo impiegabile all'interno), a richiedere arte o scienza o capacità di governo, in quanto assicurazione, apertura e strutturazione di spazi interazionali (e formazione di correlative soggettività: dapprima assunte, ma insieme selezionate, quali organicamente precostituiti ceti/ordini e poi scompositivamente ridisegnate quali individualità portatrici di interessi e di arbitrio), entro cui possano esercitarsi, coordinarsi e ordinarsi le decentrate iniziative dei sudditi/cittadini, in modo tale da rispondere alle loro esigenze, così come avvertite o indotte, e da riprodurre le sempre più ingenti risorse statalmente spese. A sua volta capacità di governo ovvero flessibilità e intelligenza governamentale<sup>9</sup>, in quanto dispositivi generali, complessivi, prevedibili, sono sinonime di creazione giuridica o sotto forma di selettivo/coerentizzante consolidamento o sotto forma di nuova produzione di leggi e codici, sistematici, organici, completi (e financo di Costituzioni regolanti la futura creazione giuridica): il diritto, prima raccolto, esposto e approntato dai giuristi (di provenienza applicativa-giudiziale o dotta-universitaria) e propriamente solo dichiarato e garantito dall'autorità politica, perde così il suo equivoco stato di ordine precostituito, ancorato nel cosmo, nelle cose stesse, nella creaturalità di un mondo divinamento retto o predisposto, in una costante tradizione convalidantesi nel suo perdurare, per rivelarsi creazione, compito e progetto. Se a tutta prima può sembrare che il diritto, ormai legge, venga così messo a disposizione di una qualche *voluntas* puramente decidente, in quanto dotata di una forza prevalente, esso piuttosto, rendendosi riflessivo ovvero venendo chiamato a addurre i modi regolati del suo

---

<sup>9</sup> Cerco qui di mettere a frutto la prospettiva “governamentale” sviluppata da Michel Foucault, di cui condivido la prospettiva anti-sovranià ovvero il rifiuto di intendere il politico moderno come autonomo luogo di decisione, unilateralmente egemonico su tutte le altre sfere della società, congiungendola però con il momento della normazione/regolazione giuridica, che Foucault tende invece a inscrivere nella sovranità, fatta (erroneamente) risalire al medioevo: cfr. Foucault 2004; 2004a. Un interessante tentativo nella stessa mia direzione, sebbene a riguardo delle «discipline», mi sembra esser stato svolto in Schiera 1999.

prodursi e affermarsi, anche attraverso il costituirsi dello Stato quale specifica sfera politico-giuridica preposta all'intero arco del suo darsi (statuizione, amministrazione, applicazione), giunge a rinvenire le proprie condizioni limitative e insieme possibilitanti: da un lato esso deve risultare intelligente, recependo e insieme dinamizzando le forme di interazione/coordinazione insorgenti nella società, al fine di garantire il rigenerarsi delle risorse tramite esso reimpiegabili dallo Stato (amministrazione e giudiziale); dall'altro il diritto deve essere giusto, non nel senso di derivare da un qualche prevalente e fattuale consenso, bensì nel senso di favorire l'apporto diretto e indiretto di tutti i suoi destinatari, ora suoi autori propositivi, alla determinazione delle questioni rilevanti e alla elaborazione delle soluzioni più intelligenti (legislativo), in quanto insieme realizzabili, efficaci ed equamente soddisfacenti rispetto alla proficua varietà dei bisogni e dei dischiudimenti di senso o degli accessi al mondo, così da evitare il diffondersi di sacche di renitente disaffezione o il tradursi di una esclusione senza prospettive in violenza. La congiunzione di Stato e diritto nell'evoluzione verso lo Stato democratico di diritto dovrebbe poter consentire in linea di principio che lo Stato incontri direttamente attraverso il medium giuridico i suoi destinatari, senza l'intermediazione di ascrittivi corpi intermedi, in modo tale che i cittadini destinatari vengono posti tendenzialmente in grado di incontrarsi elettivamente tra loro, nell'intessere le loro relazioni e nel coordinare le loro interazioni quotidiane attraverso iniziative decentrate nelle diverse sfere di articolazione della società; mentre, al contempo, la tendenziale coincidenza, nella parità deliberativa, tra autori e destinatari, diversi e plurali, dovrebbe favorire sia l'incremento nella rigenerazione delle risorse, da cui lo Stato può attingere, sia la messa a frutto delle competenze e delle varietà dei punti di vista sviluppati dai cittadini nella produzione di una legislazione intelligente, adeguata e giusta<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Tale positiva dinamica trova il suo limite strutturale nella possibilità, già spesso realizzatasi nel passato ma ora largamente diffusa, che i confini territoriali, attraverso cui viene ritagliato il cerchio dei cittadini in quanto autori e destinatari del diritto, comportino una non coincidenza tra i due insiemi degli autori e dei destinatari, soprattutto nel senso che l'insieme degli autori risulta diverso per difetto rispetto a coloro che risentiranno delle conseguenze derivanti dalle regolazioni deliberate. Tale aspetto, unito all'emergere di una generale crisi della partecipazione entro gli Stati democratici esistenti, dovrebbe spingere a mio avviso verso un ripensamento del medium giuridico, in particolare nel senso sia di un certo "pluralismo"

La prima forma di Stato la denominerei *territorial-giurisdizionale*, collocandola temporalmente, dopo una sua preparazione a partire dal secolo XIII, nel periodo che va dal XVI alla fine del XVIII secolo e che viene di solito caratterizzato quale età dell'assolutismo sovrano (mentre l'assolutismo viene qui considerato un programma ideologico, mai inveratosi e forse intrinsecamente irrealizzabile, in quanto tutto centrato sulla questione di una compiuta e autoritativa legittimazione *ex ante* della fonte del comando, per l'appunto quello del sovrano, indipendentemente dalla efficacia/efficienza del comando stesso). Il centro, sia esso il monarca individuale con la sua corte o il collettivo *King in Parliament*, riesce a risultare vincente su potentati rivali attraverso la progressiva formazione e organizzazione di sempre più grandi eserciti permanenti, in modo tale da perimetrare nettamente un territorio da cui prelevare le risorse per la conservazione o l'ampliamento dei confini, oltre che per affermarsi internamente. Tuttavia, all'interno dei confini, tale centro si configura quale reggitore unificante di una popolazione costituita da soggetti/entità collettive, tradizionalmente attestate e generatrici di plurimi vincoli/obbligazioni, attraverso cui passa l'effettivo controllo del territorio e il prelievo delle risorse. Il potere centrale produce leggi prevalenti sugli ordinamenti dei corpi particolari, ma sempre da tali ordinamenti eterointegrabili, in quanto eleva la pretesa di ingranarli reciprocamente in un complesso convergente di parti comunque pre-ordinate rispetto al tutto: sia perché l'apporto/sostegno delle parti risulta indispensabile, sia perché il potere rinviene la sua autorizzante legittimazione in un diritto in ultima istanza indisponibile (radicato nell'ordine creaturale e tradizionalmente comprovato), solo richiamandosi al quale lo stesso potere centrale può definirsi suo ultimo interprete/giudice vincolante ed equamente unificante, al fine di riconoscere a ogni parte il suo proprio ruolo. Le parti o corpi intermedi risultano indispensabili, in quanto i nuovi apparati commissari alle dirette dipendenze del centro svolgono essi stessi funzione giurisdizionale, piuttosto che esecutivo-amministrativa, nel senso di esercitare una supervisione a riguardo del corretto funzionamento delle realtà/corpi tradizionali anche in quegli ambiti di intervento, che progressivamente si ampliano, in particolare il comparto delle finanze e quello di una fitta regolazione sociale, economica e re-

---

degli ordinamenti, non più territorialmente ancorati, sia di una distinzione tra i vari livelli ordinamentali, così come originalmente proposto e argomentato in Croce 2007a.

ligiosa, riassumibile sotto il nome di “polizia” e volta a ricondurre ogni soggetto all’osservanza dei doveri propri al suo status, al suo previo inserimento in un ceto o corpo. Gli ambiti che l’autorità centrale impronta e rimodella fin qui in modo diretto e proprio sono forse soltanto le forze armate (di terra o di mare) e il diritto penale/criminale.

In questo quadro lo Stato territorial-giurisdizionale non si configura quale laicizzante neutralizzazione, su un superiore e condiviso piano politico, del conflitto che si apre o meglio esplose con la Riforma tra le diverse confessioni/Chiese cristiane, in modo tale che esse verrebbero ridotte al momento privato della convinzione o della coscienza, per collocarle in una sorta di ambito sub-pubblico e individuale, che propriamente tale forma di Stato non conosce. Sosterrei piuttosto la tesi che i diversi Stati già costituitisi alla periferia degli antichi territori dell’Impero (in particolare Spagna, Francia, Inghilterra, Svezia, Prussia, domini degli Asburgo d’Austria), sfruttando il ramificato conflitto, non solo religioso, che la divisione del cristianesimo occidentale occasiona, pervengono tramite esso sia a proporsi quali unici garanti di ordine e pace interna; sia a far coincidere i propri confini con una Chiesa o sotto la forma della concordataria religione di Stato (nei paesi cattolici) o sotto la forma della Chiesa di Stato (nei paesi protestanti), traendone opportunità per un capillare controllo e per una uniformazione sociale-culturale, oltre che risorse di legittimazione. Sebbene si diano fenomeni di marginalizzante tolleranza concessa e circoscritta (in vero precari e non del tutto nuovi, in quanto già impiegati nei confronti dei non-cristiani), non bisogna neppure dimenticare che la conclusione delle cosiddette guerre di religione si rende possibile anche attraverso la violenta repressione o l’espulsione dal Continente, da parte delle autorità civili, delle ali radicali/dissenzienti sia del cattolicesimo sia del protestantesimo.

Nella seconda forma, che caratterizzerei come *nazional-costituzionale*, per collocarla nell’arco temporale che va dalle due rivoluzioni statunitense e francese all’incirca al primo Novecento, lo Stato incontra direttamente, senza la mediazione di entità/corpi sociali intermedi, e in modo progressivo un numero sempre maggiore di abitanti del territorio controllato. Da un lato, lo Stato egualizza gli abitanti (che effettivamente incontra) quali cittadini (pur spesso a loro volta distinti in attivi e passivi), che esso stesso giuridicamente configura creando il soggetto unico di diritto, quale detentore di una autonoma

libertà d'arbitrio, garantito costituzionalmente nella propria sfera di iniziativa da diritti individualmente ascritti, limitato nei suoi rapporti solo dalle leggi, a loro volta consolidate o soprattutto innovativamente redatte in codici organicamente sistematici e completi. Dall'altro richiede ai singoli contributi (in particolare di tipo finanziario e militare) e assicura un numero sempre maggiore e vario di prestazioni, entrambi raccolti e gestiti da una amministrazione centralmente istituita e regolamentata. Ciò che qui più interessa sottolineare è che la Costituzione positiva/scritta/deliberata perde sì un diritto oggettivo di riferimento, ancorato nel preesistente ordine sociale creaturalmente e tradizionalmente disposto/articolato, per porsi quale diritto riflessivo o meglio riflessiva legge fondamentale positiva, la quale determina i modi, le competenze e i limiti nella elaborazione, amministrazione ed esecuzione delle leggi, entro i cui spazi gli individui possono liberamente intrecciare i loro elettivi rapporti orizzontali senza gli impedimenti degli antichi privilegi e separazioni sociali, ma torna ad ancorarsi a un dato oggettivo, la supposta previa unità del popolo o nazione, la quale risulta autorizzante/autorizzata sia in quanto fa dei molti un unitario soggetto consensualmente autoobbligantesi (che quindi non può usare torto ad altri) sia in quanto unica e così in grado di generare un coerente e tendenzialmente completo sistema normativo, oltre che di implementarlo imparzialmente per rispondere a comuni bisogni non individualmente soddisfacibili. Ogni aggregazione/associazione che chieda di far valere esigenze specifiche e particolari sul piano pubblico-legislativo (come ad esempio sindacati e partiti) viene avvertita quale potenziale pericolo, quale fazione disgregatrice.

In questo quadro ciascuno è libero di sviluppare o far propria la fede/credenza che più gli aggrada e di creare o aderire alla società religiosa che preferisce, purché ciò si configuri come l'esercizio di un diritto individuale alla libera espressione e alla libera scelta d'associazione: sia privo di incidenza collettiva/organizzata sull'attività legislativa e amministrativa dello Stato, sia esercitato entro i limiti disegnati dalla legge (sicché alcune pratiche possono risultare vietate). È entro questa costellazione, a mio avviso, che si rende utile la costruzione del comprensivo concetto di «religione», sviluppato quindi in due modi complementari, nel senso che si richiedono e si escludono a vicenda. Il cristianesimo, che pur resta predominante nella elaborazione concettuale, viene accomunato con tutte le altre emergenze storiche tramandate e, insieme a esse,

ricondotto all'ambito dell'indiscutibile, di quanto discorsivamente non attaccabile, modificabile, corrodibile, là dove ogni opera di giustificazione o almeno coerentizzazione risulta impossibile, configurandosi piuttosto quale tradimento del nucleo originario. Tale nucleo viene quindi inteso in modo complementare: o relegato nell'ambito dell'autenticità di esperienze personali o ancorato al simbolico collettivamente condiviso/prodotto. Se la fede quale momento di soggettiva autoespressione viene immunizzata e individualmente garantita, la Chiesa si rende un residuo particolaristico del passato, il quale a seconda dei contesti potrebbe/dovrebbe risolversi o in una trasversalmente diffusa "religione civile"<sup>11</sup> o in una qualche forma di più immanentistica e aggressiva "religione secolare" [Aron 1946], le quali entrambe vengono quindi qui intese quali modi non tanto di sacralizzazione della politica come tale, bensì piuttosto di proiettiva costituzione di quell'unitario soggetto collettivo, sia esso il popolo, la nazione o qualcos'altro ancora, in cui o rispetto a cui la divergente pluralità dei singoli e dei gruppi o si compone o si annulla.

Premesso che nello schizzare la terza forma di Stato, indicabile come *democratico-costituzionale* e in corso di sviluppo a partire dal secolo XX, faccio prevalere l'auspicio normativo sull'atteggiamento descrittivo-tipicizzante<sup>12</sup>, direi che qui la Costituzione, in particolare, non si presenta come espressiva di una autorità o meglio *voluntas* in grado di autorizzarsi in quanto unica/unitaria/generale ovvero come generata da una previa entità omogenea, bensì come quell'insieme di procedure, competenze, diritti, il quale, anche in forza della precedente esperienza storica, promette la migliore e più equa messa a frutto della divergente pluralità di singoli e gruppi, entro sfere differenziate, per l'elaborazione di leggi intelligenti e giuste: in quanto attraverso un confronto pubblico il più possibile allargato, regolato dalla legge e reso possibile dall'effettivo

<sup>11</sup> Cfr. Bellah, Hammond 1980; Cangiotti 2002.

<sup>12</sup> Sono cioè consapevole del fatto che anche le Costituzioni democratiche del secondo dopoguerra, come ad esempio l'italiana, la tedesca e la più recente della Spagna post-franchista, non rappresentano, come qui in fondo auspicato e appena dopo esplicitato, solo un "insieme di procedure, competenze, diritti", bensì configurano anche un progetto sostantivo da perseguire, prospettando cioè *Grundrechte* quali *Grundwerte* ovvero disegnando un "*indirizzo fondamentale*, cui avrebbero dovuto conformarsi nella loro azione, in nome dei valori costituzionali, tutti i soggetti politicamente attivi, pubblici e privati" [Fioravanti 1995, 134].

esercizio dei diritti, si tenta sia di criticamente impiegare il sapere socialmente testabile sia di tradurre muti o esplosivi disagi/esclusioni e conflitti in compostibili proposte progettuali. In tal senso non si tratta di appoggiarsi a un previo consenso su principi/valori o a una omogeneità comunque indotta/prodotta; bensì, assumendo il dissenso quale proficuo motore di correzione/revisione, si tratta di rendere possibile e rigenerare costantemente un consenso non solo allargato (funzionale alla stabilità) quanto informato e consapevolmente qualificato (indispensabile alla elaborazione di leggi efficaci, certe e insieme rispondenti alle plurime esigenze dei loro destinatari), correggendo i differenziali di potere/dominio presenti nella società e aprendo al confronto gruppi di interesse o tradizionali segmentazioni preclusive, al fine di innestare e favorire un processo di mutuo apprendimento. Lo Stato, in quanto luogo centralizzato di prelievo/concentrazione/ripartizione di risorse anche impositivamente spendibili, e il diritto, ormai resosi legge da deliberare, non più cioè interpretazione unificante di previ ordinamenti o espressione di una *voluntas* unica/generale, si richiamano e integrano a vicenda. Da un lato lo Stato si organizza e delimita giuridicamente rispetto alla società, senza intendere dirigere/improntare/democratizzare la sua spontaneità differenziata; ovvero si propone quale sfera riflessiva, che tendenzialmente garantisce una partecipazione paritaria e pubblicamente argomentata ai futuri destinatari della legge. Dall'altro interviene per assicurare quell'esercizio dei diritti che è indispensabile per alimentare la sfera statuale della produzione/implementazione giuridica con quegli elementi di cui questa stessa sfera abbisogna per risultare efficace, intelligente e giusta: pluralità di innovanti dischiudimenti di senso e critiche problematizzazioni; elaborazione e diffusione di un sapere pubblicamente/discorsivamente testato e correggibile; disponibilità al confronto e all'apprendimento reciproco. In tale ottica i diritti civili di pari libertà individuale si configurano soprattutto quali spazi per lo sviluppo di piani di vita e di relazioni elettive non ascrittive/predisposte, ovvero quali luoghi per la rigenerazione di stili/esperienze/modelli, dalla cui varietà ogni altro può attingere; mentre i diritti sociali non solo si presentano quali correttivi dei differenziali di opportunità dipendenti dalla lotteria naturale dei talenti e del gruppo primario di appartenenza, bensì anche quale attestazione del darsi di beni costitutivamente collettivi e insieme come apertura di ambiti di reciproco riconoscimento e scambio fra gli appartenenti a tutti i gruppi della società, non

tanto di tipo discorsivo quanto complessivamente esperienziale (penso qui a scuola e sanità pubblica)<sup>13</sup>.

In questo quadro i diritti, proprio perché non individualisticamente intesi, bensì visti quali opportunità di riconfigurazione elettiva e originale delle relazioni sociali date, dovrebbero essere ascrivibili solo individualmente, con l'esclusione di qualsiasi entità collettiva (sia essa una Chiesa o la famiglia o una cultura) e la legislazione, pur potendo riconoscere istituti relazionali orizzontalmente generabili dai cittadini, deve cercare di preferire la modalità deontica debole della facoltà e del permesso. Ciò al fine di favorire quel pluralismo che è garanzia di un critico vaglio dei contributi/proposte nel confronto pubblico-discorsivo, libero dal dominio, in particolare dal dominio esercitato/indotto da qualsiasi autorità o consolidata tradizione che non possa comprovarsi o correggersi attraverso l'avanzamento di argomenti/obiezioni in linea di principio ripercorribili da tutti. Quanto più tale vaglio viene approssimato, tanto più le leggi vanno presunte intelligenti e giuste, pur nella loro fallibile rivedibilità/correggibilità, sicché è entro i limiti da esse disegnati che qualsiasi associazione, gruppo, comunità e i suoi stessi membri devono mantenersi nei loro comportamenti.

La legge democraticamente e discorsivamente vagliata si fa così limite, senza però pretendere di regolare la vita e la strutturazione interna delle Chiese, di democratizzarle. Né d'altra parte dovrebbe prescrivere limitazioni o filtri censori (siano pur quelli ampi e «ragionevoli» della rawlsiana «ragione pubblica»<sup>14</sup>) ai possibili contributi propositivi delle Chiese e dei suoi membri per quanto attiene la produzione legislativa.

Tuttavia la società non incide sulla sfera giuridico-statuale solo sotto forma di opinione pubblica ovvero come una rete di flussi linguistico-comunicativi, in cui vengono veicolati contenuti proposizionali e pretese di validità<sup>15</sup>: l'accesso a essa è condizionato da differenziali in termini di influenza sociale, di disponibilità economico-finanziarie, di competenze tecniche e comunicative, connesse

---

<sup>13</sup> Per tale inquadramento dei diritti e anche per una più distesa delineazione della democrazia come qui intesa rinvio a Marzocchi 2004.

<sup>14</sup> Cfr. Rawls 2001, 173-239. Nella direzione da me qui prospettata sembra invece muovere Habermas: cfr. Habermas 2006.

<sup>15</sup> Così come intesa da Habermas [cfr. Habermas 1996, 350-365].

spesso con appartenenze di gruppo e la sua recezione dipende da legami di fedeltà/consuetudine/riconoscimento, che improntano la disponibilità e possibilità di ascolto, di presa in considerazione, di valutazione dei messaggi e dei simboli veicolati. Le pretese di validità si mescolano con esigenze di opportunità/appartenenza e con processi di identificazione/separazione/esclusione. Di conseguenza la legislazione, per conservarsi democraticamente aperta al possibile contributo di tutti e per consentire il costituirsi di soggettività/singolarità non pre-disposte, non può non preoccuparsi, anche per quanto attiene le Chiese, sia di regolare, equamente ripartendo ed evitando ogni privilegiamento, l'accesso ai mezzi di comunicazione sia di promuovere spazi di socialità, di incontro, ma anche di produzione del sapere, indipendenti da appartenenze di ceto, cultura o fede.

La prospettiva qui sviluppata sembrerebbe tesa a disegnare i confini e margini entro cui il complesso Chiesa/fede debba venir relegato. Tuttavia chi scrive ritiene che il cristianesimo possa proficuamente incontrarsi con una tale prospettiva, al fine di evitare le due grandi tentazioni che lo snaturano: il fondamentalismo da un lato e l'integralismo dall'altro. Nel primo caso si tratta soprattutto di rendersi conto che la fede abbisogna di una costante reinterpretazione/riattualizzazione/riformulazione, la quale si nutre anche di fallibili elaborazioni concettuali, del cui carattere astrattivo, selettivo, riduttivo solo un dibattito pubblico il più possibile allargato e argomentato può rendere avvertiti i credenti. Nel secondo caso invece i cristiani dovrebbero avvedersi del fatto che la comunità ecclesiale non può mai tendere a identificarsi con una società, perché in tal caso dovrebbe considerare concluso il processo di incarnazione/condivisione aperto dal Cristo, quale Dio con noi; processo che include tanto il momento di dispiegamento dell'umano nella varietà di singolarità insostituibili, cui ogni uomo come tale (credente o non credente) contribuisce, quanto quello di una ancor più inanticipabile piena comunione tra figli/fratelli con lo stesso Padre in un regno che non è di questo mondo, in quanto ricapitolazione di tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra.

La laicità è stata in sintesi illuminata qui in quanto internamente connessa con l'efficacia/effettività, intelligenza e giustizia della sfera politica-giuridica, poiché quest'ultima non può rinunciare all'apporto di nessuno dei cittadini ovvero autori e destinatari in termini di produzione e rigenerazione di risorse tanto materiali quanto intellettuali. Se essa è così insieme un destino e un compito

per quella forma di unità politica e di collettivo processo di apprendimento, che lo Stato nel suo evolversi verso lo Stato democratico di diritto ha rappresentato e che dovrebbe comunque aprirsi verso ulteriori forme istituzionali in risposta a nuove sfide essa può essere al contempo intesa come un proficuo stimolo per le Chiese cristiane, in quanto interessate, anche attraverso l'apporto dei non-credenti e dei non-cristiani (così come è almeno talvolta avvenuto nel passato), sia a una più adeguata comprensione del proprio messaggio di fede, libera da condizionamenti ideologici, da forme di dominio o esclusione, sia a proseguire il processo incarnativo del Cristo, senza intenderlo quale pura restaurazione di un ordine dato fin dall'inizio e dall'uomo perturbato, bensì quale creativo e in fondo inanticipabile processo di comunione tra umano e divino.

*Riferimenti bibliografici*

APEL, K.O.

1979 *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

1997 *Fondazione normativa della "teoria critica" tramite ricorso all'eticità del mondo della vita?*, in *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini, Milano, pp. 189-235.

ARON, R.

1946 *L'avenir des religions séculières*, in Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Éditions Défense de la France, Paris.

BELLAH, R.N. – HAMMOND, P.E.

1980 *Varieties of Civil Religion*, Harper and Row, San Francisco.

BÖCKENFÖRDE, E.W.

1991 *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia.

CANGIOTTI, M.

2002 *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia.

CERUTTI, F.

2001 *Le sfide globali e l'esito della modernità*, in D. D'Andrea, E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 85-107.

CROCE, M.

2007 *I mutamenti del "politico" e il costituirsi dello Stato* (saggio in corso di pubblicazione).

2007a *Sfere di dominio. Democrazia e potere nell'era globale*, cap. 1 (tesi di dottorato in corso di pubblicazione).

DURKHEIM, É.

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris; tr. it. 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltèmi, Roma.

FIORAVANTI, M.

1993 *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino.

1995 *Appunti di storia delle Costituzioni moderne*, Giappichelli, Torino.

FIORAVANTI, M. (a cura di)

2002 *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari.

FOUCAULT, M.

2004 *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

2004a *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

GIRARD, R.

1972 *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris; tr. it. 1980, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.

HABERMAS, J.

1979 *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano.

1996 *Fatti e norme*, Guerini, Milano.

2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

JAMES, W.

1902 *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York; tr. it. 1998, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia.

KANT, I.

1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg; tr. it. 1985, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari.

LOCKE, J.

1695 *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, London; tr. it. 1976, *La ragionevolezza del cristianesimo*, La Nuova Italia, Firenze.

MARZOCCHI, V.

2004 *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli.

OTTO, R.

1917 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau; tr. it. 1991, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano.

RAWLS, J.

1993 *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, New York; tr. it. *Liberalismo politico*, Ediz. di Comunità, Milano p. 5-7.

2001 *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 173-239.

SCHIERA, P.

1999 *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, il Mulino, Bologna.

SCHLEIERMACHER, F.D.E

1799 *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1821<sup>3</sup>; tr. it. 1989, *Sulla religione*, Queriniana, Brescia.

TAYLOR, C.

2002 *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard Univ. Press, Cambridge/Mass; tr. it. 2004, *Le varie forme della religione oggi. A partire da William James, La modernità della religione*, Meltèmi, Roma, pp. 60-62.

TILLY, C.

1991 *L'oro e la spada. Capitale, guerra e potere nella formazione degli stati europei 990-1990*, Ponte alle Grazie, Firenze.

TILLY, C. (a cura di)

1984 *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, il Mulino, Bologna.

WEBER, M.

2002 *Sociologia della religione*, Einaudi, Torino.

MASSIMO ROSATI

## Sacro e spazio pubblico

### 1. *Il senso della tradizione*

Chiamato a intervenire in un dibattito tra filosofi della politica e sociologi su “Lo spazio pubblico in una società post-secolare”, lo farò da teorico sociale, o meglio praticando un certo modo di fare sociologia che muove da sfondi teorico-filosofici; inoltre, mi accosterò al tema della nostra discussione, che pone domande pressanti riguardanti il nostro presente e futuro, lasciandomi nutrire da qualcosa che temo noi sociologi stiamo progressivamente perdendo in nome della ricerca ossessiva di forme di professionalizzazione della disciplina, ossia dal “senso della tradizione”.

La tradizione in questione è quella sociologica. Poche tradizioni hanno saputo guardare al rapporto tra religione e modernità con l’acume di quella sociologica. Trovo stupefacente leggere o sentire dire che i nostri classici – per intenderci, canonicamente, la *holy trinity* corrispondente ai nomi di Marx, Weber e Durkheim, a cui si affianca solitamente Simmel – sarebbero stati i teorizzatori di unilaterali e semplicistiche teorie della secolarizzazione, intendendo con ciò quelle teorie secondo cui la religione andava perdendo importanza nella modernità, al punto da essere destinata a sparire come il relitto di un’infanzia archiviata una volta per tutte grazie ai lumi della Ragione. Se qualcuno ha sostenuto cose del genere, non sono stati i classici, ma figli dimostratisi non all’altezza dei padri. Con la parziale eccezione di Marx, che pure nella religione vedeva, oltre che l’oppio dei popoli, il cuore di un’umanità senza cuore, la risposta sbagliata a problemi reali, un delirio, sì, ma non del tutto privo di una sua realtà [cfr. Marx 1844], tutti gli altri classici vedevano nella religione una forza di assoluta rilevanza, non solo per il passato, ma anche per il presente della modernità e, alcuni di loro, per il suo futuro. A partire da Weber, per il quale

la modernità era figlia di una specifica selezione evolutiva di atteggiamenti religiosi nei confronti del mondo, fino a Simmel, per il quale la religiosità rimaneva un dato ineliminabile della coscienza umana, passando per Durkheim, per il quale dalla religione dipendeva il futuro stesso della modernità. Naturalmente, ciascuno di loro intendeva la religione in un modo diverso, e i rapporti tra religione e modernità, di conseguenza, in un modo differente. Eppure nessuno ha semplicisticamente sostenuto che la modernità segnava l'inizio della fine della rilevanza, per un verso o per l'altro, della religione, o la sua scomparsa dall'orizzonte sociale moderno. Farsi nutrire da questa tradizione, dunque, significa già in partenza poter guardare a un affresco sfumato, complesso e articolato, tale da mettere in guardia contro facili semplificazioni. Dal punto di vista dei nostri classici, la modernità, fino in fondo – in un senso che andrebbe specificato per ciascuno di essi – secolarizzata non è lo mai stata.

Tuttavia, c'è anche un altro punto rispetto al quale il 'senso della tradizione' può risultare istruttivo, e riguarda il secondo dei due termini che compongono il titolo del nostro dibattito, ossia 'spazio pubblico'. È proprio in relazione al futuro della religione che, attraverso la lente della concezione che i classici avevano dello spazio pubblico, emergono alcuni dei limiti delle concezioni della religione per esempio di un Weber e di un Marx, e, a mio giudizio, la perdurante lezione della sociologia della religione durkheimiana. Giacché non si tratta del tema del mio intervento, ma solo un richiamo introduttivo che serve da bussola per orientare le mie personali considerazioni, mi limiterò ad alcune sintetiche osservazioni, che spero di poter riprendere ed espandere in futuro.

Il test per saggiare l'idea che Marx, Weber e Durkheim avevano dello spazio pubblico – per stare alla *holy trinity* – è il modo in cui affrontarono, ciascuno a modo proprio, la cosiddetta "questione ebraica", caso paradigmatico delle difficoltà moderne di gestire il rapporto tra spazio pubblico e minoranze religiose. Gary Abrahm ha mostrato come la posizione di Weber, che della questione ebraica si è occupato a più riprese e non solo nel noto volume sull'ebraismo antico, fosse sì tipicamente liberale, secondo l'immagine canonica accreditata per esempio da Marianne Weber nella sua biografia del marito, ma tipica di un liberalismo sostanzialmente assimilazionista, che riconosceva ogni diritto agli ebrei come individui e nessuno agli ebrei come *ebrei*, ossia, tra l'altro, come membri di una specifica comunità di fede. Lo spazio pubblico moderno, per Weber, è uno spazio pubblico in cui anche i valori in lotta tra loro sono individualizzati,

e in cui le credenze e le pratiche religiose collettive devono assimilarsi così da poter far fare a un diritto formalizzato, da cui ogni visione del bene sia espunta, il suo mestiere, fornire cioè l'unico collante rimasto a una modernità in cui i valori lottano tra loro come gli antichi dèmoni [cfr. Abrahm 1992]. La stessa concezione assimilazionista era propria anche di Marx. La critica dell'ebraismo era premessa della critica di ogni religione, così come la critica della religione lo era di ogni critica sociale. La critica dell'ebraismo era premessa della critica del capitalismo, in virtù di una identificazione tra ebraismo e capitalismo non priva, in Marx e soprattutto dopo di Marx, anche nella tradizione socialista, di accenti anti-semiti. Sombart sarà l'altro caso paradigmatico di una posizione che dissolveva l'ebraismo entro uno spazio pubblico in cui le differenze religiose venivano misconosciute e criticate alla stregua di quelle di classe [cfr. Carlerbach 1978; Sombart 1982]. Da presupposti epistemologici diversi e contrari, Weber e Marx giungevano alla stessa concezione neutralizzata – rispetto alle identità religiose – dello spazio pubblico, e in un caso come nell'altro la loro posizione sull'ebraismo fa da cartina di tornasole.

Diverso il caso di Durkheim. Noto come cane da guardia della modernissima ideologia della Terza Repubblica, un'ideologia erede del motto rivoluzionario “tutto agli ebrei come individui e niente agli ebrei come popolo”, *David* Émile Durkheim maturò verso la fine della sua vita una forma di modernismo riluttante e scettico nei confronti di quel *culto dell'individuo* astratto e anestetizzato che egli stesso aveva esemplarmente teorizzato per esempio nel saggio su *L'individualismo e gli intellettuali*, che entra invece in tensione critica con la concezione della religione espressa nelle *Forme elementari della vita religiosa*, in cui l'esperienza religiosa individuale non può più essere pensata come un fatto interiore, di coscienza, privato, secondo la traiettoria individualizzante della tradizione cristiana, soprattutto liberal-protestante, ma deve essere ricondotta a esperienze collettive, con i loro apparati rituali<sup>1</sup>. Il Durkheim che durante l'Affaire Dreyfus aveva difeso, su basi puramente universalistiche, il generale ebreo dalle false accuse di spionaggio avanzate nel mezzo di una possente ondata di antisemitismo, alla fine della sua vita difese gli ebrei russi perseguitati, e avrebbe potuto farlo su basi coerenti con il pensiero di un Du Bois, più che con quelle dello stesso Durkheim dieci anni prima. Basi che, in Durkheim come in Mauss

<sup>1</sup> Mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione* in Durkheim 2005.

e in altri durkheimiani, facevano della sinagoga – oltre che degli Arunta – il modello storico di ogni religione, e che diventavano incompatibili, in linea di principio, con una certa idea francese di laicità, di spazio pubblico, di Self, di educazione repubblicana.

Vorrei partire da qui, dai dubbi durkheimiani su una certa immagine della modernità, per sostenere che da questi dubbi abbiamo ancora qualcosa da imparare. Dubbi che derivano da un certo modo di pensare la religione, e che non possono che sorgere, nutrendo un sano scetticismo nei confronti della nostra forma di vita, se non a partire da un riesame critico di alcune categorie moderne. Vorrei partire, in altri termini, qui come in altre circostanze, dal tentativo di ripresa del programma durkheimiano<sup>2</sup>.

## 2. *Pars destruens. I limiti del modello liberale*

Le categorie che dobbiamo mettere in discussione sono quelle ereditate da una visione liberal-protestante della religione. Una visione che fa della religione individuale – magistralmente tratteggiata nei suoi aspetti salienti da William James nel suo *Varieties of Religious Experience* – o, per dirla con Simmel, della religiosità, il fulcro dell'esperienza religiosa autentica, contrapposta alla religione istituzionale e comunitaria, degradata a ipocrisia, superstizione e fanatismo<sup>3</sup>, dimenticando che ogni esperienza religiosa individuale necessita comunque di essere “messa in forma” [cfr. Dewitte 2006], il che avviene mediante il linguaggio pubblico delle tradizioni. La genesi moderna delle idee di laicità, privatizzazione della religione, neutralizzazione dello spazio pubblico, discontinuità del giusto sul bene, ragione pubblica, è legata a doppio filo a uno sfondo liberal-protestante i cui presupposti socio-filosofici non possono essere universalizzati. Per dirla con il Seligman della *Scommessa della modernità*, “il problema è evidente. Se la politica liberale e l'ordine sociale secolarizzato sono l'unica premessa possibile della tolleranza, allora andiamo incontro a tempi difficili, perché il processo di secolarizzazione sembra regredire e le concezioni liberali dell'individuo e della società vengono attaccate in molte parti del mondo”

<sup>2</sup> Ho affrontato questi temi in termini simili in Rosati 2005b; 2007.

<sup>3</sup> Su questo modo di intendere la religione, cfr. Crespi 1997.

[Seligman 2002, 207]. Il compromesso che la modernità sembrava aver trovato con la religione dopo il Seicento in base a una distinzione rigida tra pubblico e privato, alla visione liberal-protestante della soggettività, alla creazione di uno spazio pubblico secolarizzato, alla discontinuità del giusto dal bene [Ivi, 205], è oggi seriamente messo in questione in molte parti del mondo, Occidente incluso. Perché esso possa tenere, infatti, bisognerebbe che i “ragionevolissimi principî” di cui sopra potessero essere accettati dai fondamentalisti (il termine è ambiguo e controverso, in letteratura si invita a usarlo con cautela e la maggior precisione analitica possibile) ebrei e cristiani, musulmani e sikh, tanto per fare qualche esempio. Sempre a livello empirico, bisogna prendere atto che la crisi del modello di accomodamento della religione su cui si è fondato l’Occidente per tre secoli non riguarda solo il rifiuto da parte di altre civiltà di adottarlo e farlo proprio, quanto piuttosto la conseguenza di un rigetto interno. Il fondamentalismo non riguarda solo l’Afghanistan o l’Iran o l’Iraq, come i nostri *mass media* vorrebbero indurci a pensare, ma gli Stati Uniti e l’Europa, dove in nome di Dio si combatte lo Stato laico nella sua forma attuale da molto tempo<sup>4</sup>. Inoltre, è profondamente sbagliato pensare che il compromesso moderno, i cui principî fondamentali sono stati richiamati sopra, debba fronteggiare solo la sfida fondamentalista. Quel modello è rifiutato, come detto, come estraneo, escludente, non universalista, da milioni di credenti, ortodossi e tradizionalisti, che non ricorrono alla critica delle armi. Criticando Rawls, Sheila Benhabib per esempio ha osservato che “è strano che Rawls non riconosca che all’interno delle stesse società democratiche esistono gruppi e individui che condividono i sistemi di valori dei popoli gerarchici decenti (i valori delle società olistiche, nei termini di Dumont, o segmentarie, nei termini di Durkheim, M.R.). Per dirla brevemente, i musulmani e gli ebrei osservanti non sono “altrove”; sono i nostri vicini, sono cittadini, e siamo noi stessi” [Benhabib 2006, 47]. A essere in crisi, insomma, è lo Stato laico, e ciò che lo mette in crisi è un processo di de-secolarizzazione che, pur viaggiando in modo parallelo con le note trasformazioni della religiosità individuale di cui ci parlano i sociologi della religione – *believing without belonging* e *belonging without believing* – implica la rivendicazione da parte delle religioni tradizionali di fuoriuscire dal “ghetto” della privatizzazione, ribadendo a gran voce la loro rilevanza sociale e pubblica [cfr. Hervieu-Leger

<sup>4</sup> Cfr. tra l’altro, Pace, Guolo 1998.

2001]. A mettere in crisi lo Stato laico – al di là delle diverse forme giuridiche che la laicità assume in Europa [cfr. Ferrari 2004; Pace 2004; Bontempi 2005; Ventura 2001] – è il “rimiscolamento delle carte” tra sfera pubblica e privata, “non più dualisticamente separate ma entrate in un cortocircuito tipicamente postmoderno dagli effetti imprevedibili” [Filoramo 2004, 6]. Inoltre, anche laddove avanza un processo di secolarizzazione della vita privata, ne avanza parallelamente uno di de-laicizzazione culturale [cfr. Ferrari 2004] (come in Italia mette in evidenza la vicenda del crocifisso), e – per finire – laddove pure predomina la de-istituzionalizzazione delle religioni, è non da ultima questa stessa a mettere in crisi l’idea di laicità.

### 3. *Pars costruens. Pensare noi stessi “altrimenti”*

La *pars destruens* delle mie considerazioni, dunque, parte in sostanza da un assunto empirico – la non universalizzabilità del modello di tolleranza liberale e della sua complessa e ricca costellazione teorica –, la cui validità è compromessa da una genesi legata alla protestantizzazione dell’idea di religione, che impone ai credenti che nell’idea liberal-protestante di religione – assunta qui in senso idealtipico, e anche scontata l’enorme differenziazione interna al mondo protestante – non si riconoscono, quello che Habermas ha chiamato un “onore ermeneutico aggiuntivo”, che viola non da ultimo il cuore normativo della stessa modernità, legato all’idea di eguaglianza tra gli individui [cfr. Ferrara 2005]. La *pars costruens* delle mie considerazioni, di conseguenza, muove *a)* da un ripensamento delle categorie con cui pensiamo la religione, e *b)* da un ripensamento delle basi del pluralismo nello spazio pubblico moderno. Richiede, in altri termini, uno sforzo di immaginazione sociologica e politica, tale da pensare noi stessi “altrimenti” da come siamo.

#### 3.1. *Religione, post-secolarizzazione e sacro*

L’espressione “società post-secolare”, con la quale sempre più spesso anche nel discorso pubblico si indica il ritorno della religione, in diverse forme, entro l’orizzonte sociale moderno, tradisce lo stupore di una modernità, quella occidentale, la cui auto-rappresentazione maggioritaria riteneva che la partita fosse

invece chiusa una volta per tutte. L'ipotesi Dio sembrava non rientrare più coerentemente tra le credenze moderne. Anche per i credenti, per i più moderni tra loro, nel discorso pubblico quanto meno, si tratta di vivere *etsi Deus non daretur*, dismettendo l'immagine di un Dio tappabuchi e abbracciando, semmai, quella di un Dio che ci invita a farci carico delle nostre vite, come meravigliosamente ci invitava a fare un Bonhoeffer [cfr. Bonhoeffer 1988; Bianchin 2006]. La religione stessa, insomma, sembrava essere venuta a patti con la modernità (si pensi al valore del Vaticano II per il cattolicesimo) e con il suo dna. La logica, semplificando, sembrava lineare: la religione è un insieme di credenze relative a un'ipotesi, Dio, ormai sostenibile solo privatamente, non potendo più essere la base per un ordine sociale e politico condiviso.

Eppure, da un punto di vista fenomenologico e antropologico, l'errore, al quale si reagisce con la tesi della post-secolarizzazione, sta nelle categorie con cui cerchiamo di interpretare il mondo. Cercavamo credenti in verità assolute, e trovando invece al più credenti nel relativo, per parafrasare l'espressione di un sociologo della religione italiano (Garelli), ne abbiamo dedotto che le nostre società si stessero secolarizzando, ossia che, per un verso o per l'altro, la religione stesse uscendo dall'orizzonte sociale e politico moderno, se non proprio da quello privato delle visioni comprensive del bene. Ma la religione, ci dicono le scienze delle religioni, di *varia ispirazione*, ha in primo luogo a che fare con il sacro, con un sistema di credenze e *di pratiche* relative a cose ritenute sacre. Nonostante tutte le discussioni intorno alle possibili definizioni di religione, sono innanzitutto gli storici delle religioni di ispirazione fenomenologica, prima ancora che i sociologi di ispirazione durkheimiana, a ripeterci che una società senza sacro antropologicamente non si è mai data<sup>5</sup>, e sulla loro scia parte della riflessione filosofica contemporanea è arrivata a considerare la modernità una questione aperta, esattamente per la sua pretesa di poter fare a meno del sacro [cfr. Ricoeur 1974]. Se guardiamo insomma al sacro e alla dimensione rituale come nuclei universali della religione, e se facciamo attenzione alle trasformazioni del sacro nella modernità, buona parte dello stupore espresso dall'idea della post-secolarizzazione viene meno, e si tratta semmai di dare il giusto peso alla rappresentazione che la modernità, occidentale e soprattutto europea, ha fornito di sé. Vista dal punto di vista comparativo della storia delle religioni,

<sup>5</sup> Cfr., da ultimo, Ries 2006; cfr. anche Ries 1989-2000.

come da Teheran e dal Vaticano, è l'Europa a rappresentare un'eccezione, e non il resto del mondo [cfr. Davie 1999]. Un'eccezione, per altro, solo parziale, se si considerano appunto le forme in cui il sacro si è dato anche nella storia europea. Se si guarda al sacro durkheimianamente, ossia come al nucleo normativo ipostatizzato e idealizzato della società reale, non c'è, a rigore, alcuna identità che possa dirsi completamente secolarizzata [cfr. Rosati 2002]. E, inoltre, non stupisce che la religione torni oggi a essere rivendicata come qualcosa che chiama in causa gruppi e non solo individui, essendo inestricabilmente connessa al legame sociale, all'idea stessa di una *comunità* di fedeli, chiamati a riprodurre, proteggere, o a produrre *ex novo*, il sacro; e chiamati a tutto ciò nell'unico modo possibile, ossia mediante pratiche rituali.

Non è questo il luogo adatto per farlo, ma è chiaro che se si parte dal sacro come elemento universale della religione e dal rito come motore della cibernetica del sacro, anziché dalla credenza puramente individuale in un'entità trascendente, si apre lo spazio, immenso, dello studio del ruolo che sacro e rito *stricto sensu* – cioè la “performance di sequenze di atti ed enunciati formali più o meno invariati e non interamente codificati da chi li esegue o li pronuncia” [Rappaport 2004, 64] – hanno nelle società moderne, sia con riferimento alle religioni tradizionali, sia con riferimento alle trasformazioni del sacro e alle pratiche para-rituali mondane, tanto a livello macro quanto a livello micro sociologico. Lo spazio indagato, per esempio, dall'antropologia di Roy Rappaport, dalla sociologia alexanderiana [Rappaport 2004; Alexander, Giesen, Mast 2006] e di Randall Collins [cfr. Collins 2004], “classicamente” da quella goffmaniana, o, sul versante della liturgia cattolica, da Roberto Tagliaferri [cfr. Tagliaferri 2006].

Dal punto di vista fenomenologico, l'enfasi sul sacro e sul rito ha il vantaggio di permettere una più puntuale mappatura delle forme che la religione assume oggi, del suo ruolo e significato collettivo oltre che individuale. Dal punto di vista normativo, l'enfasi sul sacro e sul rito presenta due vantaggi a mio giudizio cruciali: *a*) un vantaggio ermeneutico, ossia una comprensione più interna al punto di vista dell'*homo religiosus*, più universalistica e meno etnocentricamente centrata sulle trasformazioni della religiosità cristiana e protestantizzata; *b*) un vantaggio autoriflessivo, potenzialmente sfruttabile in termini dialogici, giacché guardare anche a noi stessi, moderni, dalla prospettiva del sacro e del rito, significa accorciare le distanze tra “noi” e gli “arunta”, e dunque gettare

un ponte nel dialogo interculturale. Esattamente ciò a cui era pervenuto, autocriticamente, il Durkheim delle *Forme elementari della vita religiosa*, nonché tutto il gruppo dei durkheimiani, i quali, estremizzando, erano arrivati a mettere in questione la stessa differenza – dati i meccanismi fondamentali di funzionamento delle une e delle altre – tra società moderne e società primitive. Alla fine del suo *detour etnografico*, del suo viaggio nel passato dell’umanità, Durkheim dismetteva ogni residuo riferimento alla distinzione tra società a solidarietà meccanica e società a solidarietà organica.

Conosco l’obiezione. Recentemente, essa è stata formulata come segue: “il sacro è (...) uno dei luoghi oscuri in cui, ambiguamente, si manifesta l’enigmatica violenza del potere (...), momento di esclusione e insieme inclusione dell’oggetto sacralizzato rispetto al contesto di vita”; e ancora: “dinanzi a una verità morale sostenuta dal dogma, non si dà, *su ciò che è investito di sacralità*, reale possibilità di discorso, di ricerca dialogica di una soluzione condivisa”<sup>6</sup>. In altre parole, il sacro è, girardianamente, connesso alla violenza e, per definizione, non linguificabile, sicché le speranze per esempio habermasiane di urbanizzare le pretese di verità delle religioni traducendole in pretese di validità discorsivamente riscattabili nello spazio pubblico sarebbero destinate allo scacco [cfr. Habermas 2006].

La prima obiezione mi sembra parassitaria della seconda. Il nesso tra violenza e sacro diventa un argomento dirimente solo se tiene l’argomento del carattere irriducibilmente dogmatico del sacro, ossia la sua intrinseca irreflessività. Diversamente, il nesso tra sacro e violenza, che nessuno può ragionevolmente negare<sup>7</sup>, diventa un fatto non logicamente necessario, ma “solo” contingente, qualcosa che ha che fare con la storia, la cultura, la lotta politica. E l’idea del carattere irriducibilmente dogmatico del sacro è frutto di un radicale fraintendimento.

Il sacro, infatti, è composto di due parti. Una razionale e linguistica, espressa dalle realtà santificate, i Postulati Sacri Basilari nel vocabolario di Rappaport, e una non linguistica, il “numinoso”. I Postulati Sacri Basilari, per esempio lo *shema* ebraico, o il “credo” cristiano, benché tendenzialmente indiscutibili,

<sup>6</sup> F. Rimolì, *Laicità, postsecolarismo, integrazione dell’estraneo: una sfida per la democrazia pluralista*, <http://www.associazionedeicostituzionalisti.it>.

<sup>7</sup> Cfr. Rappaport 2004 cap. 14, in cui si analizzano le patologie del sacro e del rito.

sottratti al tempo, inseriti in un ordine liturgico che veicola messaggi canonici e non solo auto-referenziali, significati, nell'analisi di Rappaport, di "ordine alto", non sono mai del tutto immuni dalla variazione. Il sacro e il rito veicolano pur sempre messaggi non solo canonici, ma anche auto-referenziali, e dunque messaggi legati al qui e ora, e un qui e ora per definizione variabile. La forza non solo illocutiva ma anche perlocutiva dei messaggi veicolati dal rito dipende anche dal loro carattere auto-referenziale, che li inserisce in uno spazio e in un tempo contingenti. Già questo cala il sacro e il rito in una dimensione in cui la variazione ne incrina la natura tendenzialmente immodificabile. In altri termini, l'analisi del sacro e del rito mostra come non esistano né sacro né rito dogmaticamente impermeabili alla revisione, patologie – patologie, appunto – a parte. Inoltre, la genesi del sacro, che dipende dalla natura performativa del rito, richiede *accettazione*, non *credenza* [cfr. Rappaport 2004, 180]. La credenza è uno stato interiore, "*d'altra parte l'accettazione non è uno stato privato bensì un atto pubblico*, visibile sia agli osservatori esterni che agli stessi attori della performance. L'accettazione può avvenire sulla base della credenza; ma l'accettazione non solo non coincide con la credenza: a volte nemmeno la implica. La performance rituale spesso possiede forza perlocutiva e gli individui sono indotti dalla loro partecipazione al rito, a conformare i loro processi interiori ai loro comportamenti pubblici. Ma ciò non accade sempre. Credere è una buona ragione per 'accettare' ma non è l'unica ragione" [Ivi, 180-181].

Dal punto di vista dell'individuo, il rito è importante per dare forma a un'*identità performativa*: il soggetto, nel rito, è ciò che *fa*. Dal punto di vista sociale, il rito è essenziale perché definisce i confini, i margini delle identità: "la partecipazione al rito demarca un confine, per così dire, tra processi pubblici e privati. Gli ordini liturgici, anche quelli eseguiti in solitudine, sono ordini *pubblici* e la partecipazione costituisce l'accettazione di un ordine pubblico indipendentemente dallo stato individuale privato di credenza dell'attore" [Ivi, 182]. Il rito, in altre parole, è una sorta di marcatore di confini.

Inoltre, esso è essenziale per mantenere l'ordine sociale anche perché crea e rafforza gli obblighi morali. Ancora una volta, contrariamente alle nostre intuizioni morali moderne (e cristiane, tanto protestanti quanto cattoliche<sup>8</sup>),

<sup>8</sup> Per una critica sul versante cattolico all'articolazione tra rito e credenze nelle "convinzioni pastorali attuali" che si riaggancia all'antropologia di Rappaport, cfr. Tagliaferri 2006.

l'obbligazione morale non richiede necessariamente la sincerità e la credenza in norme morali. Gli obblighi morali sono il risultato di azioni esterne, compiute pubblicamente indipendentemente dalla profondità dell'adesione soggettiva. Secondo Rappaport, "l'accettazione nella (o tramite la) performance liturgica può riflettere uno stato di convinzione interiore; può anche favorire una sintonia con il 'cuore', la 'mente' o lo 'spirito'. Non sempre è così però, e perciò non elimina molte trappole di cui sono capaci cuore, mente e spirito. Ma la mia argomentazione è basata sulla considerazione di Austin che, sebbene la procedura liturgica non elimini la mancanza di sincerità, rende meno incisive le sue conseguenze pubbliche. È l'atto di accettazione visibile, esplicito e pubblico a essere socialmente e moralmente vincolante e non il sentimento invisibile, ambiguo e privato" [Rappaport 2004, 183]. Dei *backstage artists* non ci si può fidare, la società non può pretendere un completo allineamento degli stati interiori di coscienza con le norme sociali e allo stesso tempo non può fare affidamento sulle "trappole di cui 'il cuore', 'la mente', 'lo spirito', e gli altri *backstage artists* sono capaci" [Ivi, 396]. Ciò non vale solo per le società moderne e complesse, ma, come la ricerca antropologica ha messo in luce, anche per quelle meno complesse, "primitive". Se perfino la solidarietà meccanica non può poggiare completamente su credenze condivise<sup>9</sup>, a maggior ragione quella organica, ossia società complesse e pluraliste, non può fare affidamento su queste ultime<sup>10</sup>: "Una 'credenza comune' non è in grado di fornire un solido basamento su cui fondare l'ordine sociale (...). Non possiamo sapere quanto una credenza sia condivisa; invece l'accettazione non è afflitta dall'ambivalenza come la credenza. Gli ordini liturgici sono pubblici e prendervi parte costituisce l'accettazione pubblica di un ordine pubblico senza riferimento alcuno alla credenza privata. L'accettazione, oltre a essere pubblica è anche esplicita (...). Mentre la partecipazione al rito non trasforma lo stato privato del soggetto da 'non credente' a 'credente', la nostra ipotesi è che in essa l'ambiguità, l'ambivalenza e l'instabilità dei processi privati siano subordinate a un semplice e chiaro atto pubblico percepibile sia ai soggetti che eseguono il rito sia agli spettatori" [Ivi, 183-184]. In altre parole, vi è una *moralità performativa* intrin-

<sup>9</sup> Come già Mauss, *vs.* Durkheim, aveva capito. Cfr. Allen 2000.

<sup>10</sup> Per una sottolineatura della centralità delle pratiche rispetto alle credenze quali basi della solidarietà sociale nelle *Forme elementari della vita religiosa*, cfr. Rawls 2004.

seca alla struttura del rito: “Il rito stabilisce sia la moralità che la convenzione. L’istituzione di una convenzione e della sua moralità sono inestricabili: di fatto sono una cosa sola” [Ivi, 194].

Questo modo di guardare al rapporto tra credenze e pratiche, che poggia sulla centralità del rito nella produzione del sacro, anziché sulle credenze, toglie acqua al mulino della tesi del carattere irriducibilmente dogmatico del sacro: il sacro, infatti, presuppone l’accettazione “solo” esterna di ordini liturgici canonici, non l’adesione interna, sincera, a credenze. E ciò che rende ingestibile il conflitto è esattamente l’adesione sincera alle credenze, non l’accettazione esterna di ordini liturgici. In questione, con il sacro, è in primo luogo l’ortoprassi, non l’ortodossia. E chi sa qualcosa per esempio di dialogo inter-religioso, sa quanto la differenza sia cruciale<sup>11</sup>.

Accettare un ordine liturgico significa inserirsi in una tradizione, in un sistema culturale [cfr. Willaime 2006]. E perfino un autore come Gauchet, sensibile soprattutto alla religiosità individuale, riconosce che il più delle volte, proprio nella modernità, “se si tratta di scegliere (scegliere di accettare una credenza o una tradizione) la posta in gioco non è tanto la verità del messaggio a cui aderisco, quanto la definizione soggettiva che mi fornisce” [Marchisio 2005, 622]. In sostanza, il sacro non è necessariamente e costitutivamente dogmatico proprio perché la sua dimensione essenziale non è, contrariamente a quel che si ritiene, la “verità del messaggio”.

Vi sarebbero altre ragioni che inducono a criticare il carattere logicamente dogmatico del sacro e del rito, a cui non posso qui che limitarmi ad accennare. Il rito, si è detto, è un importante marcatore di confini, in virtù della sua natura pubblica e performativa. Tuttavia, così come il rito pone i confini, allo stesso modo il rito toglie e negozia i confini stessi. Li toglie, poiché proprio della performance rituale e della sua vitalità è lo “scontro fra ordine e caos”. In una performance rituale, “si verifica la simultanea affermazione dell’ordine del mondo e la sua (quasi) assoluta negazione” [Abrahms, cit. in Rappaport

---

<sup>11</sup> In un duplice senso: da una parte la negoziazione sulle pratiche è, a volte, meno conflittuale di quanto sia quella sulla credenze; dall’altra, giacché per molte religioni (per esempio Islam, Induismo, Ebraismo) le pratiche hanno un significato addirittura prioritario rispetto alle credenze, sottovalutarne l’importanza significa sottovalutare esattamente quel che è in questione quando si tratta di conflitti religiosi. Per alcune osservazioni sul dialogo inter-religioso a partire da una prospettiva “ritocentrica”, cfr. Tagliaferri 2006, cap. 2.

2004]; la trasgressione (vergogna, colpa, paura, rinuncia, liberazione ed esultanza, inutilità funzionale, apertura extra-morale alla 'grazia') è parte integrante del rito, come tutti gli stati "liminali" messi in luce per esempio da Turner. Già Durkheim, nelle *Forme elementari della vita religiosa*, attribuiva all'idea di anomia un significato sorprendentemente positivo, identificandola con quegli stati tipici della prassi rituale in cui un ordine morale crolla e un altro si sostituisce ad esso, permettendo lo sviluppo morale.

Oltre a stabilire e togliere confini, il rito è una importante modalità di *negoziato* dei confini. Il rito, sappiamo da studi antropologici e psicoanalitici (Erikson, per esempio), crea un mondo ipotetico, un *as if*, entro cui si dà l'esperienza del soggetto. I riti creano, per dirla con linguaggio fenomenologico, *province finite di significato*, da cui il rito stesso permette tanto di entrare quanto di *uscire*, mostrando al soggetto il carattere provvisorio, costruito, delle realtà che attraversa. Il rito, in sostanza, permette ai soggetti di "solleticare" i margini della realtà sociale, di "giocare" con i confini (gli studi comparativi su rito e gioco non a caso abbondano); in ciò il rito si oppone a due modalità di concepire lo spazio pubblico: da una parte quella in cui i confini sono negati, cancellati, interiorizzati, e il soggetto diventa solo parte di una indistinta massa (la modalità assimilazionista, per intenderci); dall'altra, quella per cui i confini diventano impermeabili, non attraversabili, il perimetro di province chiuse, *enclave* inaccessibili. Per finire, i Postulati Sacri Basilari sono parte di un ciclo cibernetico che poggia, in ultima analisi, sulla accettazione diretta o indiretta dei soggetti, e alla lunga un disconoscimento da parte di questi ultimi dell'intera gerarchia dei meccanismi regolativi della vita sociale presieduta dai Sacri Postulati Basilari può implicare anche una desantificazione di questi ultimi. In altri termini, la santificazione di qualcosa è sempre contingente all'accettazione dei soggetti ad essa subordinati [cfr. Rappaport 2004, 534-535].

Per concludere questa sezione, la centralità del sacro nella definizione della religione, e la centralità del rito quale suo termine causalmente correlato, non determina una dogmatizzazione delle pretese di validità delle visioni religiose del mondo, non solo per le ragioni fin qui sottolineate, ma anche perché, più in generale, il rito è esattamente lo strumento mediante il quale tollerare e addirittura coltivare la consapevolezza dell'ambiguità e incertezza intrinseche all'esperienza umana. Laddove il rito, classicamente – e cioè freudianamente –, è stato visto come una reazione nevrotica al senso dell'ambiguità, il rito stesso da molti

studi – di nuovo, antropologici e psicoanalitici – è stato al contrario reinterpretato come un *modo che consente a individui e gruppi non di cancellare o superare, ma di convivere con le contraddizioni, tanto più quando queste sono espressione non di individuali debolezze psichiche, ma parte integrante di complesse strutture sociali* [cfr. *ibid.* cap. 2; Küng 1990, cap. 5].

### 3.2 *Di non solo liberalismo vive il pluralismo*

Sacro e pratiche, dunque, sono elementi centrali della definizione di religione (basti pensare all'Islam, all'Induismo, all'Ebraismo, ma anche al cattolicesimo, almeno pre-conciliare). Quel che il sacro richiede, certamente, è di essere preso sul serio, di essere riconosciuto. Quel che il sacro esige è il riconoscimento di un'idea di autorità non negoziabile nel senso strumentale dell'espressione [cfr. Seligman 2000], non ridotta a mera preferenza soggettiva priva di carattere e forza deontologica [cfr. Rosati 2002]. Ma non è, costitutivamente, impermeabile al mutamento, e ancor più al dubbio scettico<sup>12</sup>. Ciò apre la strada alla ricerca di basi del rispetto del pluralismo diverse da quelle solo e/o necessariamente liberali, all'interno di uno spazio pubblico anch'esso pensabile in termini diversi da quelli liberali. Il modello liberale di tolleranza ha un rapporto complesso con le sue basi religiose. Da una parte, come accennato, è radicato nella tradizione delle sette puritane protestanti, così come lo è nella tradizione del diritto naturale (Pufendorf, Grotius) e, dall'altra, è conseguente più di recente al superamento delle identità religiose in un quadro secolarizzato. In ogni caso, presuppone un discorso centrato sui diritti, una nozione di autonomia individuale e una di sfera pubblica – tutte espresse dalla politica liberale – che non trovano facilmente espressione nei vocabolari religiosi. Senza che, con ciò,

<sup>12</sup> “Anche il più devoto (in realtà, soprattutto il più devoto) talvolta nutre dubbi o esprime scetticismo verso le proposizioni espresso nella liturgia a cui si conforma scrupolosamente: questo tipo di accettazione ha molto in comune con certe nozioni cristiane della fede. Fehean O'Doherty, un sacerdote cattolico, scrive che «la fede non è convinzione soggettiva o certezza sperimentata ma coesiste con il dubbio» (...); Paul Tillich ha affermato che la fede *necessariamente* include un elemento di incertezza o di dubbio. È interessante notare a tal proposito che il giudaismo non richiede al devoto di credere, perché credere non è oggetto di comandamento. Chiede però di *accettare* la legge e questa accettazione è segnalata da (è intrinseca a) conformità alle osservanze rituali che pervadono tutta la vita” [Rappaport 2004, 181].

in questi ultimi non possano essere cercate strade alternative al vocabolario dei diritti umani, o a una loro univoca interpretazione, per difendere il pluralismo. Si tratta, in sostanza, di lavorare all'interno delle singole tradizioni religiose per trovare argomenti in favore di una *tolleranza di principio*, argomentabile dall'interno delle diverse tradizioni.

Vorrei accennare, solo accennare, a quattro possibili strategie complementari. In primo luogo, molte energie convergono, laddove si lavora intorno a questi approcci (per esempio Adam Seligman), nella ricerca e rivalutazione, teorica e pratico-educativa, di una componente scettica interna a ogni grande tradizione religiosa, capace di nutrire una *modestia epistemologica* sulla quale appoggiare il rispetto, quando non la valorizzazione, del pluralismo. Giusto per fare alcuni esempi, è il caso del “principio gelasiano” cattolico, con il suo rifiuto del monismo, o della teologia di Pannikar e Dupuis, che enfatizzano l’“eccedenza” della rivelazione rispetto alle nostre capacità conoscitive (la cosiddetta riserva escatologica); dell’idea islamica di *hilm*, o di quella ebraica di *anva*, ciascuna delle quali offre potenti argomenti di principio per la prudenza e la capacità di esitazione di fronte agli argomenti altrui<sup>13</sup>.

La seconda strategia, naturalmente connessa alla prima, consiste nel rivalutare e valorizzare, a livello teorico come pratico-educativo, la componente dialogico-discorsiva propria di molte culture religiose. Se questa può apparire ovvia nel caso dell’ebraismo, fino alla cosiddetta “chiusura delle porte dell’*ijtihad*” agli inizi del decimo secolo – ancora oggi al centro del contendere tra le varie anime dell’Islam – essa era parte integrante anche della giurisprudenza islamica, ed è stata recentemente sottolineata, con qualche esitazione razionalistica, da Sen con riferimento alla tradizione induista [cfr. Sen 2005].

La terza strategia, anch’essa complementare alle altre due (nessuna delle quattro sta in piedi da sola), consiste nel sottolineare l’inevitabile ruolo del giudizio all’interno di ciascuna tradizione. Non solo perché è il giudizio l’organo di quell’autocontenimento che scaturisce dalla modestia epistemologica (insomma, senza giudizio niente modestia epistemologica), ma forse soprattutto

---

<sup>13</sup> Cfr. il Vol. 2, N. 1, 2003 del *Journal of Human Rights*, con articoli dedicati all’Islam, all’ebraismo, al cattolicesimo, e l’introduzione “programmatica” di A.B. Seligman. Cfr. inoltre Seligman 2004, per esemplificazioni di queste vie scettiche alla tolleranza di principio con riferimento ai tre grandi monoteismi. Vedi anche <http://www.issrpl.org/>.

perché il giudizio è l'organo attraverso il quale le religioni, almeno quelle di salvezza, fanno i conti con lo scandalo del baratro che esiste tra i principî di salvezza, da una parte, e la peccaminosità dei non appartenenti alla propria fede e, ancor più, degli apostati, dall'altra. Non c'è tradizione religiosa che non debba venire a patti con questo scarto, e dunque fare i conti con il pluralismo. Ciascuna ha "risolto" il problema del giudizio a modo proprio; di nuovo, solo esempi provvisori: il protestantesimo facendo della coscienza individuale il luogo del giudizio, l'ebraismo affidandolo a un organo collettivo come le autorità rabbiniche, il mondo cattolico alla Chiesa, il cristianesimo ortodosso ha formulato un vero e proprio principio, quello dell'*akribeia*, che consente di derogare caso per caso al rigore della legge, l'*oikonomia*.

La quarta strategia, più coerentemente con quanto fin qui detto, fa leva sul rapporto interno tra dubbio scettico e, anziché credenze, rito. Qui si tratta di mostrare come "l'esercizio del dubbio è elemento costitutivo della stessa azione rituale e inerisce al perlocutorio della parola rituale. La tensione tra credenza e dubbio diventa anche criterio di discriminare tra rito vero e rito falso" [Tagliaferri 2006, 85], o tra riti in senso proprio e pratiche para-rituali come molte performance laiche (teatro, per esempio). I riti, infatti, non solo affermano l'esistenza di province finite di significato, ma, come accennato, ne sfidano anche l'efficacia e la permanenza. Per mostrare questo nesso, dalle ampie ricadute in termini di comprensione della religione e dei conflitti ad essa legati, c'è naturalmente bisogno di una fenomenologia del rito più accurata di quella cui ho solo accennato in queste pagine.

In ogni caso, una prospettiva come quella che ho cercato di adombrare, implica anche – al di là del dialogo tra culture su scala globale – un ripensamento del modo in cui, all'interno dello spazio pubblico delle nostre società, noi gestiamo conflitti che hanno al loro centro visioni religiose della vita. Al di là della critica a una concezione liberale della laicità, parassitaria di quegli stessi principî dalla cui non universalizzazione sono partite le mie considerazioni, si tratta di dismettere l'idea che i conflitti in questione possano essere gestiti per decreto, come nel caso, per stare al provincialismo del caso italiano, del ministro Moratti, con riferimento alla regolamentazione della presenza del crocefisso nelle scuole italiane, o guidati dai principî affatto neutrali di una laicità intesa come insieme di valori, e aprire invece la strada all'idea di una laicità intesa come sistema cooperativo [cfr. Rosati 2005; 2007; Bortolini 2007] in cui

la regolamentazione dei conflitti avviene sempre su base locale, “senza principi” e a partire dalle differenze tra le concrete parti in causa, per poi lavorare, come suggerito in precedenza, su una tolleranza di principio.

*Riferimenti bibliografici*

ABRAHM, G.

1992 *Max Weber and the Jewish Question*, University of Illinois Press.

ALDRIDGE, A.

2005 *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica* (2000), il Mulino, Bologna.

ALLEN, N.J.

2000 *Categories and Classifications*, Berghahn Books, New York-Oxford.

ALEXANDER, J.C. – GIESEN, B.J. – MAST, L.

2006 *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

BIANCHIN, M.

2006 *È possibile un cristianesimo non religioso?*, in *Ragioni e interpretazioni. Fenomenologia, società, politica*, Meltemi, Roma.

BENHABIB, S.

2006 *I diritti degli altri*, Cortina Editore, Milano.

BONHOEFFER, D.

1988 *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Roma.

BONTEMPI, M.

2005 *Religious pluralism and the public sphere*, in G. Bettin Lattes, E. Recchi (a cura di), *Comparing European Societies*, Monduzzi, Bologna.

BORTOLINI, M.

2007 *Laicità locale. Pratiche argomentative e decisioni realizzabili*, in A. Santambrogio (a cura di), *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica*, Rubettino, Soveria Mannelli.

BORTOLINI, M. – ROSATI, M. (a cura di)

2002 *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma.

2007 *A Fresh Beginning* in A. Santambrogio (a cura di), *I cattolici e l'Europa*, Rubettino, Soveria Mannelli.

CARLERBACH, J.

1978 *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Routledge & Kegan Paul, London.

COLLINS, R.

2004 *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.

CRESPI, F.

1997 *L'esperienza religiosa*, Donzelli, Roma.

DAVIE, G.

1999 *Europe: The Exception that Proves the Rule?*, in *The Desecularization of the World*, edited by P. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington.

DEWITTE, J.

2006 *Credere a ciò in cui si crede. Riflessione su religione e scienze sociali*, in *Che cos'è il religioso*, Aa.Vv., Bollati Boringhieri, Torino.

FERRARA, A.

2005 *La religione entro i limiti della ragionevolezza*, "Parole chiave", 33.

FERRARI, S.

2004 *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, "Concilium", 2.

FILORAMO, G.

2004 *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino.

HABERMAS, J.

2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

HERVIEU-LEGER, D.

2001 *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, capp. V e VI.

JUERGENSEMEYER, M.

2003 *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*, Laterza, Roma-Bari,

KÜNG, H.

1990 *Freud and the Problem of God*, Yale University Press, New Haven and London.

MARCHISIO, R.

2005 *Ripensare la laicità: tra pluralismo e individualismo religioso*, “Rassegna italiana di Sociologia”, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 605-629.

MARX, K.

1844 *Per la critica alla filosofia del diritto di Hegel*, in *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma, 1950.

PACE, E.

2004 *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*, Carocci, Roma.

PACE, E. – GUOLO, R.

1998 *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.

RAWLS, A.

2004 *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

RAPPAPORT, R.

2004 *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova.

RICOEUR, P.

1974 *Manifestation et proclamation*, in E. Castelli, *Il sacro. Studi e ricerche*, Cedam, Padova.

RIES, J.

2006 *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano.

1989-2000 *Trattato di antropologia del sacro*, (a cura di), voll. 1-7, Jaca Book, Milano.

ROSATI, M.

2002 *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

2005a *Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica cooperativa*, “Pa-  
role chiave”, 33.

2005b *Abitare una terra di nessuno. Durkheim e la modernità*, Introduzione a É. Du-  
rkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.

2007 *Unici ma non esemplari. I limiti del modello di laicità europeo*, in A. Santambrogio (a cura di), *I cattolici e l'Europa. Laicità, religione e sfera pubblica*, Rubettino, Soveria Mannelli.

SELIGMAN, A.B.

2002 *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma.

2004 *Modest Claims: Dialogues on Toleration and Tradition*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame.

SEN, A.

2005 *L'altra India*, Mondadori, Milano.

SOMBART, W.

1982 *The Jews and Modern Capitalism*, Transaction Publishers.

TAGLIAFERRI, R.

2006 *La 'magia' del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Edizioni Messaggero Padova, Padova.

VENTURA, M.

2001 *La laicità dell'Unione Europea. Diritti, mercato, religione*, Giappichelli, Torino.

WILLAIME, J.P.

2006 *La religione: un legame sociale articolato sul dono*, in Aa.Vv. *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.



VINCENZO ROSITO

## Spazi della complessità.

### L'identità religiosa tra soggettività e pluralità

La domanda sull'identità scaturisce sempre da una dialettica esperienziale tra autodefinizione e determinazione sociale, tra il bisogno insistente del sé di avvertirsi come principio autonomo del suo stesso agire e l'elaborazione riflessiva di quei tratti che lo individuano, integrano e/o omologano in quanto attore di un preciso contesto storico sociale. L'identità personale è ciò che incarna la contraddittorietà di un'opera apparentemente paradossale: come posso immaginarmi in quanto iniziatore e portatore del *nuovo* nel mondo, riscoprendomi sempre e nuovamente un *pezzo* del mondo. La riflessione sulla soggettività presuppone sempre un aspetto duplice dell'identità; essa è al contempo identità personale e identità sociale. Se la prima dischiude il panorama concettuale della particolarità soggettiva e del "*chi sono*", la seconda apre al mondo dei caratteri oggettivi, della co-appartenenza del soggetto a un ordine sociale condiviso, indaga cioè la questione del "*cosa sono*" [cfr. Crespi 2004, VII-XVI]. Tale distinzione, solo teoricamente ipotizzabile, è difficilmente rinvenibile nella realtà concreta e vivente di un singolo individuo: esso si percepisce e si presenta, infatti, sempre come unità paradossale di interno ed esterno, di vicinanza e lontananza, ma pur sempre in una forma personale e *id-entitaria*.

Si potrebbe dunque affermare che uno degli approcci di maggior interesse per la ricerca filosofica sull'identità potrebbe essere quello della sociologia dell'individuo, ovvero di quell'ambito sociologico che si interroga sulla libertà e sulla costituzione dell'individualità a partire dalle sue implicazioni ambientali e dalla dialettica tra singolarità e totalità sociale<sup>1</sup>. In un tale quadro di riferimen-

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione critica delle questioni problematiche fondamentali riguardanti la sociologia dell'individuo, Ritsert 2001.

to potrebbero essere fecondamente rinvenute categorie utili alla lettura della complessità dei rapporti sociali contemporanei, nei quali emergono questioni come *rivendicazione*, *negoziazione* o *riconoscimento* dell'identità. Queste diverse declinazioni della domanda sull'identità non possono essere avulse da uno sguardo analiticamente e criticamente attento a ciò che ho chiamato *complessità* delle strutture sociali, ovvero a quel processo di diversificazione, differenziazione e funzionalizzazione degli ambiti della vita, dei linguaggi e delle logiche internamente a un tessuto sociale dai confini sempre meno demarcabili.

Da queste premesse si staglia l'urgenza, teoricamente evidente e storicamente pressante, di un'attenzione alla presenza e alla funzione del religioso nella pluralità delle sfere sociali, nonché nei processi di ascrizione e configurazione dell'identità. Nella tarda modernità il religioso non può essere esclusivamente letto come un ambito sistemicamente indipendente, dotato di una propria logica e che si affianca alle altre sfere di significato che compongono e scompongono l'identità sociale dell'individuo (quali possono essere quella economica, politica, affettivo-relazionale ecc.). Il religioso si dà nella forma di un'esperienza che è personale, intima, ma anche collettiva e condivisa. La movenza che lo contraddistingue risponde sempre alla logica dialettica tra i poli dell'autoidentificazione personale e dell'integrazione in un contesto simbolico comune, esso è espressione di una fede personalmente confessata e di una fede vissuta in una chiesa o comunità. Alla luce di tali considerazioni, è evidente come il concetto di *identità religiosa* abbracci differenti dimensioni di significato e di azione; con essa si intende esprimere e localizzare sia l'individualità del singolo che i caratteri propri di una tradizione ecclesiale storicamente determinata. L'individuo riflette in se stesso i tratti e i significati di una fede costituendosi nella sua peculiarità incarnata di credente e professante, nello stesso tempo l'identità religiosa che ne scaturisce è sempre riconducibile a un'identità collettiva socioculturale<sup>2</sup>.

Nelle pagine che seguono si vuole innanzitutto prendere in considerazione il religioso in quanto espressione storico sociale di una continua tensione tra

---

<sup>2</sup> Entrambe queste dimensioni, come giustamente nota Filoramo, adottano sempre e al contempo “sia una prospettiva esterna attraverso l'identificazione dello straniero, del nemico, dell'Altro, che permette, per via di differenziazione, la presa di coscienza della propria identità, sia la prospettiva interna come processo di autoidentificazione sia, infine, facendo interagire le due prospettive” [Filoramo 2004, 10].

pluralità delle forme e delle interpretazioni da un lato e ricerca di coerenza e uniformità dall'altro. Allo stesso modo, il religioso verrà analizzato nella sua azione storica di in-formare e costituire le singole identità collettive, come pure nella sua opera invernata di destini personali. A tal proposito sarà necessario dapprima affrontare criticamente, con strumenti sociologici e filosofici, la parabola tardo moderna della secolarizzazione, al fine di chiarificare il rapporto tra identità religiosa e complessità (1). Mediante le categorie proprie delle teorie della soggettività, tenterò quindi di analizzare le dinamiche di interazione, identificazione e mediazione tra l'identità personale e il portato storico sociale della religione (2). Infine, verranno affrontate questioni inerenti alle implicazioni dell'appartenenza religiosa in alcune problematiche multiculturali. Queste analisi ci permetteranno di vagliare la portata teorica e pratica di un normativismo critico-universalistico e di esporre una visione del cristianesimo capace di confrontarsi con la complessità tardo moderna (3).

### 1. *La tarda modernità: complessità, pluralità e differenziazione*

Una lettura critica della tarda modernità può essere condotta alla luce di diverse categorie filosofiche e sociologiche, capaci di evidenziarne la plurivocità di aspetti e di significati. Nel presente paragrafo intendo affrontare questa analisi critica mediante la trasformazione dei concetti di complessità e pluralità. Tale scelta va giustificata in base all'importanza che tali concetti hanno avuto nelle diverse teorie contemporanee della società e alla loro capacità di esprimere la cifra ultima dell'assetto sociale contemporaneo. Ogni teoria che voglia attentamente interpretare la complessità e la pluralità del reale storico sociale deve quindi non solo prendere atto della parcellizzazione e del frazionamento delle diverse sfere di significato, ma soprattutto esaminare i processi storici di differenziazione, ovvero quelle dinamiche attraverso le quali gli ambiti logico-simbolici si diversificano mediante processi riflessivi e interdipendenti. Se dunque lo studio della complessità e della pluralità è finalizzato alla formulazione di una *statica* sociale, quello della differenziazione articolerà una *dinamica* sociale. Entrambi gli approcci non potranno quindi essere scissi ma saranno considerati nella loro correlazione.

La progressiva attenzione al concetto di complessità, come categoria sociologica interpretativa, scaturisce da tre coordinate storiche: la difficile elaborazione del dramma del secondo conflitto mondiale, la parabola autoritaria dei paesi del socialismo reale e l'omologazione crescente nelle società del capitalismo di massa occidentale. Non a caso, la confluenza e l'intersezione di questi riferimenti rappresentano anche il retroterra storico degli studi analitici della prima teoria critica. Proprio negli anni dell'immediato dopoguerra, la ricostituita scuola di Francoforte imposta le sue ricerche interdisciplinari concentrandosi prevalentemente sull'analisi critica dei settori in cui gli ambiti dell'esistenza sociale tendevano progressivamente a esprimere logiche e poteri diversificati.

Nella teoria sociale di Theodor W. Adorno è possibile rinvenire un primo esempio di come le scienze filosofico-sociali si stessero avviando verso uno studio critico dei sottosistemi<sup>3</sup>. Il filosofo francofortese distingue almeno tre ambiti sistemici (anche se sarebbe opportuno parlare ancora di ambiti diversificati del potere): quello economico, quello politico-amministrativo e quello dell'industria culturale. Il sottosistema economico assume in realtà le dimensioni di un super-sistema la cui logica si impone per impatto ed efficacia sugli altri ambiti sociali. La teoria della *liquidazione dell'individuo* rappresenta il suo effetto principale nonché il tratto che maggiormente descrive ed esprime la condizione della soggettività nel tardocapitalismo<sup>4</sup>. Il potere politico amministrativo invece, espresso dalla figura del *mondo amministrato* (*verwaltete Welt*), si manifesta nella capacità di controllo e manipolazione delle esistenze materiali degli

<sup>3</sup> Lo studio adorniano dei sottosistemi sociali trova la sua origine e la sua giustificazione teorica nel concetto marxiano di *Subsumtion* formulato nei *Grundrisse*. Con questa categoria Marx intendeva descrivere i processi di sottomissione degli individui concreti a rapporti astratti, nella fattispecie a rapporti di produzione. Adorno, conservando tale significato, lo amplia includendovi anche il potere formale soggiogante dei processi logico scientifici. Si potrebbe dunque parlare di una *Subsumtionlogik* adorniana, ovvero dell'insieme di logiche e modalità, mediante le quali il potere, nelle società complesse e organizzate, tende a ritrarsi, trasformarsi e nascondersi.

<sup>4</sup> La teoria adorniana della *liquidazione dell'individuo* esprime essenzialmente la perdita della capacità riflessiva del singolo nei riguardi della sua condizione storico sociale, così come della sua capacità di intervento e di influenza sui rapporti economici di potere. L'individuo viene così privato della forza mediatrice della sua singolarità attraverso l'integrazione in un sistema che ha migliorato il suo stato materiale di benessere, rendendogli invisibili e impercettibili gli spazi negati di azione e di libera interazione [cfr. Adorno 1976].

individui nascondendosi dietro la parvenza dell'azione politica democratica e partecipata. L'industria culturale rappresenta infine l'immagine con cui il territorio della cultura viene definitivamente aggogato dalle logiche produttive dell'economia tardo capitalistica. In sintesi, la *Kulturindustrie* non è altro che la negazione della *cultura* stessa intesa come forma dello scambio critico di opinioni, della loro condivisione aperta e pubblica attraverso media differenziati, e che, proprio in virtù di tali presupposti, rappresenta l'ambito privilegiato della critica della società.

Come si può intravedere, il quadro della differenziazione sociale che Adorno presenta è contraddistinto da un forte riduzionismo al paradigma economico. I diversi ambiti sottosistemici, pur regolati da logiche proprie, alterando aspetti e capacità differenti nei singoli individui, sottostanno alla logica reificante dei processi economici tardo capitalistici; in essi è possibile rinvenire e diagnosticare le cause profonde della liquidazione della soggettività. Se tale riduzionismo forte addita una metodologia delle scienze sociali, per cui esse non possono prescindere da un lecito determinismo economico, esso rappresenta anche un limite contingente della teoria sociale adorniana. Questo limite non consiste tanto nel sopravvalutare una sfera sottosistemica sulle altre ma nel sottovalutare il potere costruttivo e resistenziale delle istanze sociali intermedie. La logica del principio di scambio (*Tauschprinzip*), in quanto logica di base della società (*Basislogik*), viene assunta come potenza informante e determinate tutte le funzioni sociali degli individui. Non compaiono dunque ambiti sistemici in cui l'interazione tra i soggetti possa essere guidata anche da altre logiche non strumentali. La prima teoria critica percepisce indubbiamente l'urgenza pressante di tematizzare la complessità e la differenziazione; essa però non giunge ad avvertire l'importanza di integrare le proprie analisi con una teoria specifica della differenziazione, ovvero con un'analisi di logiche non solo strumentali ma anche strategiche<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> L'approccio drammaturgico di Erving Goffman è un esempio di come la sociologia contemporanea abbia allargato il suo campo d'indagine allo studio di quelle pratiche strategiche mediante le quali gli attori sociali riescono riflessivamente a monitorare e quindi a manipolare il loro ambiente [cfr. Goffman 1968].

Potremmo sintetizzare le analisi sociologiche adorniane in un solo concetto, quello di alienazione (*Entfremdung*)<sup>6</sup>; esso esprime e condensa in sé gli effetti diversificati degli ambiti del potere economico, amministrativo e mediatico. La teoria sociale dunque dovrebbe innanzitutto occuparsi delle diverse declinazioni dell'alienazione nella vita degli individui e nei rapporti tra essi. Il filosofo sociale, in quest'ottica, ha il compito di diagnosticare criticamente le forme in cui il singolo è offeso nell'autonomia e nella libertà di rapportarsi a se stesso e al mondo circostante. La *Entfremdung* è quindi l'unica dimensione sperimentabile dal soggetto nel mondo amministrato, essa agisce mediante una movenza assimilante ovvero riducendo il qualitativo al quantitativo, il concreto all'astratto, lo specifico al generale, lo storico al mitico, il vivente al morto.

Lo studio della differenziazione sociale, intesa come pluralità complessa di logiche sistemiche, necessita quindi di ulteriori chiavi interpretative; le brevi considerazioni sulla teoria sociale di Adorno hanno infatti mostrato come il riduzionismo eserciti un potere interpretativo parziale nella riflessione sulla complessità. Propongo dunque di assumere, come cerniera di disgiunzione e passo progressivo nell'interpretazione teorica, un importante mutamento concettuale, ovvero quello che porta a considerare non l'alienazione ma lo sgravio (*Entlastung*) come quintessenza della differenziazione sistemica. Lo strutturalismo funzionalista di Niklas Luhmann si impone essenzialmente per il suo esplicito rifiuto di qualsiasi forma di riduzionismo o tesi monocausale<sup>7</sup>. In questo nuovo contesto la complessità dei sistemi sociali non rappresenta un sovraccarico oppressivo e reificante per i soggetti: al contrario, la differenziazione stessa riduce la complessità dell'ambiente in cui i singoli sono inseriti. Se dunque la complessità di un quadro sociale è in stretta dipendenza dagli eventi attuali o potenziali che in esso hanno luogo, la differenziazione funzionale dei sistemi sociali agisce selezionando gli eventi e semplificando i modi di gestione degli stessi. Il quadro neofunzionalista di Luhmann interpreta il processo di differenziazione dei sistemi e sottosistemi sociali come una parcellizzazione e specializzazione delle differenti funzioni e logiche interne a ogni sottosistema (sia esso economico, giuridico, politico, educativo, religioso ecc.). In ognuna di queste

---

<sup>6</sup> Per un'analisi ricostruttiva e riattualizzante di questo concetto, cfr. Jaeggi 2005.

<sup>7</sup> Per una collocazione del pensiero di Luhmann nel quadro della corrente funzionalista si veda Baert, 2002.

sfere viene realizzata una funzione specifica, gestita mediante una logica propria, e mediata da un preciso universo linguistico e simbolico. La totalità sociale si presenta come un mosaico di sistemi la cui specifica razionalità non può essere estesa alla totalità stessa; non v'è dunque un universo simbolico comune e unificante (come nelle società antiche, caratterizzate da una funzionalizzazione segmentaria), né una gerarchizzazione dei sottosistemi (propria della differenziazione stratificata delle società moderne preindustriali).

È importante notare come la differenziazione sistemica abbia una funzione essenzialmente compensativa: i sistemi sociali si differenziano, infatti, secondo una razionalità finalizzata a compensare l'intrinseca indeterminatezza e finitudine degli esseri umani, i quali, a differenza degli animali, rivelano limitate capacità di adattamento e gestione dell'ambiente in cui vivono<sup>8</sup>. Nel processo appena descritto risiede il carattere sgravante ed esonerante della differenziazione sistemica funzionale.

Se Adorno eccedeva nell'identificare la compartimentalizzazione e frammentazione sociale come origine di una spersonalizzazione alienante, Luhmann rinviene, nelle relazioni impersonali e nella funzionalizzazione delle singole logiche sottosistemiche, la possibilità, per gli individui, di sperimentare nuovi spazi di libertà e nello stesso tempo di contribuire alla costituzione di un ordine sociale complessivo. *Entfremdung* e *Entlastung* si fronteggiano qui come due risvolti apparentemente opposti e incomunicabili dello stesso processo differenziante interno alla pluralizzazione delle sfere sociali tardo moderne. A mio avviso, una contaminazione dialettica di entrambe i concetti è non solo possibile ma anche auspicabile proprio in nome di una più profonda lettura del dato della complessità. In ultima istanza, infatti, l'individuo compare nella sua pluriappartenenza a diversi territori logici. La plurivocità degli universi simbolici non è dunque esterna al suo tessuto sociale (gli individui non rinvergono la diversità esclusivamente nell'incontro con culture *altre*) ma viene sperimentata internamente ad esso. Il soggetto è chiamato a gestire il peso di una pluricittadinanza sistemica e

---

<sup>8</sup> Il concetto luhmanniano di *Entlastung* risente di un forte influsso dell'antropologia filosofica di Gehlen. Questi rinveniva la peculiarità dell'umano nelle sue carenze costitutive, le quali vengono compensate dalla capacità di modificare la natura grezza. Solo in quanto mosso dal principio della compensazione, l'uomo si rivela a se stesso in quanto essere agente: cfr. Gehlen 2005.

tale operazione si rivela al contempo spazio di libertà e scena del dramma, gesto sovrano e irrigidimento dell'azione, impresa e capitolazione.

La categoria della differenziazione esercita il suo potere chiarificatore ed esplicativo non solo nell'analisi delle società complesse contemporanee ma anche, e direi soprattutto, nell'interpretazione della dialettica della modernità che le ha prodotte. Nella ricostruzione di questo processo storico non si può prescindere dalle complesse implicazioni tra modernità e secolarizzazione. Se infatti si può oggi parlare, con la dovuta cautela, di un ambito sistemico del religioso, bisogna altrettanto riconoscere come esso sia comprensibile solo alla luce del processo differenziante e distinguente che è la secolarizzazione. Nel progressivo incedere della modernità, la ritrazione del religioso assume senz'altro la forma storica di chiese libere e indipendenti in stati democratici di diritto. Si è spesso tentati di leggere questa configurazione sociale e politica alla luce di un lineare processo di razionalizzazione che ha progressivamente mondanizzato le tradizionali credenze religiose. In realtà la razionalizzazione non può essere interpretata come processo evolutivo di un credo religioso, intrinsecamente e storicamente necessario ad esso, e capace di esaurire *in toto* il suo portato esperienziale di fede. La razionalizzazione e differenziazione dei sistemi sociali, con il costituirsi di ambiti politici indipendenti e giuridicamente garantiti, non risponde a una logica finalistica capace di delimitare, senza contraddizioni interne ed esterne, i confini tra le sfere. Se si vuole connettere la dinamica della secolarizzazione a quella della razionalizzazione è necessario considerare quest'ultima come quella capacità umana di gestire la contraddizione mediante strumenti logico-pratici differenziati, al fine di sostenere il grave peso di una complessità sociale incoerente e antinomica. In base a questa definizione, la secolarizzazione, come processo intrinsecamente razionalizzante, non può esplicarsi nella trasformazione o traduzione di categorie teologiche in concetti eminentemente razionali. Ciò non rivelerebbe alcun apporto peculiare, proprio della razionalità moderna e secolare. La metodologia teologica, infatti, propria delle religioni rivelate, e in particolar modo di quella cristiana, in quanto discorso logico su Dio, cerca proprio di affrontare con gli strumenti della coerenza scientifica la paradossalità intrinseca al messaggio di fede rivelato e alle contraddizioni che esso apre o incontra nel mondo storico sociale. Secondo questa prospettiva, la razionalità secolarizzante non può darsi nella veste di movente esclusivo dell'autonomizzazione e universalizzazione etica dell'individuo rispetto a imperativi

etici di natura religiosa o ristretti a una particolarità confessionale. Se dunque la razionalizzazione, nella definizione poc'anzi data, è essenzialmente gesto che si fa carico della contraddizione, ovvero risposta razionale alla contraddittorietà, non può risolversi nella delimitazione di sfere nette e demarcate in base al fatto che rispondano esclusivamente a logiche razionali incompatibili con aperture di significato trascendente. Solo se lo sguardo razionalizzante della secolarizzazione terrà fede al programma di una riflessione su una contraddizione senza conciliazione potrà conservare quel portato genuinamente critico nei confronti di logiche sostanziali di ispirazione religiosa o meno. La visione eccessivamente ottimistica e razionalizzante della differenziazione sistemica di Luhmann, quindi, è criticabile nella misura in cui, in nome dello sgravio, si trascurano gli spazi di conflittualità, incompatibilità e incomunicabilità presenti tra le diverse sfere in cui l'individuo è scisso.

## 2. *La difficile libertà del soggetto contemporaneo*

Il discorso filosofico sull'identità religiosa necessita di un'indagine teorica sulla soggettività. A tal proposito si impongono le osservazioni seguenti. L'identità religiosa può sociologicamente darsi in quanto insieme dei caratteri distintivi e peculiari di un gruppo sociale e/o ecclesiale aggregato dalla professione di uno stesso credo o dalla condivisione di principî religiosi comuni. Bisognerebbe adoperare estrema cautela nel definire questa entità di gruppo mediante le caratteristiche di un super-soggetto che, in base a una metafora biologica, riveli un carattere *personale* e una circoscrivibile univocità di azione e di intenti. La manifestazione storico-concreta di una fede non può non darsi che nella mediazione soggettiva delle identità singolari che la professano. Essa è costituita da individui riflettenti e al contempo contribuisce, mediante il suo portato contenutistico ed esperienziale, alla formazione e configurazione di identità personali specifiche e singolari. È corretto dunque asserire di *appartenere* a una collettività che ha un'identità religiosa e, nello stesso tempo, sostenere di *avere* un'identità religiosa propria, personalmente incarnata e vissuta.

Una visione della soggettività, che tenga criticamente conto delle implicazioni sociali nella formazione dell'identità, deve dunque distinguere al suo interno due aspetti fondamentali: quello dell'*individualità* e quello della *soggettività*/

*identità*. Per individualità intendo la potenzialità sociale di definire, riconoscere e identificare oggettivamente una determinata persona. La soggettività invece esprime lo sviluppo e la realizzazione riflessiva e personale di tale potenzialità: essa non è connotabile in quanto insieme di materiali o tratti specifici, bensì come gestualità, stile e movenza, ovvero come gestione peculiare di quegli stessi materiali. Se quello di individuo è uno status socialmente evidente e necessariamente indubitabile, quello di soggetto è un insieme di azioni che interpella e richiede le capacità volitive e poetiche del singolo, ovvero la possibilità di gestire l'eredità storica da cui proviene, il paesaggio delle categorie sociali in cui è situato, nonché l'interpellanza reciproca con i suoi interagenti. La soggettività dunque è, in quanto rimando a un nucleo riflessivo, sempre *in fieri*, ossia potenzialità aperta. Proprio riflettendo su queste dinamiche, il linguaggio letterario è riuscito paradossalmente a pensare l'idea di un individuo senza soggettività mediante la descrizione narrativa di un "uomo senza qualità"<sup>9</sup>.

L'unità dinamica tra individualità e soggettività, ovvero tra i poli che compongono e articolano il soggetto, è qualificabile in quanto istanza discorsiva. Ciò implica diverse considerazioni. Il Sé, autointerpretando se stesso, si scopre innanzitutto immerso in reti di interlocuzione, ossia immerso in un universo linguistico specifico. La *Geworfenheit* heideggeriana designa proprio tale collocazione, o nascita del soggetto, in contesti linguistici che hanno la forma di una cultura o di una memoria collettiva mediata da narrazioni familiari, sociali e di genere. Il Sé, in quanto istanza narrativa, dice innanzitutto la sua specifica connotazione situazionale; svilupparlo, a partire da tale collocazione, significa diventare soggetti capaci di inserirsi in reti di interlocuzione, di comprendere il contenuto dell'interpellanza che l'altro mi pone e sapere come interpellarlo<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Si veda, per uno studio approfondito sulla soggettività, mediante un approccio comparato ai testi filosofici e letterari, Zima 2007.

<sup>10</sup> La narratività del Sé esprime, a mio avviso, la verità profonda di una discorsività originaria e interna al soggetto stesso. Essa esprime la dialogicità intrinseca alla formazione di ogni identità. Proprio per questo non va confusa con una capacità esclusivamente espressiva dell'individuo, secondo la quale la narrazione in prima persona, ovvero l'autodefinizione e ricostruzione storica di un vissuto, richiede maggiore riconoscimento e rivendica un valore veritativo superiore a una narrazione oggettiva fatta da un terzo. Risultano quindi fuorvianti quelle pratiche, giustificate da alcune visioni multiculturaliste, che insistono non tanto sulla necessità dell'autoespressione o della narrazione in prima persona, quanto su una loro pretesa oggettiva di veridicità e autenticità.

Rinvenire nella discorsività dei soggetti individuali la loro verità ultima significa inoltre collocarli nella loro qualità di partecipanti a una situazione discorsiva reale, gestibile e intersoggettivamente correggibile in base a regole ideali del discorso. Questa dimensione implica e richiede la capacità soggettiva di gestire personalmente la plurivocità dei significati linguistici, di maturare libertà espressiva insieme all'esigenza di comprensione e di intesa da parte degli interlocutori.

In ultima istanza potremmo dire che il soggetto si costituisce nella consapevolezza e nell'interazione di due ambiti o aspetti: esso è rimando a una fonte proto-logica di senso e insieme istanza riflessiva e mediatrice di senso, esso è soggetto di un'azione o di un predicato a lui attribuiti dall'esterno o da lui rivendicati in quanto consapevolmente assunti e imputabili. L'identità si rivela e si dà solo nell'istanza discorsiva che si apre tra l'attribuzione e la scelta di essa stessa. La dialettica propriamente dinamica e aperta dell'individuo si mostra a tal punto che sarebbe necessario e opportuno parlare sempre di processi di individuazione.

La teoria sociologica di Ulrich Beck è dominata, a mio avviso, da una notevole capacità interpretativa di questa processualità. Egli rinviene nell'individuo, e nei modelli di soggettivazione e individuazione che lo costituiscono, la forma più progredita di socializzazione, in quanto essa, e non altre istanze di intermediazione sociale, diventa oggetto e fine degli ambiti sistemici del mercato, del diritto, dell'informazione ecc. Nelle società tardo capitalistiche contemporanee, l'unità di riproduzione del sociale nel mondo della vita non è più rinvenibile nelle classi o nella famiglia, bensì nella singolarità individuale. Tale mutamento strutturale deve la sua origine ai mutamenti del mercato, della qualità del lavoro, nonché alla trasformazione istituzionale delle politiche sociali e della concezione dei diritti. Il lavoratore della tarda modernità percepisce la propria esistenza come dettata da un destino personale e non inserita in un destino collettivo. La transitorietà e particolarizzazione delle carriere e dei tempi di lavoro, inoltre, innesca processi di privatismo familiare e politico, creando così lo scenario di una società di lavoratori indipendenti individualizzata. Le istituzioni politiche sanciscono tale quadro elevando il singolo individuo atomizzato (e autonomizzato) a istanza ultima e privilegiata delle politiche sociali e a fruitore di diritti individuali. In estrema sintesi, "la condotta di vita individuale diventa

la soluzione biografica delle contraddizioni sistemiche” [Beck 2000, 197]<sup>11</sup>. Se, come è stato detto, l’ardua costituzione del Sé vive nel fragile esperimento di rinvenirsi tra identità attribuita e identità scelta, un merito della diagnosi sociale di Beck sta proprio nel concentrare le sue riflessioni attorno alla dinamica dello scegliere/sceglersi, retoricamente imposta all’individuo contemporaneo. Nel presente paragrafo tento di corroborare la tesi secondo la quale la sociologia dell’individuo, e la teoria sociale delle identità singolari e collettive, devono presupporre una lettura critica dello sfondo paradossale, ideologico e retorico sotteso all’idea della *scelta* nella vita degli individui contemporanei. Le analisi di Beck inducono a pensare che l’idea di una biografia scelta e auto-prodotta in base alla pluralità delle possibili configurazioni professionali, sociali, sessuali e religiose sia solo la maschera di una biografia necessariamente indotta e pre-costituita. Tale meccanismo paradossale riesce ad autosostenersi proprio in base all’idea, socialmente sancita e condivisa nelle società industriali, di un soggetto imprenditore di se stesso, responsabile in prima persona delle proprie scelte e delle conseguenze che da esse scaturiscono [cfr. Bröckling 2007]: “Le condizioni istituzionali che determinano l’individuo non sono più soltanto eventi e condizioni che gli si impongono, ma *anche conseguenze delle decisioni che lui stesso ha preso* e che lui deve vedere ed elaborare come tali [...]. Ognuno deve scegliere la propria identità sociale e la propria appartenenza di gruppo, dirigendo in tal modo se stesso e mutando la propria *immagine*. Perciò nella società individualizzata non soltanto i rischi crescono sotto l’aspetto quantitativo, ma si manifestano anche forme qualitativamente nuove di rischio personale; emergono tipi qualitativamente nuovi di rischio personale, i rischi dell’identità personale scelta e mutata. E si creano nuove forme di *attribuzione di colpa* che rappresentano un onere addizionale” [Beck 2006, 196].

La diagnosi appena esposta risulta applicabile anche al campo della sociologia delle religioni, più nello specifico alle forme mutevoli che l’identità religiosa

---

<sup>11</sup> È evidente come l’approccio di Beck alla differenziazione sistemica rifiuti e critichi il valore positivo che questa assume nell’interpretazione di Luhmann. Per quest’ultimo i sottosistemi sociali costituiscono l’ambiente per la costituzione del Sé, a sua volta favorita dalla partimentalizzazione sistemica, la quale lo sgrava da specifici oneri e compiti. Beck, invece, vede nella somma delle diverse razionalità sottosistemiche non il terreno da cui nasce la biografia personale, ma la biografia stessa di individui scissi e frammentati in contesi e logiche contraddittorie.

assume in base al valore attribuito alla *scelta* di una fede, e quindi della concreta forma storico sociale in cui tale fede viene professata. Ritengo limitanti le analisi sociologiche che interpretano il mutamento dell'identità religiosa e l'appartenenza a una chiesa o comunità di fede in base al solo elemento di una scelta determinata da preferenze soggettive e non più da un'eredità storico-tradizionale [cfr. Filoramo 2004, 8-11]. Come nell'ambito della formazione dell'identità soggettiva, anche per quanto riguarda la formazione della fisionomia identitaria di un individuo, in quanto credente e professante una certa fede, non è possibile ridurre le componenti personali ed esperienziali al solo decisionismo e quindi alle cause socio-psicologiche che portano a determinate scelte. L'emergere di una progressiva deprivatizzazione della fede e di un conseguente affermarsi di forme religiose attive e comunitarie, connotate da marcate spinte identitarie e spesso fondamentalistiche, induce a pensare che l'angolatura privilegiata per studiarle sia quella delle prassi individuali e collettive che portano i singoli a mediare e riflettere soggettivamente, nella loro personale esistenza, i contenuti dottrinari e sostanziali che in tali contesti sperimentano. Ritengo che l'evoluzione contemporanea dei fenomeni di appartenenza religiosa debbano essere interpretati soprattutto in base a un tratto distintivo fondamentale del religioso in sé: l'esperienza religiosa non si esaurisce nella professione formale di adesione a una comunità religiosa volontariamente scelta in base a certi criteri, ma è soprattutto mediazione personalmente esperita di un contenuto che non è mai interamente assimilabile a un'adesione passiva e indifferente nei confronti di un codice dottrinario o etico. Particolarmente per le religioni rivelate, tale rapporto si dispiega in un'azione costruttrice e trasformatrice sia del contesto comunitario di fede a cui si appartiene, sia del singolo individuo che personalizza, incarna e inverte un contenuto dottrinario che diviene gesto e atto.

L'esperienza religiosa del singolo, quindi, ha il suo tratto connotativo principale non nell'atto, storicamente riscontrabile, mediante il quale l'adesione a una fede viene interiormente o pubblicamente confessata. Non si può immaginare l'individuo contemporaneo esclusivamente come un consumatore esigente e frenetico alla ricerca di un prodotto genuino e convincente nel *supermarket delle fedi* [cfr. Berger 1992]. Anche se l'identità religiosa del singolo sempre più difficilmente viene ereditata e tramandata dal contesto familiare e sociale, l'incontro col religioso continua ad essere espresso nella forma di una tradizione ecclesiale, di un messaggio, o di un universo simbolico che viene incontro

all'individuo, che lo precede e lo interroga, che in qualche modo appartiene già al suo retroterra storico-sociale e che è stato, per alcuni versi, già da lui interiorizzato. La scelta pubblica dell'appartenenza religiosa è solo un momento della storia più ampia delle forme storico-religiose concrete e della mediazione esperienziale con l'identità del singolo di cui necessitano. Essa non si esaurisce nell'attimo dell'adesione, ma dura un'intera esistenza. La religiosità vissuta viene alimentata da esperienze individuali e dall'incessante rapportarsi a una tradizione religiosa i cui tratti non sono mai rinvenibili solo all'interno del suo circolo di appartenenza, ma si respirano, e correlativamente si assumono, nel più ampio tessuto sociale in cui essa è presente.

Le riflessioni di Thomas Luckmann e Peter Berger tentano, se pur con alcune imprecisioni interpretative, di riconsiderare le trasformazioni della religione contemporanea tenendo conto sia della forma dell'*individuo* atomizzato (che si è cercato di esaminare mediante la diagnosi sociale di Beck), sia dell'idea di *prodotto* e oggetto di *scelta* che le fedi tendono a rappresentare. Quella di Luckmann è una *religione invisibile* che cerca di ritrarsi in un'esperienza religiosa individuale, limitando fortemente l'impatto della dimensione ecclesiale, istituzionale e comunitaria [cfr. Luckmann 1969]. Per quanto sia complesso determinare un *trend* unico e monovettoriale dei mutamenti concreti nell'approccio al sacro, credo che la lettura di Luckmann venga smentita sia da una crescente richiesta di ruolo e riconoscimento etico da parte delle chiese tradizionali nella sfera pubblica e politica, che da una diffusione e pluralizzazione di numerose forme settarie e religiose di aggregazione comunitaria.

Ciò che è interessante notare, invece, nell'approccio di Berger è come egli interpreti l'evoluzione occidentale delle religioni alla luce della loro *commercializzazione*. La tarda modernità viene vista come il luogo della pluralità delle forme religiose, della loro esposizione, e quindi della loro scelta, da parte del singolo, in base a precise preferenze soggettive. Se solo in parte questa analisi può risultare plausibile, non ritengo convincente il criterio che, secondo Berger, giustificerebbe la scelta individuale di una comunità religiosa. Tale decisione verrebbe presa in base alla portata consolante, semplificatrice e ordinatrice che una precisa forma aggregativa storico-religiosa possiede. Tale presupposto risulterebbe solo in parte vero in quanto, soprattutto per quanto riguarda le antiche tradizioni ecclesiali in seno alle religioni rivelate, l'adesione ad esse risulta tutt'altro che emotivamente, intellettualmente ed esistenzialmente rassicurante.

In questi contesti, l'esperienza di fede non solo apre nuovi orizzonti di significato ma anche nuove problematizzazioni della vita personale e sociale, impone sempre il confronto impegnativo con questioni inerenti la conciliabilità interna al credo stesso o riguardanti la presenza di contraddizioni storiche e interpretative che spesso travagliatamente convivono.

Si avverte la necessità, quindi, di una visione e di un'interpretazione più complessa e articolata della *scelta* dell'individuo contemporaneo, sia nell'ambito personale e sociale che in quello della propria identità religiosa. Nelle società complesse e industriali tardo moderne lo scegliere non può che assumere spesso toni drammatici. La pluralità delle possibilità di scelta, la moltiplicazione delle forme di vita e delle configurazioni esistenziali in campo professionale, affettivo, sessuale e religioso non è garanzia di libertà, autonomia o emancipazione dell'individuo. Se assieme al dischiudimento di un paesaggio molteplice e differenziato delle possibilità, non cresce anche una pluralità di criteri e principî che orientino le scelte personali e sociali, la ricca varietà dei percorsi può facilmente trasformarsi in spire labirintiche. Non basta ampliare la scelta che contraddistingue l'*homo optionis*, occorre anche rinvenire discorsivamente principi che orientino, motivino e soprattutto giustifichino intersoggettivamente tale scelta. Occorre elaborare pubblicamente e democraticamente quelle *legature* che, come nel linguaggio musicale, legando e collegando le note di una partitura riescono a imprimerne il tono [cfr. Dahrendorf 1988].

Una teoria della complessità della *scelta* non può inoltre ignorare la pleora di discorsi ideologici che investono tale concetto. La spinta e l'urgenza dello scegliere sono alimentate essenzialmente da un'impellenza enfatica mediata da una mentalità *imprenditoriale*. Essa tende a incunarsi nelle maglie delle sfere più personali e intime, contribuendo così a corroborare l'immagine che il soggetto ha di se stesso, ovvero quella di responsabile unico e solitario delle proprie scelte, di artefice ultimo di una rischiosa opera d'arte: la propria vita. Si eleva così l'appello veemente a una forma sterile di autenticità assunta a ideale pratico regolativo. In base ad esso, anche la realtà oggettiva sociale dipende dalla ricostruzione che il singolo individuo, in un preciso momento può farne; tutto dipende dal suo impegno. Il carattere limitante e miope di una visione della soggettività incentrata sull'impegno (*engagement*), risiede nella relativizzazione, all'interno del quadro di orientamento speculativo ed etico del soggetto, della concretezza reale delle condizioni e costrizioni sociali [cfr. Larmore 2006].

L'impegno responsabile e cosciente del singolo, invece, non dovrebbe mai distaccarsi dalla consapevolezza della componente impositiva e vincolante di situazioni e contesti storico-sociali che lo precedono, che gli vengono incontro spesso imponendosi e interpellandolo. Una forma realistica e critica dell'impegno personale non può mutilarsi rifiutando di rispondere a tale appello.

### 3. *“Resistenza e resa”*: abitare la differenza tra norma e realtà

Non si è ancora considerato un elemento importante nel quadro del religioso, e in particolare delle religioni contemporanee, ovvero le ricadute della globalizzazione sull'autopercezione dell'identità religiosa, sulle relazioni di questa con la sfera pubblica e sui rapporti tra le diverse fedi e culture. Cercherò, in questo paragrafo, di esporre alcuni concetti interpretativi utili a tale analisi, per poi passare a proporre un normativo quadro universalistico, inteso come sfondo per processi democratici deliberativi, volti alla gestione politica di alcune questioni problematiche.

La frammentazione degli universi simbolici, tipica della tarda modernità, insieme all'ampliamento su scala planetaria di temi, questioni e interessi, rappresenta l'elemento che ha maggiormente influenzato la trasformazione della (auto-)percezione delle religioni. Uno degli effetti più evidenti, soprattutto nelle società occidentali, è un'ambivalente commistione tra innegabili spinte individualiste, che ritraggono il religioso in un ambito privato e intimistico, e una progressiva affermazione sulla scena pubblica di chiese e fedi tradizionali, in nome di una autorità e competenza morale riguardanti quasi esclusivamente questioni di natura bioetica o etico sessuale. Nello stesso tempo, su scala globale, si moltiplicano forme integraliste e identitarie di appartenenza religiosa, volte a confondere, più che a rispecchiare, i reali rapporti tra le fedi e le culture. Le teorie della trasformazione privatistico-intimista del religioso sono ancora una volta smentite da questa duplice esposizione delle agenzie religiose nelle *agorà* pubbliche nazionali e globali [cfr. Robertson 1999]. In questo quadro c'è un aspetto particolarmente degno di nota: le religioni rivelano sempre più, in questa dialettica di interno ed esterno, alcuni tratti che da sempre le denotano strutturalmente, ma che nell'ambito delle logiche plurali, differenziate e diasporiche della tarda modernità, assumono un ruolo evidente nel loro inter-

facciarsi con la scena del pubblico e della globalità. Non ritengo attendibili le interpretazioni di tali cambiamenti fondate sull'idea che si stiano imponendo visioni e trasformazioni del religioso storico-sociale, le quali sono sbilanciate verso una pluralizzazione e relativizzazione oggettiva dei contenuti. Non credo che la frammentazione tardo moderna dei linguaggi e degli universi simbolici sia interpretabile come la lezione storica che l'anima dogmatica e conservatrice delle religioni sia destinata a interiorizzare. Tale visione presuppone il sociale e il religioso come due entità tali che l'uno sia destinato a metabolizzare ciò che l'altro magmaticamente e freneticamente anticipa e precorre. C'è una dialettica più complessa di reciprocità e contaminazione, che è sottesa da una logica comune: le strutture sociali, così come quelle storico-religiose, vivono entrambe della tensione tra istituzionalizzazione e trasformazione, esteriorizzazione e oggettivazione interiore, ovvero tra la mediazione dell'identico e sua coniugazione plurale. Lo spazio diacronico che si apre tra le diverse gestioni di questa dialettica rappresenta il terreno (il vero *saeculum*) in cui le concrete e visibili configurazioni sociali e religiose si confrontano e affrontano; esso è lo scenario comune che permette e inaugura, a sua volta, la contraddittorietà dialettica.

Le identità religiose e culturali non possono essere viste come totalità significative concluse e discrete, esse infatti non sono identificabili con un deposito sostantivo e valoriale ma con una intima processualità di rappresentazioni e attribuzioni di senso, che le rende internamente complesse, frazionate e ibride. Gli immaginari culturali assumono la forma di negoziazioni ininterrotte di assunti e proposizioni, le quali si aprono a continue *ri*-creazioni di senso e di significato. Tali premesse non devono però smorzare o temperare la coscienza delle differenze e delle diversificazioni che ovviamente ne scaturiscono. La percezione dei confini tra le identità deve sempre essere sostenuta dalla consapevolezza della mobilità di tali confini. Fenomeni, che a prima vista vengono interpretati e giustificati come azioni e gesti che si appellano a un portato identitario o tradizionale, rivelano, se approfonditamente letti, una plurivocità di significati che contraddice le interpretazioni sociologico-riduzioniste delle culture. Un esempio ampiamente discusso è quello del velo islamico. “La letteratura sociologica ha provato a sufficienza che in molte parti del mondo musulmano le donne usino il velo o il *chador* per dissimulare la propria emancipazione dalla tradizione. Supporre che le loro azioni significhino puramente una sfida religiosa lanciata allo stato laico limita la capacità di queste donne di rivedere il senso delle loro

proprie azioni e, ironicamente, torna a imprigionarle tra le mura del significato da cui potrebbero aver tentato di evadere” [Benhabib 2005, 51].

Questa esemplificazione intende dimostrare quanto sia un’opera alquanto ardua quella di voler definire nettamente gli ambiti di determinati significati simbolici così da poter specificare dove termini l’impatto semantico religioso e dove inizi quello sociale. Il velo islamico resta un elemento legato al mondo religioso tradizionale musulmano, e in tale universo semantico deve continuare ad essere letto: ciò non vieta però di constatare come esso venga rivestito di valori strumentali al fine di nascondere e dissimulare atteggiamenti reali di emancipazione, venga cioè inserito in un contesto sociale di mediazione simbolica in cui si innescano meccanismi di acquiescenza apparente, ossia azioni strategiche e resistenziali nei confronti di culture rigidamente istituzionalizzate. Ciò che vorrei mettere in luce è innanzitutto la diasporicità dei significati socio-religiosi; comprenderne la dialettica e leggerne gli sviluppi reali dovrebbe essere il presupposto di una corretta autointerpretazione delle identità religiose istituzionali, così come di quelle identità collettive socio-culturali che tendono ancora ad autorappresentarsi come orizzonti compatti di una tradizione coesa e omogenea.

Un certo approccio multiculturalista a questo tipo di questioni implica numerose conseguenze problematiche. Mi riferisco a quelle teorie che, facendo leva sull’essentialismo culturale e sull’impossibilità di una vera mediazione e comprensione reciproca tra le culture, propongono una visione mosaicizzata dell’incontro/convivenza tra queste. Il punto centrale di queste teorie ruota attorno all’idea che le identità etnico-religiose vadano tutelate nella loro particolarità e unicità, soprattutto in contesti in cui tendono ad essere assimilate, ibridate o sopraffatte. Quest’atteggiamento si traduce nella prassi politica del riconoscimento dell’identità (o della diversità) e quindi dei diritti *propri* di un determinato gruppo o minoranza. È ovvio come tali politiche conducano a una lenta e inesorabile balcanizzazione delle culture e dei gruppi etnici. Il riconoscimento, tradotto in azione politica, dovrebbe in realtà tendere a concentrarsi non sulle singole identità quanto sui confini mobili che le separano. Gli interventi politico legislativi non dovrebbero delimitare gli spazi dei gruppi mediante il conferimento di diritti *ad hoc*, potrebbero invece proporre politiche che promuovano la riflessione di tutti su tutti, ovvero che favoriscano la riflessione argomentata delle diverse componenti, culturali, etniche e religiose, sulla tota-

lità sociale nella quale sono inserite. Una proposta di questo tipo potrà essere sufficientemente soddisfatta da un approccio universalistico alle questioni di convivenza culturale e religiosa.

Un universalismo critico, capace di includere tutte le istanze identitarie senza uniformarle, rifiuterà una visione radicale del relativismo dei sistemi di riferimento. Non è infatti il relativismo dei valori o delle visioni sostanziali a costituire il pericolo di una frammentazione degenerativa dell'integrità sociale, bensì il presupposto teorico che tale relativismo cela, ovvero la pretesa di potersi porre all'esterno dei diversi sistemi simbolico-culturali in cui l'intero sociale si presume frantumato. L'approccio universalistico assume una dimensione critica, nel momento in cui si fa spazio di argomentabilità e rinvenimento di criteri e parametri di giudizio, ovvero nel momento in cui diventa presupposto teorico fondante per il normativismo. Per normativismo intendo essenzialmente quella concezione politico procedurale che si incentra nella pratica dell'addurre pubblicamente buone ragioni al fine di rinvenire norme condivise, legittimamente prodotte, linguisticamente mediate, capaci perciò di giungere a tutti e risultare a tutti comprensibili. Tali norme inoltre, aprendo e non delimitando spazi di confronto tra le diverse componenti identitarie, informeranno l'agire dei singoli senza violarne l'autonomia e senza limitare la dialettica, anche conflittuale, che insorgerà tra le componenti sociali.

L'approccio normativo può concretizzarsi in un preciso modello pratico istituzionale (e procedurale) degli ordinamenti politici, in tal senso si manifesterà nella proposta di un assetto democratico deliberativo. Ciò che invece a me interessa approfondire in questa sede è come i fondamenti teorici, su cui il normativismo propriamente si fonda, siano intrinsecamente connotati dall'insistenza sulla possibilità che l'universale possa esprimersi senza violentare il particolare, ovvero che la singolarità si riscopra componente parziale di una realtà che la definisce senza sfigurarla.

Il normativismo è dunque, in prima istanza, un modello ideale di critica, di valutazione e di cambiamento del reale: esso infatti si esprime nell'esigenza di poter e dover misurare la legittimità, la verità e l'equità di prassi e configurazioni esistenti mediante il riferimento condiviso a un principio normativo ideale a cui rapportarle. Una tale concezione del rapporto tra ideale e reale non scade mai in una preminenza di uno dei due poli a discapito dell'altro, ma manterrà il suo baricentro riflessivo nella tensione *tra* di essi. Nello specifico, esso si esprimerà

come sguardo sul mondo che sia al contempo sensibile al *sociale* (capace di cogliere la co-appartenenza nell'origine delle particolarità) e orientato al *politico* (capace di additare la co-appartenenza nel fine delle particolarità). La sensibilità critico normativa, inoltre, informerà l'agire dei singoli orientandoli a una sensibilità *micrologica*; con essa intendo la scoperta e la progressiva consapevolezza dell'importanza sociale e politica anche degli eventi più insignificanti, quelli cioè che sono spesso e superficialmente identificati come “*affare mio/suo*”. In realtà, e con buona pace di una netta demarcazione liberale tra pubblico e privato, anche i più inutili elementi, eventi o gesti sociali, rinviando ad agenti che li producono, rivelano quasi sempre un co-involgimento sempre più allargato e partecipato nelle azioni che si riteneva riguardassero esclusivamente l'intimità del singolo; ricordano cioè che *la cultura è sempre politica* [cfr. Ivi, 156-164].

L'approccio normativista viene spesso criticato e contestato in nome della sua pretesa di voler giudicare e criticare il reale rapportandosi a principî ideali. In realtà la *forza* del normativismo risiede proprio in questa sua apparente *debolezza*. La gestualità teorica che propriamente lo contraddistingue, infatti, risiede proprio nello sforzo, apparentemente paradossale, di porsi nella frattura che si apre tra norma e realtà, di voler cioè custodire la distanza tra linguaggio/significato e mondo, di voler insomma abitare l'intervallo che separa il concetto dalla cosa. Le riflessioni precedentemente fatte, sulla problematica differenziazione dei linguaggi sistemici e sugli intricati processi della soggettivazione tardo moderna, trovano qui la loro possibilità di apertura di significato ermeneutico e pratico.

Il tratto sostanziale che descrive l'essenza della tarda modernità risiede in un approccio ambivalente alla complessità e proprio tale ambivalenza necessita di essere marcata. Quello dell'individuo contemporaneo è un compiacimento sofferto della pluralità e della differenza, egli padroneggia amaramente la pluralità liberante di linguaggi e simboli che lo sospendono spesso sull'orlo dell'incomunicabilità, gode della affrancante transitorietà dei significati e degli stili avvertendo il morso nostalgico della stanzialità simbolica. Questo paesaggio interpretativo potrebbe essere quel territorio di significati premessi e promessi a cui la sensibilità normativa dovrebbe rivolgere lo sguardo. Essa infatti giustifica il suo approccio teorico proprio in nome di una capacità, o prassi conoscitiva, che continua a distinguere il giudizio anche nella complessità frammentata delle società tardo moderne. Il normativismo insiste sul bisogno umano di valutare e

misurare la realtà alla luce di principi e idee regolative, di voler cioè continuare ostinatamente a rapportare la contingenza alla speranza.

L'approccio normativista scaturisce dunque da un'assunzione delle fratture che si aprono all'interno e all'esterno della soggettività, esso resta fedele alle condizioni reali che ne costituiscono la debolezza esposta, non mediante un suo superamento attraverso l'astrattezza delle norme. Regole e principi devono continuare ad essere rinvenute proprio in nome della possibilità che il reale possa essere valutato e in ultima istanza mutato. Tale gesto scaturisce dall'assunzione della realtà concreta ma è ancora più radicato nella ricerca della sua trasformazione. La sensibilità di uno sguardo filosofico che rinviene il suo senso nell'assunzione delle condizioni reali degli individui è rinvenibile anche in una visione autointerpretativa del cristianesimo. Tale parallelismo non vuole instaurare un rapporto di necessaria affinità o di presupposizione reciproca tra la visione cristiana dell'esistenza e la proposta normativa qui elaborata. Un simile accostamento vuole solo evidenziare e corroborare la tesi precedentemente esposta, secondo la quale l'autopercezione delle soluzioni identitarie si sviluppa sempre mediante e attraverso una dialettica tra le trasformazioni delle urgenze individuali e sociali, da un lato, e le risposte approntate dai diversi ambiti dell'esistenza. Un tratto essenziale del cristianesimo consiste nel suo inveramento in una fedeltà al tempo di volta in volta presente, esso non è connotabile da un movimento che *passi* sui sentimenti, sugli stili autoidentificanti degli individui contemporanei. Esso scaturisce da una percezione attenta e sensibile alla differenza delle forme, dei linguaggi, delle rappresentazioni del sacro nella concretezza della quotidianità, in quanto avverte che negli interstizi, che tra essi si aprono, vive la sua ragion d'essere. Un cristianesimo che voglia continuare ad abitare tale frattura non può che continuare a tradursi nel gesto di una *custodia della frattura simbolica* [cfr. Salmann 2000, 103]. Tale compito non potrà non tradursi nella manifestazione concreta di un'istituzione, o di un contesto comunitario, che assuma il difficile carico delle contraddizioni, contraddizioni che sono innanzitutto interne alla sua stessa identità (in quanto connotata da linguaggi spesso ambivalenti, come possono essere quelli di un antico e di un nuovo Testamento). Contraddizioni, inoltre, che rivelano la loro drammatica elaborazione, nella tentazione sempre presente di voler separare crocifissione e resurrezione. Tutto ciò deve tendere a tradursi in una sensibilità umana per le

fratture costitutive dell'umano, essa è passione per il loro superamento mediante il gesto kenotico e anonimo della fedeltà ad esse.

La decisione e determinazione di collocarsi nello iato difficile, che si apre tra norma e realtà, sono ispirate innanzitutto dalla consapevolezza che è questo l'unico spazio possibile in cui esse si incontrano senza sopraffarsi. Interpretando il pensiero di Bonhoeffer, tale determinazione è racchiusa nella precaria congiunzione di *resistenza e resa*. L'ideale non sta nella travagliata ricerca di determinarsi in favore dell'una o dell'altra, bensì nella capacità di soffermarsi sul valore congiuntivo di quella "e". In questa congiunzione la riflessione teorica potrebbe farsi gesto etico: in essa si apre la possibilità di *resistere* con determinazione nella ricerca comune e discussa di concetti, norme e linguaggi, mediante una *resa* all'irriducibile fattualità di quel reale che continua a invocare un gesto capace di assumerlo senza prestargli violenza.

*Riferimenti bibliografici*

ADORNO, T.W.

1976 *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici* (1972), Einaudi, Torino.

BAERT, P.

2002 *La teoria sociale contemporanea* (1998), il Mulino, Bologna.

BECK, U.

2006 *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), Carocci, Roma.

BENHABIB, S.

2005 *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), il Mulino, Bologna.

BERGER, P.L.

1987 *L'imperativo eretico* (1979), Elle Di Ci-Leumann, Torino.

1992 *A Far Glory*, Macmillan, New York.

BRÖCKLING, U.

2007 *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

CRESPI, F.

2004 *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

DAHRENDORF, R.

1988 *The modern social conflict: an essay on the politics of liberty*, Wiedenfeld & Nicolson, London.

FILORAMO, G.

2004 *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino.

GEHLEN, A.

2005 *Prospettive antropologiche, L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna.

GOFFMAN, E.

1968 *Asylums* (1961), Einaudi, Torino.

JAEGGI, R.

2005 *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt a.M.

LARMORE, C.

2006 *Pratiche dell'Io* (2004), Meltemi, Roma.

LUCKMANN, T.

1969 *La religione invisibile* (1991), il Mulino, Bologna.

RITSERT, J.

2001 *Soziologie des Individuums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

ROBERTSON, R.

1999 *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale* (1992), Asterios, Trento.

SALMANN, E.

2000 *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Edizioni Messaggero, Padova.

ZIMA, P.V.

2007 *Teorie des Subjekts*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel.

# SAGGI



Stefano Bottini, «Scarzuola. Riflesso dell'Acropoli sul teatro delle Api», stampa su carta fotografica, cm 30 x 40.

GABRIELE DE ANGELIS

## La “Grand Theory” di Luhmann: fondazione di una teoria della società

L'interesse suscitato dall'opera di Niklas Luhmann è in larga misura riconducibile al suo tentativo di fondare una teoria generale della società. Il suo obiettivo è la “Grand Theory”, e il suo progetto poggia su presupposti che affondano le proprie radici in un recupero della tradizione filosofica idealistica e heideggeriana. Alcune parentele tra la teoria di Luhmann e la tradizione filosofica sono già state notate. Più volte osservate sono per esempio le somiglianze tra l'idea di “sistema sociale” e le monadi di Leibniz [cfr. Zolo 1983]. Altrettanto conosciuti sono i debiti di Luhmann nei confronti della fenomenologia di Husserl<sup>1</sup>. In questa sede, ci si propone di mostrare come la sua rielaborazione della tradizione idealistica e heideggeriana metta in luce questioni tuttora attuali concernenti la fondazione del sapere scientifico come forma di autoconoscenza di una società nel suo divenire storico e nei suoi sviluppi attuali o possibili. Si cercherà quindi di illustrare cosa ci suggerisca l'impianto teorico di Luhmann in rapporto a un tema oggi centrale nella riflessione sulla teoria della società: la contingenza dell'ordine sociale.

La teoria della società persegue infatti lo scopo di ridurre la contingenza della realtà sociale consentendoci di capire le dinamiche della società in cui viviamo. Che succede però quando dall'analisi scientifica risulta che proprio il crescere della contingenza delle istituzioni sociali è un dato di fondamentale importanza per la socialità contemporanea? È questa una delle domande più stimolanti che la filosofia sociale di Luhmann ci propone.

---

<sup>1</sup> Cfr. l'*excursus* su Luhmann in Habermas 1987.

## I.

Nella prima opera sistematica di Luhmann sulla teoria dei sistemi sociali, *Soziale Systeme* [cfr. Luhmann 1990], si percepisce come il suo concetto di sistema risenta dell'impostazione di Parsons, ma tenti al tempo stesso una netta differenziazione. L'obiettivo di Luhmann è quello di discostarsi da un dualismo che ha paralizzato le concezioni sistemiche nelle scienze sociali: il dualismo tra gli elementi, cioè gli oggetti, del sistema e le relazioni che essi intrattengono tra loro. La concezione che risulta da questa svolta è la seguente: un sistema è un insieme di scambi d'informazioni le cui caratteristiche lo differenziano da un ambiente. La differenza tra sistema e ambiente, così come quella tra senso e mondo, è posta dal sistema stesso, e in ciò consiste, secondo Luhmann, la sua "chiusura autopoietica". In altre parole, un sistema nasce differenziandosi da un ambiente tramite un'operazione specifica che lo riproduce costantemente. Questa operazione mette in relazione elementi che saranno gli elementi del sistema e non dell'ambiente. Ciò che deve essere cercato è dunque un meccanismo di autoreferenza, poiché il sistema si costituisce tramite il legame creato da un'operazione ricorsiva. Questa operazione è il criterio della distinzione, quindi il sistema è da considerarsi operativamente chiuso e autoreferenziale, poiché le sue operazioni sono il risultato delle sue proprie operazioni e non generano che altre sue operazioni. Ciò nonostante, secondo Luhmann la chiusura del sistema è una condizione per la sua apertura verso l'ambiente. Le operazioni che danno vita ai sistemi sociali avvengono nel medium del *senso*, e consistono in un modo specifico di trattare, anzi, di costituire informazioni. Di qui la sua famosa distinzione in "codice" e "programmi": il codice è l'alternativa di fondo, ossia una sorta di "scelta fondamentale", rispetto alla quale ordinare le informazioni disponibili, mentre i "programmi" sono i modi di cui si dispone per assegnare alle informazioni disponibili un valore che corrisponda a una delle due alternative del codice. Così, all'interno del sistema del diritto si tratterà di ordinare le informazioni disponibili a seconda dell'alternativa tra conformità o difformità rispetto a una norma; nel sistema economico si tratterà di decidere se una transazione avviene o non avviene, ecc.

I sistemi osservano, non agiscono, e ciò vale sia che si tratti di sistemi sociali sia che si tratti di sistemi psichici, ossia della coscienza degli individui. I sistemi costruiscono le proprie operazioni come osservazioni che consentono al sistema

stesso di distinguersi dal suo ambiente, ma questa distinzione può operarsi solo all'interno del sistema. La distinzione tra sistema e ambiente opera nel sistema perché è la riflessività della distinzione che rende possibile la differenza di attribuzione di un evento al sistema o all'ambiente. L'attribuzione dell'evento è opera del sistema, ma Luhmann va ancora più in là, sostenendo che, in ultima analisi, l'evento è *comunque* prodotto dal sistema. A questa idea, che radicalizza l'impostazione di *Sistemi sociali* nelle opere successive, Luhmann arriva attraverso la ricezione del costruttivismo radicale portato avanti in diversi ambiti disciplinari principalmente da Maturana, Varela, Glasersfeld e von Foerster.

Che sia un sistema a “produrre” l'evento che esso attribuisce poi a se stesso o all'ambiente è in un certo modo plausibile se serve a rammentare che la definizione di un'informazione, l'esperienza di un evento, il compiere un'operazione sono *funzioni* del modo in cui un sistema si pone nei confronti del suo ambiente. Cos'è un'informazione e cosa non lo è dipende dal modo di processare le informazioni, perché esse sono il risultato di una costruzione. Almeno a partire da Kant, questa idea non dovrebbe destare meraviglia. La si può tradurre nella tesi che l'identificazione di un'informazione o il senso di un evento vanno letti tenendo conto del rapporto tra sistema e ambiente: sono informazioni ed eventi *per qualcosa* che chiamiamo sistema, e solo in rapporto ad esso sono informazione ed evento.

La posizione di Luhmann ricorda di contro quella della nascita dell'idealismo fichtiano: il sistema pone l'ambiente in se stesso ed è responsabile, cioè in qualche modo autore delle informazioni che processa. Così Luhmann riformula nella sua tarda produzione il concetto di “senso”, definendolo come il risultato dell'autodifferenziazione del sistema per mezzo della sua autodistinzione in sistema e ambiente<sup>2</sup>. Tutto ciò funziona per così dire “al passato”, poiché il sistema opera attribuzioni sulla base di osservazioni: esso osserva gli eventi, nonostante questi nascano attraverso le sue operazioni, poiché l'autodistinzione crea uno stato di complessità. Ciò vuol dire che il sistema non crea un evento *ex nihilo*, poiché, per così dire, “non sa” di essere identico con l'ambiente.

---

<sup>2</sup> Cfr. per esempio Luhmann 1997, I, 45. Riprendendo l'espressione dalla logica di George Spencer Brown, Luhmann chiama *re-entry* una distinzione riflessiva, ossia che ricompare in se stessa: cfr. Spencer Brown 1994.

L'argomentazione è perfettamente circolare, tanto quanto l'autosvolgimento dell'assoluto secondo Schelling, col quale lo schema presenta nette analogie<sup>3</sup>.

Se ricerchiamo la presenza di questo schema dell'identità proprio del primo idealismo, in Luhmann, incontriamo il concetto di senso. Nell'accezione di Luhmann, che è una ripresa della tradizione fenomenologica, il senso è "un *surplus* di rinvii ad altro". Esso risulta, cioè, dalla possibilità di istituire connessioni tra eventi, azioni, informazioni, ecc., in modo che queste molteplici connessioni impongano la necessità di una scelta. Il senso, in parole povere, esiste solo laddove esiste la possibilità di distinguere più connessioni allo stesso tempo, in modo che si possa distinguere almeno tra senso e non-senso, cioè tra connessioni praticabili e connessioni impraticabili, tra possibilità che possiamo percorrere e possibilità che non possiamo percorrere.

Il senso costituisce un mondo, poiché tutto ciò che può essere efficacemente connesso ha senso, e viceversa tutto ciò che ha senso deve poter essere partecipe di una qualche connessione. Il senso è un sistema differenziale chiuso e universale. Non coincide con l'esistente *tout court*, ma con l'esistente che ha (o può avere) senso. Ciò che appartiene alla sfera del senso funziona per mezzo di distinzioni, non solo perché, com'è stato illustrato, l'identificazione consiste nella connessione di elementi differenti, ma perché opera con la distinzione fondamentale fra attualità e possibilità [cfr. Luhmann 1997, I, 50]. Ma per distinguere qualcosa è necessario che vi sia una base di distinzione. Se si può distinguere qualcosa da qualcos'altro, significa che esiste anche un qualche punto di vista rispetto al quale ciò che distinguiamo è invece identico. Perché si dia una qualche differenza è necessario che vi sia anche una qualche sorta di unità. Che succede, chiede Luhmann, se a questo punto ci poniamo la domanda circa l'unità della differenza? Anche qui ritorna un ragionamento proprio del primo illuminismo: possiamo pensare all'autodistinzione dell'assoluto in Schelling, o all'idea di Hölderlin di *Urteilung*, cioè di una distinzione originaria che sta alla base della nostra capacità di emettere giudizi (*Urteile*) su ciò che è.

Alla domanda circa l'unità della differenza possiamo dare, con Luhmann, una risposta pragmatica: la pratica del senso si manifesta come un processo selettivo tramite il quale rendiamo attuali possibili connessioni tra eventi all'interno di un orizzonte di possibilità. La stessa possibilità di riflettere su questa

<sup>3</sup> Cfr. per esempio Schelling 1800. Per un commento cfr. Frank 1995, 48 ss., 61 ss.

differenza presuppone che si attualizzi l'attualità, cioè la connessione per la quale abbiamo effettivamente optato, oppure una delle possibilità che abbiamo scartato (giacché l'attualità e la possibilità non possono essere attualizzate contemporaneamente: l'una permane come “sfondo” dell'altra). L'attualità rinvia alla possibilità e viceversa: ciascuna acquisisce il proprio senso perché si distingue dall'altra. Questa “cattiva infinità” è paradossale: non possiamo dedurre la dicotomia, possiamo solo presupporla. Neppure la possiamo costruire a partire da esperienze di senso, poiché quando riconosciamo la differenza tra attualità e possibilità riflettendo sull'esperienza di senso attuale scopriamo che la stessa distinzione si applica già all'esperienza che abbiamo appena fatto.

Luhmann ne deduce che la possibilità della differenza sta in una radice di identificazioni che sfugge a una completa attualizzazione, poiché le distinzioni fondamentali si rivelano tautologie. Luhmann chiama questa radice “mondo” [cfr. Luhmann 1997, I, 57] e qui si rivelano al tempo stesso la matrice fortemente ontologica e la componente heideggeriana del suo pensiero: l'unità dell'essere si sottrae alle possibili predicazioni, ma è al contrario condizione della loro possibilità. Le possibili predicazioni, pensate sino in fondo, rinviano all'unità dell'essere quale loro origine. La storia del mondo è storia della rimozione di questa radice tautologica (l'equivalente della *Seinsvergessenheit* di Heidegger) e procede per tentativi (riusciti) di “detautologizzazione” (un termine che ricorre spesso nel vocabolario di Luhmann), cioè di strategie che mettiamo in atto per districarci nella paradossalità della costruzione del senso.

L'approccio di Luhmann, che combina elementi dell'idealismo con elementi dell'ontologia esistenziale, ha per conseguenza il distacco delle categorie cognitive dal soggetto umano e la loro ipostatizzazione come operazioni di un universo che esperisce se stesso e che è in ultima analisi Spirito. Il mondo non è l'orizzonte di possibilità e di rimandi uniti pragmaticamente nel senso, e “pragmaticamente” significa qui che essi sono postulabili, immaginabili da un osservatore che afferra il meccanismo del senso e lo pensa all'infinito nonostante non lo possa esperire altrettanto illimitatamente. Il mondo non è una necessità che il pensiero incontra concretamente quando oltrepassa i limiti dell'orizzonte pratico. Al contrario, esso diventa una qualità del senso stesso, che ha a sua volta nel mondo il suo orizzonte originario, tanto che la descrizione dell'esperienza di senso, che è esperienza di chi riflette, diventa un'autodescrizione virtualmente impersonale del mondo nel mondo, il quale osserva se stesso nel *medium* del senso distin-

guendosi dal senso stesso: l'autosservazione del mondo richiede la differenza tra senso e mondo. Così ritroviamo la forma riflessiva della distinzione che si identifica distinguendosi da se stessa [cfr. Luhmann 1990, cap. 2, § IV]<sup>4</sup>.

L'unità dell'essere non è quindi osservabile *in toto*: essa deve potersi osservare nella differenza. Per sfuggire alla tautologia, essa, per così dire, si rende invisibile per mezzo di ulteriori distinzioni. Così il senso si differenzia in ulteriori orizzonti la cui composizione dà vita alle combinazioni reali del mondo oggettuale, sociale, e temporale. Queste dimensioni non vengono presentate come una descrizione dell'esperienza empirica che un individuo fa del mondo, bensì come il risultato di un processo di autodifferenziazione del senso in fuga dalla tautologia. Tale è d'altronde il meccanismo che muove in generale la differenziazione e non sarà diversamente in rapporto ai sistemi sociali, nonostante la descrizione che Luhmann dà dell'evoluzione delle società si articoli su di un piano apparentemente più storico-sociale e più lontano da questi presupposti idealistici.

Si può illustrare brevemente questa paradossalità del senso e del mondo dando uno sguardo alle riflessioni di Luhmann sul rapporto tra struttura e semantica, rapporto che tuttavia, nell'opera più tarda, passerà in secondo piano rispetto ai problemi dell'autoreferenza e dell'autopoiesi dei sistemi sociali. La radice idealistica della teoria di Luhmann si accentua nella sua produzione più tarda, ma non è assente neppure dai suoi scritti precedenti all'opera *Sistemi sociali*, i quali segnano una fase del suo pensiero più vicina allo struttural-funzionalismo di Parsons. Negli scritti appartenenti alla fase struttural-funzionalista, ma in particolare in *Struttura della società e semantica* [cfr. Luhmann 1983a], l'evoluzione delle società, pensata come un processo di differenziazione che culmina nelle società moderne, funzionalmente differenziate, viene illustrata come un processo che si gioca nel rapporto tra semantica e struttura sociale, entrambe considerate dal punto di vista della comunicazione. La struttura sociale è un insieme di sistemi che si differenziano gli uni dagli altri, e i sistemi

---

<sup>4</sup> Tale orientamento del pensiero di Luhmann era già presente all'epoca del dibattito con Habermas [cfr. Habermas, Luhmann 1973]. Esso si è evidentemente radicalizzato col passare del tempo, soprattutto a partire dalla ricezione del costruttivismo radicale e della matematica di George Spencer Brown, ma è anche un'evoluzione delle problematiche fenomenologiche da sempre presenti nel pensiero di Luhmann.

non sono altro che modi di processare informazioni sulla base di distinzioni semantiche. La stessa evoluzione della struttura sociale risulta dal rapporto che i modi di processare informazioni nella comunicazione sociale intrattengono con la propria storicità. Il sorgere di un universo specifico di “oggetti” (il sistema economico, il sistema politico, ecc.) ha i suoi specifici presupposti nelle sedimentazioni storiche che sono le “strutture”.

Il metodo che Luhmann segue nei suoi studi semantici, specialmente nel primo volume di *Struttura della società e semantica* [cfr. Luhmann 1983a] ricorda da vicino l’archeologia di Foucault: le semantiche appartenenti a diversi campi della comunicazione sociale, che si tratti dell’intimità, dell’amicizia, del gusto o dell’economia, mostrano dei parallelismi che Luhmann prima ordina in una successione e poi generalizza, proiettandoli in una struttura sociale complessiva. Il sistema della società è l’orizzonte ultimo e l’unità delle selezioni operate nei sottosistemi, i quali tuttavia proprio da esso traggono i loro modi specifici di selezione delle informazioni.

La supposizione che l’unità ultima sia anche la fonte delle selezioni non consente però di sviluppare realmente un modello di evoluzione sociale: gli ordini semantici sembrano procedere per salti, senza che si sia in grado di mostrare quali meccanismi della comunicazione sono responsabili del mutamento globale. Prima di insistere sull’idea dell’autopoiesi del sistema sociale, Luhmann parla di una covariazione di struttura e semantica, ma non riesce a formulare un modello di essa che non sia tautologico, poiché la struttura, come si è detto, poggia a sua volta sulla semantica [cfr. Luhmann 1983b, 13]. La stessa teoria di Luhmann si giustifica sulla base degli identici presupposti: essa recupera se stessa come parte dell’evoluzione del sistema sociale, col quale condivide la forma evolutiva, poiché anche la teoria nasce per differenziazione di un ambito disciplinare che riflette su se stesso e si costituisce in epistemologia.

## II.

Come un qualunque sistema sociale, anche la ricerca sociologica si genera in ultima analisi per autopoiesi. Si è visto come i sistemi sociali si aggregano attorno a una distinzione fondamentale che Luhmann chiama “codice”. Similmente, anche la scienza e i suoi sottosistemi si aggregano attorno qualcosa in grado di

costituire un'unità. Per la sociologia questo punto di vista unitario è dato da un problema che identifichi la sociologia distinguendola da altre discipline: la “domanda sociologica fondamentale” è il risultato di una formazione di sistema all'interno del sistema scientifico. Luhmann parte infatti dal presupposto che una disciplina sia tale quando coincide con una propria formazione di sistema, all'interno della quale la domanda fondamentale svolge la funzione che per i sistemi sociali è propria del codice (mentre le teorie nelle quali si scompone l'analisi della domanda fondamentale costituirebbero l'equivalente di ciò che i “programmi” sono per i sistemi sociali).

Luhmann suggerisce di considerare quale domanda sociologica fondamentale la domanda “com'è possibile l'ordine sociale?”, in quanto essa fonda un campo specifico di interessi della conoscenza, ovvero lo studio della società, a partire da un punto di vista unitario: la domanda circa l'ordine. Chi rifiuta di partire da un punto di vista sistemico non sarà propenso a condividere la premessa, né la teoria dei sistemi è in grado di giustificarsi dall'esterno, ricercando un terreno comune sul quale dialogare con chi dissente. Un tale terreno dovrebbe infatti riferirsi a giudizi la cui plausibilità, nell'evoluzione dei sottosistemi del sistema scientifico, precederebbe l'analisi della domanda sociologica fondamentale: giudizi che allora, sempre dal punto di vista della teoria dei sistemi, sarebbero in un certo senso prescientifici.

La teoria dei sistemi di Luhmann accetta invece esplicitamente la “fallacia” dell'autoimplicazione (che Luhmann non considera tale, ma al contrario la prova del successo della teoria), e lo fa preparandosi a parare le obiezioni provenienti dall'esterno (dal suo “ambiente”). Luhmann – o, come si dovrebbe più luhmannianamente dire, la sua teoria – si attrezza cioè per riassorbire al proprio interno il punto di vista che si cerca di far valere dall'esterno, mostrando che la teoria ne ha già sempre tenuto conto e trasformandolo quindi in un punto di vista interno. Ciò allontana ancora di più la teoria dal senso comune, ossia anche e persino dal senso comune degli esperti che la circondano e che fanno parte del suo stesso sistema (della disciplina sociologica o della scienza in generale), ma salva l'universalità dell'approccio<sup>5</sup>. Con ciò si tocca però il lato più sgrade-

<sup>5</sup> Cfr. Luhmann 1983c, § XII relativamente alla teoria come sistema. La circolarità della posizione di Luhmann viene evidenziata anche da Rüdiger Bubner, il quale critica l'unilateralità del criterio generale dell'equivalenza funzionale rispetto al compito di ridurre la comples-

vole della logica tautologica della teoria dei sistemi (o del sistema scientifico in generale): per citare la famosa critica di Marx a Hegel, la logica della cosa diventa indistinguibile dalla “cosa della logica” [cfr. Marx 1974].

C'è però un'ulteriore implicazione, che consiste nella possibilità di ricercare e di tentare di fondare un punto di vista universale su un insieme di fenomeni, pur sapendo che un tale punto di vista affonda le proprie radici nella contingenza dell'evoluzione storica del sapere. In particolare, l'universalismo di un problema scientifico del tipo “come è possibile  $x$ ?” appare come il prodotto di un'evoluzione di strutture sociali che consentono di acquisire una distanza critica nei confronti dei problemi intessuti in un contesto vitale [cfr. Luhmann 1983c, 109 ss.]. Di qui il carattere universale della domanda fondamentale: essa descrive i confini di un campo di riflessione, confini tracciati in modo tale per cui tutto ciò che vi si trova all'interno viene riconosciuto come oggetto di una particolare disciplina, principalmente perché si tratta di un campo di oggetti autoprodotti in un movimento riflessivo nel corso del quale un sapere fa costantemente riferimento a se stesso, cercando la propria unità in una verifica delle proprie metodologie e dei contenuti accumulatisi lungo la sua storia e sui quali si riflette alla luce dell'attuale orizzonte di problemi.

La tesi sulla quale sembra reggersi l'impianto che Luhmann propone per comprendere la formazione di saperi specialistici e l'autoriflessione della società è in ultima analisi la seguente: l'evoluzione delle teorie e delle discipline scientifiche è omologa all'evoluzione dei sistemi sociali. Entrambe procederebbero infatti per differenziazione, cosicché le condizioni di possibilità di un sistema risiederebbero nel sistema dal quale esso si è differenziato e dal quale assorbe delle prestazioni, cioè quelle riduzioni di complessità che gli consentono di instaurare la propria e ulteriore riduzione di complessità. Il modello di Luhmann vuole risparmiarci sia l'imbarazzo di dover ricorrere a una fondazione non autofondante, sia l'imbarazzo di dover eliminare la contingenza, e lo fa in favore di uno schema in ultima analisi hegeliano: *la distinzione fondamentale tra sistema e ambiente si fonda da sé postulando e ricostruendo nel corso della sua analisi il fatto che la sua stessa possibilità è frutto di successive distinzioni tra sistema e ambiente, distinzioni che culminano in sistemi in grado di ricostruire il percorso*

---

sità, poiché tale criterio non porterebbe a distinguere produttivamente tra *Erleben* e azione [cfr. Bubner 1985, 40 ss.].

*evolutivo del sapere delle società fino all'entrata in scena di se stessi, e che fungono dunque da coscienza della totalità pur essendone solo una parte.* La teoria ricostruisce se stessa come parte della realtà, ossia come parte del suo oggetto.

Il problema dell'inizio si ripresenta qui in forma virulenta. Luhmann deve comunque presupporre un sistema in rapporto a un ambiente, e non riesce quindi più a spiegare che il sistema nasce per rispondere al problema della riduzione di complessità: se non c'è un rapporto non c'è neppure complessità. Per risolvere questo problema logico, Luhmann approda, già all'inizio degli anni Settanta, all'idea di un *medium* intrinsecamente complesso che si riproduce per autodifferenziazione<sup>6</sup>. Per differenziazione procede anche una disciplina scientifica: l'unità della "domanda sociologica fondamentale" apre la strada a una serie di scomposizioni, ovvero di sottodomande che la riarticolano nel tentativo di renderla capace di ulteriori elaborazioni. Un'importante conseguenza consiste nella forma autologica che un ambito di problemi assume nel corso di una tale evoluzione: in un ambito scientifico si riflette su questioni che esso stesso ha prodotto, circoscrivendo un arco di questioni che si differenzia dal suo ambiente esterno (per esempio gli interessi del senso comune, il mondo dei non specialisti, l'insieme delle altre discipline). Il discorso scientifico non si riallaccia immediatamente al linguaggio comune e non assorbe immediatamente interessi diffusi. Al contrario, esso si qualifica come ambito specialistico il cui rapporto con i saperi diffusi è sempre in qualche modo problematico. Questa distanza è un presupposto della specializzazione e al tempo stesso un problema, sia per il rapporto tra specialisti e non specialisti, sia per il rapporto tra la scienza e i suoi oggetti. Questi ultimi sono infatti il frutto di una selezione sulla realtà, e sono in un certo senso non solo il presupposto, ma anche il prodotto del lavoro scientifico. È in ultima analisi la scienza a definire i suoi oggetti, cosicché si può dire, in un certo senso, che essa ha a che fare principalmente con se stessa. È questo il lato, se vogliamo, banale di ciò che Luhmann chiama l'autologia, la chiusura autopoietica di un sistema, qui in particolare del sistema scientifico.

---

<sup>6</sup> Le difficoltà di questa soluzione sono state rimarcate da Habermas, che si sofferma particolarmente sul concetto di senso [cfr. Habermas 1973, 115]. L'autoimplicazione della sua stessa teoria non rappresenta per Luhmann un problema: "Può darsi che l'unità di una tale teoria della società che trae la sua autofondazione dalle sue analisi oggettuali riposi su di un errore logico. Ma allora è per l'appunto l'unità dell'errore che fonda l'unità del sistema" [Luhmann 1983c, 56]. Cfr. anche Cochetti 2001.

Luhmann coglie senza dubbio un punto importante: *l'unità di una scienza non è il prodotto dell'unità di un oggetto*. Lo studio della società non è il prodotto dell'unità della società e della sua identificabilità come oggetto, tanto più che né l'una né l'altra, come concetti, precedono lo studio scientifico. Esso è piuttosto il prodotto di un problema attorno al quale si è costituito un ambito disciplinare. Se così non fosse, sarebbe per esempio impossibile distinguere l'uso del termine “società” o “socialità” ecc. nel parlare quotidiano e nel discorso delle scienze sociali, e la stessa distinzione tra i due contesti di discorso risulterebbe non meno ardua [cfr. Luhmann 1983c, 4]. La domanda fondamentale attorno alla quale si costituiscono una disciplina e un campo di ricerca non è perciò tanto un quesito al quale si debba dare una risposta, quanto piuttosto un elemento di costante autoprovocazione che porta a ulteriori differenziazioni all'interno della disciplina, ossia alla formulazione di sempre nuove teorie, alla loro critica reciproca, al loro scavalcarsi e superarsi, quindi alla stratificazione di un ambito disciplinare in una successione di approcci e teorie che ne formano la storia e l'evoluzione [cfr. Luhmann 1983c, §§ XI-XII]. Una disciplina mantiene il contatto con se stessa nella sua storicità e nell'autoriflessione, per esempio prendendo come oggetto il proprio sviluppo storico, i suoi fondamenti metodologici o epistemologici, o anche semplicemente selezionando “naturalmente” i propri oggetti nel repertorio che essa stessa ha storicamente creato, di modo che ciascuno studioso opera, coscientemente o meno, sulla base di teorie, di metodologie e di problemi i quali, più che scaturire “dalla realtà”, sono frutto dello sviluppo e dell'evoluzione della disciplina.

Per qualsiasi sistema, la possibilità di produrre un sapere su se stesso è data dalla possibilità di autodifferenziarsi, dando vita a una parte la quale, per omologia con l'insieme in seno al quale è emersa, è in grado di comprenderlo e di comprendere se stessa come sua parte evolutasi sulla base dello stesso meccanismo di differenziazione. Così la riflessione sulla scienza e sull'accesso alla conoscenza dei sistemi sociali è sì iniziata dallo studioso, ma più importanti della contingenza delle sue riflessioni sono le condizioni di possibilità che risiedono nella differenziazione sociale, *anche se questa è in ultima analisi nient'altro che la produzione della teoria ed eventualmente di un ambito disciplinare*. Nonostante l'apparenza del contrario, questo schema di pensiero si distacca dal problema di dover stabilire una gerarchia tra enti, tra i quali una parte privilegiata è atta alla comprensione dell'intero, né si risolve nel problema della soggettività, la cui au-

toferenza, non potendo essere dedotta, deve essere postulata come originaria (si ricordi la polemica tra Schelling e Hegel sull'origine dell'autocoscienza, che Hegel risolve facendo di quest'ultima la forma dell'Idea). Piuttosto, Luhmann imbocca la strada opposta: ogni forma di autoconoscenza ha origine in un paradosso che consiste nel doversi far carico della forma circolare di un problema che però non deve risolversi in tautologia, bensì essere informativo.

Si tratta a ben vedere del problema dell'autofondazione dell'inizio. La trattazione che Luhmann dà di questo problema può sembrare elusiva: la fondazione dell'inizio come tale è impossibile, in primo luogo perché, parlandone, lo presupponiamo e constatiamo il procedere non tautologico del mondo (o meglio scorgiamo la necessità di giustificare le sintesi che nei fatti operiamo); in secondo luogo perché l'autoreferenza non può appunto essere dedotta, ma va assunta in partenza, cosa che possiamo fare proprio perché partiamo, e a buon diritto, dal fatto dell'autoidentificazione, cioè dal fatto che esistono sistemi e che questi sanno distinguere benissimo tra se stessi e il proprio ambiente. Ciò che è accessibile all'analisi è l'articolazione e lo sviluppo dell'autoreferenza, ossia il seguirne, idealmente, l'origine per ogni sistema che prendiamo come punto di riferimento: prima per il sistema "x", poi per quello dal quale il sistema "x" si è differenziato, e così via<sup>7</sup>.

La proposta di Luhmann cerca di tenere conto di un tale paradosso non sciogliendolo, ma articolandolo in modo che non si risolva in pura tautologia, ma al contrario riproduca l'ordine del quale è parte. Volendo farne una caricatura, la struttura della risposta viene così a essere simile ai presupposti della domanda: "Come è possibile x?"; risposta: "È possibile in seguito all'evoluzione del sistema sociale"; e "Come è possibile la domanda *come è possibile x?*"; risposta: "Nuovamente grazie a un'evoluzione del sistema sociale". Così come la società è un sistema che articola e arriva a formulare teorie su se stesso per via di autodifferenziazione, allo stesso modo la scienza produce teorie su se stessa che sono parte di se stessa, e lo fa anch'essa procedendo per autodifferenziazione.

<sup>7</sup> "(Le problematiche costitutive) non possono propriamente neppure essere fondate, in quanto costruite in modo autoreferenziale. Ma ogni teoria che dà una risposta deve allora passare attraverso un test supplementare per appurare se essa possa includere anche le condizioni di possibilità della sua problematica" [cfr. Luhmann 1983c, 5].

## III.

Luhmann elabora senza dubbio problemi interessanti che toccano il rapporto tra conoscenza scientifica e senso comune. La sua proposta teorica sembra però appesantita da assunti i quali, pur essendo nient'affatto banali, ne rendono quantomeno difficile la discussione. Vista così la cosa, non sembra che vi siano buone prospettive di uscire dalla tautologia. L'idea dell'autoprovocazione del sapere può tuttavia condurre un passo più in là. E qui riformuliamo la posizione di Luhmann staccando il problema dell'autoreferenza dal problema dell'auto-poesi. La domanda circa l'ordine di un sapere rappresenta l'autoprovocazione che può indurre una disciplina a formulare (o riformulare) le proprie teorie in modo che esse rispondano a un problema (una “domanda fondamentale”) in grado di offrire un punto di vista idealmente unitario. Le teorie possono solo riarticolarlo concretizzandolo. La riformulazione del problema fondativo sfocia in ulteriori domande, e queste indicano un percorso da seguire. Nel corso del cammino si spera di rispondere al problema iniziale, in realtà proponendone scomposizioni e riproblematizzazioni. Possiamo così rispondere alla domanda circa la possibilità dell'ordine sociale in più modi: ricorrendo a valori condivisi, al potere legittimo, al consenso su procedure che ci consentano di riconoscerci in decisioni collettivamente vincolanti, e così via<sup>8</sup>.

Un problema fondativo si rivela essere virtualmente infinito, poiché la soluzione consiste in un suo spostamento: ci si chiederà cosa sono i valori, come nascono, come si comunicano e propagano, come si giustificano, e lo stesso si farà per le risposte alternative. Luhmann attribuisce l'infinità delle prospettive di interpretazione all'inesauribilità della complessità. La questione si può però formulare diversamente, per esempio possiamo rinviare all'impossibilità di fondare un discorso se non riferendosi ai suoi presupposti, che affondano in ciò che nel linguaggio è storicamente divenuto. Qualunque sia il punto dal quale scegliamo di partire con la nostra argomentazione, il problema del rimando si ripropone. Ci si riallaccia infatti a risposte già presenti nell'evoluzione di una

---

<sup>8</sup> “Se per esempio si risponde alla domanda “com'è possibile l'ordine sociale?” nel senso classico, e cioè “mediante dominio”, il problema si sposta sulla teoria del dominio, e con questo abbozzo di risposta si rinuncia temporaneamente al progetto di una società libera dal dominio” [Luhmann 1983c, 15].

scienza, ma si considerano anche risposte, criteri di plausibilità e bisogni di conoscenza esterni al sistema scientifico. Il problema sta nel limitare l'arbitrarietà dei rimandi, e a questo servono l'autoriflessione del sapere per mezzo di un problema fondativo. Entrambe indicano il ricorso critico a problemi e teorie accumulate nel tempo e le mettono alla prova rispetto a domande considerate centrali. Una teoria non parte dal vuoto pneumatico, bensì da ciò che in relazione a un problema fondativo è storicamente divenuto e che costituisce un orizzonte di senso. Il "problema fondativo" è quindi tanto un presupposto quanto un prodotto dell'evoluzione scientifica. Che un ambito disciplinare raggiunga lo stadio di una formazione di sistema non è un destino, ma piuttosto una possibilità che scaturisce dalla ricerca su problemi che, per la loro portata, si rivelano fondativi di ciò che allora, per mezzo di teorie che riarticolano e specificano il problema fondativo, si cristallizza come un sapere cogente.

Il sapere però inizia sempre dalla presa d'atto di una distanza tra osservatore e oggetto, distanza che può meravigliarci in modo particolare se abbiamo a che fare col mondo sociale, fatto di azioni e comunicazione umana. Tale comunicazione, pur essendo normalmente compresa da chi parla e agisce, è in realtà vissuta nella differenza di prospettive che a loro volta appartengono a ordini diversi, ossia al rapporto tra individuo e società, da un lato, e al rapporto tra gli ordini collettivi (le istituzioni, le organizzazioni, i sistemi sociali), dall'altro. L'orizzonte dell'individuo, le sue prospettive d'azione e le sue possibilità di osservazione e di esperienza del mondo sociale, si incontrano con l'orizzonte della vita sociale, con le istituzioni e gli ordinamenti collettivi. Con quest'orizzonte composito l'individuo intrattiene un rapporto di continuità e di rottura. Di continuità, in quanto avverte o ha coscienza del fatto di essere parte di un tutto; di rottura, in quanto avverte ed esperisce uno scarto tra le proprie prospettive e orientamenti e gli ordinamenti collettivi.

Il mondo sociale è a sua volta composto di molteplici orizzonti, che nelle moderne società funzionalmente differenziate sono principalmente costituiti dal problema della comunicazione tra sistemi sociali e veicolati dalle organizzazioni e dalle istituzioni che vi fanno parte. Ci troviamo quindi di fronte al problema dell'integrazione sistemica e dell'integrazione sociale. I due orizzonti di esperienza della vita sociale non si fronteggiano, ma si intersecano: l'individuo vive in un contesto vitale fatto di interazioni con individui, dalla sfera personale fino alla sfera pubblica del lavoro, dell'esercizio della cittadinanza, della

partecipazione a scambi monetari, ecc., e allo stesso modo i sistemi sociali, le organizzazioni e le istituzioni vivono delle azioni iniziate dagli individui.

La non casualità di questi intrecci testimonia di un ordine, il quale è però tanto più problematico quanto maggiore è l'ampiezza degli orizzonti e la complessità della comunicazione sociale. La contingenza dell'ordine si manifesta nella constatazione che le nostre convinzioni, le nostre abitudini e i nostri usi convivono con possibilità diverse. La domanda circa l'ordine coincide quindi con la domanda circa la selezione delle selezioni, e questa induce a riflettere sul loro essere storicamente divenute. Ciò vale sia nel caso che l'orizzonte di esperienza si ampli verso orizzonti finora ignoti (altre culture), sia che all'interno di una società e di una tradizione culturale si aprano rilevanti discrepanze tra le aspettative individuali e gli ordini collettivi, come di fatto avviene. La teoria di Luhmann presenta uno schema unitario che ci aiuta a comprendere come si forma ciò che costituisce il mondo sociale. La risposta di Luhmann è: ciò che costituisce il mondo sociale si forma ricorsivamente tramite un sistema di selezione di informazioni. Si tratta di una proposta da prendere o lasciare, poiché non se ne dà una dimostrazione. Se si è disposti a chiudere gli occhi sui problemi logici che essa apre, si può cercare di vedere se e quanto sia fruttuosa.

#### IV.

Siamo ancora interessati alla “grand theory” nelle scienze sociali? E abbiamo ancora fiducia nella prospettive e nell'utilità di un progetto teorico di tale portata? E in cosa può consistere, oggi, una “grand theory”? Il presente contributo si proponeva di mostrare quale meccanismo consente a Luhmann di costruire la sua teoria della società nella forma del sistema filosofico. Si tratta di un progetto che riesce a illustrare una difficoltà più che a risolvere problemi: la difficoltà di concepire una teoria che fornisca alla società un punto di vista su se stessa in grado di renderla più autotrasparente pur senza annullare il problema della contingenza. Qui risiedono il suo fascino e le sue volontarie aporie. Quale elemento positivo possiamo ricavarne per la teoria sociale? A mio avviso il seguente: non possiamo fare a meno di rivolgere, esplicitamente o implicitamente, il nostro sguardo di osservatori alla realtà sociale come totalità, poiché un tale sguardo è insito nel problema stesso del senso. Quest'ultimo

richiede infatti che si includa ciò che ci è empiricamente ignoto, e che penetra come novità nella nostra esperienza, collegandolo con ciò che ci è noto. Non c'è novità dell'esperienza senza una continuità che leghi il nuovo a ciò che è già presente. Assieme alla rottura costituita dalla novità è proprio questo legame ciò di cui facciamo esperienza. Il "mondo" come insieme di ciò che è in qualche modo già legato nella sintesi è il prolungamento, la radicalizzazione artificiale, operata dalla teoria, di un contenuto dell'esperienza comune. Si tratta di una radicalizzazione necessaria? Lo è nella misura in cui ricalca un processo reale del conoscere: la proiezione del senso al di là del contenuto specifico e contingente dell'esperienza, ossia la fiducia nella possibilità di fare esperienza anche nel futuro in relazione a oggetti non ancora esperiti e di costituirsi in tal modo un orizzonte che rappresenta la dimensione del nostro vivere, che è costituita da un campo di aspettative. È la natura in fondo paradossale dell'esperienza comune che viene riprodotta nella teoria di Luhmann. La teoria deve poter rendere conto della proiezione di aspettative di ciascun individuo nel mondo sociale oltre l'orizzonte dell'esperienza immediata, e deve altresì chiarire come sia possibile che l'evidente pluralità di orizzonti dell'esperienza, presenti nel mondo sociale, si fondi in un vivere comune. Questa è la domanda generale da porsi in relazione al problema dell'ordine sociale.

*Riferimenti bibliografici*

BUBNER, R.

1985 *Azione, linguaggio e ragione*, Bologna, il Mulino, Bologna.

COCHETTI, S.

2001 "La società della società". *Note sulla filosofia sociale dell'ultimo Luhmann*, "Filosofia e questioni pubbliche", VI, 2, 37-55.

FRANK, M.

1995 *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HABERMAS, J.

1973 *Teoria della società o tecnologia sociale. Un confronto con Niklas Luhmann*, in Habermas, Luhmann 1973, 95-195.

1987 *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

HABERMAS, J. – LUHMANN, N.

1973 *Teoria della società o tecnologia sociale*, ETAS Kompass, Milano.

LUHMANN, N.

1983a *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma-Bari.

1983b *Struttura sociale e tradizione semantica*, in Luhmann 1983a.

1983c *Com'è possibile l'ordine sociale?*, Laterza, Roma-Bari.

1990 *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna.

1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

MARX, C.

1974 *Critica della dottrina hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma.

SPENCER BROWN, G.

1994 *Laws of Form*, Cognizer Pres, Portland (1969).

ZOLO, D.

1983 *Introduzione a Niklas Luhmann*, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano.



MASSIMO DEL FORNO

## Max Weber e lo sviluppo della musica in Occidente

### 1. Weber e la Sociologia della Musica

Un tedesco che ama la musica di certo non fa notizia ma Weber si spinge ben oltre il semplice interesse. *Comprendere* l'intreccio tra *vita* e *forma*, fondamento di ogni percorso storico-evolutivo in Occidente, richiede sia l'approfondimento delle convinzioni o, se si vuole, delle convenienze etiche, sia la conoscenza delle regole formali interne ai codici che determinano il funzionamento delle strutture sociali. È con questo solito rigore metodologico che Weber affronta l'impervia questione dello sviluppo musicale, mettendo a dura prova l'impianto teorico generale, sprigionando l'energia dei suoi concetti e spingendosi fino a rivelarci l'"anima notturna". Il divario a forbice che ha distinto il percorso dell'Occidente rispetto alle altre civiltà acquisisce, così, un carattere più compiutamente interdisciplinare.

Si potrebbe obiettare che, rispetto all'analisi del capitalismo moderno e delle religioni mondiali, della burocrazia e del potere, la produzione di Weber nel campo musicale sia piuttosto limitata. Tranne alcuni riferimenti transitori presenti nell'*etica protestante*, in *considerazioni intermedie* e qualche sporadica citazione in altri saggi, il discorso assume una sua consistenza solo nelle poche pagine dedicate ai *fondamenti razionali e sociologici della musica* in appendice a *Economia e società* dove, tra l'altro, il periodo storico preso in esame lambisce appena gli esordi della musica tonale.

Dai racconti della moglie Marianne, sappiamo che il Nostro si prefiggeva di estendere la sua ricerca ai nuovi orientamenti musicali per approdare, poi, a una sociologia dell'arte. Purtroppo non ne ebbe il tempo, morì prima che nel 1921 fosse rappresentata la prima opera in stile dodecafonico, la *Suite op. 25* di Schönberg, di cui Weber sembra aver letto il manuale di armonia.

Bisognerebbe chiedersi perché, nonostante Weber avesse individuato nella musica una prospettiva privilegiata per una comprensione più accurata del percorso storico-evolutivo dell'Occidente, questo campo sia stato, in generale, poco esplorato dalla sociologia contemporanea. Le ragioni di tale disattenzione sono, probabilmente, sia tecniche che ideologiche.

In primo luogo, bisogna prendere atto dell'effettiva difficoltà di lettura del saggio *I fondamenti razionali e sociologici della musica*. La trama dell'opera, infatti, intreccia la *Problemstellung* weberiana con elementi di teoria musicale che riguardano sia le caratteristiche fisiche del suono, sia l'organizzazione logico-compositiva del discorso musicale, la cui complessità mette in difficoltà anche un intenditore medio.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, bisogna evidenziare le numerose controversie sorte intorno alla sociologia della musica e la sua affermazione come disciplina autonoma, che hanno generato al riguardo molti pregiudizi e malintesi. In particolare, si fa riferimento alle numerose critiche che ha attirato su di sé, di essere una scienza asservita alla politica e alla cultura dominante, poco feconda nella spiegazione dei fenomeni sociali e protesa verso la semplificazione. Alla svalutazione della disciplina si aggiunge, poi, la critica dell'oggetto operata da filosofi e sociologi dell'era contemporanea. In *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [1936], Walter Benjamin denuncia l'alienazione dell'opera d'arte operata dalle nuove tecniche di riproduzione video e audio. La musica ha perso l'«aura», quel *quid* di sacralità, di irripetibilità, che la collegava all'esperienza soggettiva dell'autore, per divenire musica di "massa", aliena dai significati che l'avevano generata. Così, lo stesso Adorno entrando più nei dettagli delle tecniche compositive, ritiene che l'eccessiva esteriorizzazione della musica, il suo legame con l'ideologia dominante abbia condotto alla banalizzazione dei codici e impedito alla musica di svolgere il compito fondamentale di rappresentare la realtà. A queste ragioni va aggiunto, in generale, la difficoltà di conciliare la nuova realtà musicale con le vecchie e controverse concezioni musicali interne al marxismo.

L'oggettiva difficoltà di fare riferimento al fondamento dei classici rende più problematica l'affermazione della Sociologia della Musica; distaccata dai maestri del pensiero e priva di categorie "pure", utili all'analisi sociologica, da affiancare a quelle filosofiche e psicologiche, soffre per essere mutilata delle sue premesse e la sua incerta identità rende, inoltre, deboli e attaccabili i suoi pa-

radigmi. Il repertorio concettuale è, infatti, piuttosto limitato e basato perlopiù su rilevazioni empiriche circa le condizioni di vita dei musicisti, i problemi del pubblico e dell'ascolto. Per questa ragione, gli studi di Weber sulla musica e il suo metodo di analisi possono aiutarci a comprendere lo sviluppo musicale all'interno di un processo storico-evolutivo coerente.

Non bisogna, quindi, considerare la lettura del saggio sulla musica solo un atto dovuto, un omaggio all'intera produzione weberiana che riceve così una sua più completa assimilazione. Il viaggio nella musica dà a Weber la possibilità di cimentarsi nell'analisi di un linguaggio, di impiegare a trecentosessanta gradi il suo repertorio concettuale ma, allo stesso tempo, di raffinarlo e di estenderlo. Infine, Weber vuole provare per l'ennesima volta la stretta connessione tra le radici culturali di una civiltà e il tipo di struttura organizzativa e di regole che si dà per governare la vita in comune. Infatti, la dissertazione di Weber sulla musica può essere considerata, a tutti gli effetti, una sperimentazione sociolinguistica, poiché l'analisi riguarda il rapporto tra la struttura di un linguaggio e l'agire individuale, in merito alle cause che lo determinano e i valori che l'orientano. Secondo Fubini, Weber ha avuto il merito di proporre il rapporto musica-società attraverso una serie di rimandi tra modelli culturali e struttura dei codici musicali<sup>1</sup>.

Se non bastassero le dichiarazioni di persone a lui vicine, tutta la sua produzione sociologica da cui si evince un'accurata conoscenza dei problemi aperti dalla modernità, compresi all'interno di una matrice storico-sociale mondiale, un dato significativo ci spinge a considerare l'analisi sui *fondamenti razionali e sociologici della musica* un contributo di assoluta rilevanza scientifica e di estrema attualità. Weber, infatti, correla lo sviluppo della musica in Occidente alle trasformazioni dei modelli di razionalità, mettendo a fuoco il controverso rapporto tra fondamenti culturali e struttura oggettiva dei codici musicali. Ciò porta il nostro autore al centro del complesso dibattito aperto dalla crisi del sistema tonale tra fine '800 e inizi del '900, rispetto alla quale si registrano posizioni contraddittorie e dispute ideologiche; anzi, nulla impedisce di pensare che fosse proprio questa circostanza a convincere Weber a intraprendere un percorso di studi sull'argomento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Fubini 1964, 280-281.

<sup>2</sup> Nell'estetica musicale di fine '800, il dibattito sul *senso* diventa piuttosto articolato e complesso, in particolare si fa riferimento al rapporto dialettico tra musica e realtà. Per l'orientamento

Queste argomentazioni, infatti, sono tratte da uno studio ancora in corso volto sia a comprendere come la trasformazione su base culturale dei modelli di razionalità opera in Oriente e Occidente nella costruzione dei codici musicali, sia a dimostrare l'attualità del metodo weberiano e la sua validità nella spiegazione dei recenti fenomeni musicali.

Il fatto che Weber abbia lasciato involontariamente in sospeso la sua opera e non sia arrivato alla stessa profondità di analisi degli studi sulla religione, sul capitalismo e la burocrazia non implica, necessariamente, un rifiuto del metodo di analisi e dei risultati da lui conseguiti.

Per agevolare, quindi, la nostra interpretazione dello sviluppo della musica in Occidente, dalle origini fino a giungere alle recenti produzioni, si è compiuto un piccolo "artificio" metodologico. Partendo dallo studio del repertorio musicale di Weber, è stato selezionato lo schema concettuale e si è correlato riflessivamente alla teoria weberiana più generale; si è proceduto, poi, alla costruzione di una griglia interpretativa e si è applicata allo studio della de-strutturazione tonale e della dodecaфонia.

L'idea di mettere a punto un metodo di analisi, attingendo anche dalle altre opere, poggia sulla convinzione che *I fondamenti razionali e sociologici della musica* sono parte di uno stesso progetto a cui Weber ha dedicato tutta la vita: comprendere e spiegare il perché dell'Occidente. Ne consegue che la sociologia delle religioni deve essere considerata lo scenario naturale dentro il quale si dispiega l'analisi weberiana sulla musica tesa a individuare, nella moderna concezione del codice musicale, la soluzione alla particolare tensione e dipendenza

---

"referenziale" (neoidealista), il linguaggio sonoro rinvia a un mondo extramusicale di fenomenologie, di concetti, di azioni e di stati emozionali. La tesi del "formalismo" [Hanslick 1971] nega, invece, alla musica la possibilità di veicolare significati extramusicali, vedendola come pura "essenza". La musica non rimanda mai ad altro da sé e non contiene alcun significato soggettivo o psicologico; il bello in musica si esprime attraverso una rigorosa costruzione formale. Nel primo caso, da Wagner fino a giungere all'espressionismo e alla dodecaфонia, si procede a un'indagine fenomenologica del mondo sonoro con un'attenzione maggiore agli aspetti contenutistici. Il formalismo, invece, dà maggiore rilevanza al fattore estetico e agli aspetti oggettivi del codice musicale, tendendo verso il graduale perfezionamento tecnico della sintassi armonica e delle risorse timbriche strumentali. Questo secondo orientamento, dai risvolti evidentemente positivistici, fu assunto, paradossalmente, (ma per ragioni comprensibili) da alcuni esponenti del marxismo ortodosso e anche dallo stesso Lukács [cfr. Fubini 1964, 194-217; 266-310].

tra etica religiosa e sfera estetico-musicale. A ragione Di Marco [1982] sostiene che il saggio sulla musica deve essere considerato un'appendice della *Sociologia delle Religioni*.

In particolare, Weber era interessato al fatto che la musica, nonostante fosse considerata espressione dei sentimenti, contenesse una *ratio* così sviluppata, a tal punto da caratterizzare in modo unico l'Occidente, portando la musica a diventare una sfera autonoma dalle altre.

## 2. I fondamenti razionali e sociologici della musica

Weber compie simultaneamente un'indagine sociologica e musicologica, entrambe condotte con carattere di scientificità. Servendosi del metodo delle *imputazioni causali*, traccia una storia sociale della musica ricostruendo il percorso evolutivo dello sviluppo musicale in Oriente e Occidente; con l'analisi comparativa verifica, poi, come le differenze culturali agiscono sulla costruzione dei codici musicali.

La genialità di questo approccio non si manifesta solo nella scontata relazione tra cultura musicale e struttura del codice, ma l'analisi è molto più profonda perché approfondisce le dinamiche del loro nesso reciproco che hanno portato alla moderna musica tonale e alla conseguente armonia di accordi.

Si parte dal suono come fondamento acustico, per giungere a una prima fondamentale osservazione. Se si considera, infatti, che la percezione uditiva arriva a cogliere una gamma continua di suoni che va da 20 a 20.000 vibrazioni al minuto, si comprende perché Weber ipotizzi che tutte le possibili combinazioni di suoni che si possono realizzare sono parti finite e dotate di senso di un universo sonoro di per sé caotico.

Quindi, oggetto d'analisi da parte di Weber, se restringiamo il campo all'ottava musicale (es. intervallo DO → DO che va da un suono alla sua riproduzione a un registro più acuto o più basso), è la sistematizzazione al suo interno dei rapporti intervallari<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Riguarda la misurazione e la sistemazione delle distanze tra i suoni all'interno della scala musicale.

Attraverso lo studio della produzione musicale dei vari popoli, Weber osserva come queste culture hanno diviso l'ottava in frazioni (intervalli) più piccole. In particolare vuole capire se, nella prassi musicale, l'accostamento dei suoni è stato realizzato attraverso combinazioni spontanee (cioè irrazionalmente) oppure è stato codificato secondo rapporti di simmetria e di divisione aritmetica degli intervalli sonori (razionalmente), fino alla creazione di una scala dove i suoni sono organizzati in intervalli di quarta, quinta etc.<sup>4</sup> La possibilità pressoché infinita di combinare i suoni, sia razionalmente che irrazionalmente, spinge Weber a chiedersi perché, tra le tante opzioni possibili, l'Occidente si è avviato verso la costruzione di una struttura armonico-verticale, mentre l'Oriente ha sviluppato pienamente una concezione melodico-orizzontale.

La coppia concettuale opzione-funzione, scelta culturale da una parte, organizzazione funzionale del codice dall'altra, non è in grado di spiegare da sola le differenze. Non basta pensare, cioè, a una serie di rimandi tra *vita* e *forma*, tra *intenzionalità* e *interesse*, ma occorre qualificare questi nessi.

L'indagine storico-evolutiva di Weber si occupa sia del meccanismo attraverso il quale le opzioni culturali si incanalano nei processi e vengono incorporate dalla struttura dei codici, sia di stabilire le direzioni evolutive, attraverso l'analisi delle culture e delle molteplici fenomenologie a cui sono esposte. Quali opzioni si incanalano, quali, invece, rimangono vicoli ciechi dell'evoluzione è il prodotto sia di elementi arbitrari e contingenti, sia della qualità e dell'efficacia dell'azione sociale, che fa riferimento agli orientamenti di valore, agli scopi, al senso e significato soggettivamente intesi. Agire degli individui e creazione del codice sono stati correlati a tal punto che, fino a quando l'azione è rimasta tipicamente emotiva o tradizionale, non si sono avuti in Occidente quei tratti tipici dell'organizzazione formale del linguaggio musicale. In altre parole, l'evoluzione storico-sociale di ogni civiltà chiarisce che c'è una relazione invariante tra riferimenti assiologici e culturali e tendenze organizzative; il concetto di *azione sociale* costituisce, poi, la variabile che dirige i processi in una direzione o in un'altra, definendo le principali linee evolutive.

---

<sup>4</sup> Bisogna pensare che una nota (do, re, mi...) corrisponde a un determinato numero di vibrazioni e ha una distanza da altri suoni all'interno dell'ottava fondata aritmeticamente. Ad esempio la distanza di ottava è definita dal rapporto 1:2, la quarta 2/3, la quinta 3/2, etc.

L'esperienza musicale si costituisce sin dalle origini in base all'emotività e alla tradizione, verifica la sua coerenza ed esaurisce la sua efficacia nella spontaneità del rituale religioso o della pratica sociale a cui è associata. Essa, pur fondandosi sull'intenzionalità che si lega al senso e all'efficacia dell'agire sociale, si costituisce essenzialmente come esperienza mistica in quanto acquisisce senso e significato da elementi legati al trascendente. Non si discutono i fini, né si razionalizzano i mezzi. Si vive ancora in una società incantata. Alla *convenienza morale* dell'azione manca l'*interesse*, quella tendenza alla valorizzazione dell'elemento tecnico-musicale in sé, secondo i canoni dell'estetica musicale moderna. La causa principale di questo fenomeno può essere imputata alla tradizione orale. Nelle culture a *oralità primaria*<sup>5</sup>, infatti, la conoscenza si trasmette tramite la parola che è suono, non ha documenti ma solo espedienti che l'aiutano a ricordare. La società orale è partecipatoria e magica, ha difficoltà a separare il soggetto dall'oggetto della percezione. È tipico di queste culture non considerare le proprie produzioni oggetti di cui fruire esteticamente, ma strumenti per raggiungere altri fini, trasmissione del sapere, coscienza di appartenenza al gruppo, ritualità propiziatorie legate alla magia e al prodigio. Si spiega così l'arresto dello sviluppo musicale a causa di quella che Weber chiama *stereotipizzazione*, ovvero la costruzione di formule musicali rigide la cui fedeltà esecutiva le rendeva efficaci nel rapporto con la divinità. Caratteristica della musicalità primitiva è l'assenza di qualsiasi elemento riflessivo e la sua completa spontaneità. Un conto è parlare della funzione che esplicava la musica, un altro è prendere atto dell'irrazionalità con la quale era impiegato il materiale sonoro. In questa fase, dunque, nella struttura dei codici musicali non si rintracciano quegli elementi di razionalità che lasciano pensare alla formalizzazione di una struttura linguistica musicale.

L'abitudine occidentale a considerare la musica come "arte" fa dire a Weber: "noi dobbiamo qui ricordare il dato di fatto sociologico per cui la musica primitiva è stata *sviata* in misura rilevante, fin da uno stadio iniziale del suo sviluppo, dal puro godimento estetico, ed è stata subordinata a scopi pratici, soprattutto magici" [Weber 1961, 794, corsivo nostro].

Questo, però, non significa che la musica primitiva sia un caos arbitrario e senza regole. Se per *tonalità* intendiamo la sudditanza di una serie di suoni a

---

<sup>5</sup> Cfr. Ong 1986.

una *tonica*, esistono molte culture in cui è stato costruito qualcosa di simile [Ivi, 790] e dove è possibile assistere alla creazione di “prototipi” corrispondenti alla nostra moderna tonalità. Si tratta di scale primordiali dove la melodia ruota intorno a un suono fondamentale, detto *tonica*. Sono, però, costruzioni che rispondono ancora a esigenze pratiche: la facilità di memorizzazione e intonazione degli intervalli, l’adeguamento alla parola e all’accordatura degli strumenti, l’ingresso sporadico delle donne nel canto; esse possono essere comprese solo per la funzione pratica che la musica svolge all’interno delle ritualità tribali e magiche. Queste produzioni, infatti, hanno un andamento piuttosto indefinito che somiglia solo vagamente a una tessitura melodica di moderna concezione. I suoni sono accostati perlopiù irrazionalmente, l’intonazione è imprecisa e affidata alla spontaneità dell’esecutore.

Per esemplificare Weber parla delle creazioni musicali dei Weddah (Sri Lanka), uno dei pochi popoli a non possedere strumenti musicali; essi hanno certo una struttura melodica di portata molto limitata (che si estende nell’ambito di una terza), ma le loro creazioni musicali si fondano su di una solida struttura ritmica che prevale e si sovrappone alla melodia costringendola a un andamento *glissato*<sup>6</sup>, con passaggi senza dubbio armonicamente irrazionali, cioè privi di una logica interna alla musica stessa, ma efficacemente rispondenti a uno scopo extra-musicale quale l’adeguamento all’articolazione del linguaggio verbale<sup>7</sup>.

Per i Greci, la musica è sì considerata come un oggetto in sé, qualcosa di cui si può scrivere, discutere, cercarne le regole, ma la funzione che essa svolge resta ancora subordinata a scopi pratici. Nella *Repubblica* di Platone si evince l’importanza della musica per l’educazione dei giovani; essa non deve mirare al divertimento, ma a formare armoniosamente la personalità dei futuri cittadini temperandone le passioni. I modi della musica debbono, infatti, “imitare convenientemente le voci e le note dell’uomo valoroso nei fatti della guerra e in ogni azione violenta, il quale, se anche abbia contraria la fortuna o vada incon-

<sup>6</sup> Passaggio repentino a suoni molto vicini con un effetto sirena.

<sup>7</sup> Herbert Spencer, autore di *Origine e funzione della musica* [1857], riprendendo il pensiero di Rousseau e di Herder, affermò che la musica deriva dal linguaggio parlato: poiché le variazioni di intensità e di altezza sono gli effetti fisiologici delle variazioni dei sentimenti, il canto ha avuto origine dal parlare su toni di voce acuti. Anche Simmel in *Psychologische und ethnologische Studien über Musik* [1999] parla del suono come accrescimento del linguaggio parlato, generato dalla componente emotiva e dall’“eccitazione” del pensiero.

tro alle ferite o alla morte o cada in qualsiasi altra avversità, pure in tutti questi accidenti sta saldo e resiste alla sciagura” [Platone 1932, 138]

Anche Aristotele espone nell’*Estetica* la teoria della *catarsi*, cioè la liberazione dell’animo dall’oppressione dagli affanni che l’arte e specialmente la musica sono in grado di conseguire. I greci formularono dunque una dottrina psico-pedagogica che raggruppava gli elementi del linguaggio musicale secondo l’*ethos*, per l’efficacia che aveva nell’assolvere al compito di far affiorare e risolvere gli affanni, ma anche di incitare alla lotta, alla preghiera e al decoro. Modi, strumenti, generi, ritmi, ognuno aveva il proprio *ethos*.

Questa condizione accomuna tutte le esperienze musicali fino a un certo periodo e ciò sembra dare ragione dell’unicità, continuità e irreversibilità storica dei processi di evoluzione del codice musicale.

Con il passaggio dal tabù all’etica religiosa, che Parsons definisce “sfondamento della religione primitiva nei modelli razionalizzati della società moderna” [Parsons 1977], al carattere magico e imitativo dell’esperienza musicale primitiva pian piano si sovrappone una struttura formale che tende alla chiarificazione dei rapporti intervallari e a un’organizzazione più convenzionale del materiale sonoro. Infatti, con lo sviluppo della musica ad arte di ceto, praticata dai sacerdoti e dagli aedi, si produce un primo allontanamento dalle forme di sonorità tradizionali e stereotipizzate e, con le prime esigenze estetiche, ha inizio la vera e propria razionalizzazione della musica. Il passaggio a forme di musicalità più evolute avviene appunto attraverso il sopraggiungere della riflessione interna alla musica. È da questo punto in poi che al carattere immediatamente magico dell’esperienza musicale primitiva pian piano si sovrappone una sovrastruttura razionale.

Un forte contributo in questa direzione proviene dall’adeguamento delle melodie all’accordatura predeterminata degli strumenti: ciò pone fine all’arbitrarietà e all’ambiguità dell’intonazione degli intervalli musicali, per cui i suoni che stanno uno vicino all’altro irrazionalmente vengono esclusi dall’utilizzazione comune. Si dà avvio alla costruzione di scale tipiche che organizzano in maniera più razionale l’accostamento dei suoni; pur tuttavia, anche in questo caso, si è ancora lontani dalle regole sintattiche dell’armonia tonale moderna. Il rigore spirituale continua ad essere elemento fondante dell’agire e costituente essenziale dell’esperienza musicale. Così sembra che l’impiego di molte scale pentatoniche, in uso sia in Oriente che in Europa, volesse evitare il semitono

perché era considerato un intervallo carnale, volto a esprimere le passioni e non adatto a rendere l'*ethos* religioso<sup>8</sup>. Da questo punto di vista, il canto popolare con caratteristiche mondane mostra maggiori salti melodici della musica con caratteristiche spirituali. Ciò per Weber è conseguenza e sintomo della maggiore giovinezza di questo genere, del suo essere meno stereotipizzato ma anche di un'influenza crescente degli strumenti musicali; così come nel canto tirolese, l'uso del *falsetto* è sorto probabilmente a causa dell'influenza dei corni.

Con il tempo si comincia a organizzare lo sviluppo melodico codificando il finale in cadenze fisse, facendo ruotare la melodia su uno o due suoni fondamentali che fanno da perno e che ricorrono spesso durante il brano. L'utilizzo di questa tecnica è presente anche in popolazioni che non hanno un sistema tonalmente organizzato. Sempre attraverso la *chiarificazione* strumentale si passa al ricorrente utilizzo degli intervalli di quarta e quinta con prolungamenti molto frequenti del valore del suono. La facilità con cui gli intervalli armonici (di terza, di quarta, di quinta e di ottava), una volta riconosciuti, risaltavano alla memoria musicale, portò verso una più rapida emancipazione tonale. Ciò fu favorito anche dalla trasposizione dei brani, dovuta all'ingresso delle donne nel canto corale, all'esigenza di trasportare la melodia in un altro registro senza alterarne i rapporti melodici.

La trasponibilità acquista una particolare rilevanza nel Medioevo poiché la pratica dell'istruzione musicale era riposta soprattutto nel canto sacro, data la rilevanza che aveva in quel periodo. La *solmisazione* rappresenta il primo tentativo di dare una soluzione teorica alla trasponibilità dei brani. Fu elaborata da Guido d'Arezzo (sec. XI) e si fondava sullo sviluppo delle scale esacordali, una successione di esacordi (scale a sei suoni: *ut* (do), *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*) in cui la tonica (primo grado della scala, in questo caso *ut*), la quarta (sottodominante *fa*), la quinta (dominante *sol*) sono l'inizio dei tre esacordi.

L'importanza e la precisazione di intervalli come la tonica, la sottodominante e la dominante risultano sicuramente determinanti per lo sviluppo della tonalità moderna, poiché, stavolta, queste trasformazioni sono dettate da esigenze tec-

---

<sup>8</sup> Si pensi al cromatismo wagneriano considerato in tempi non certo remoti un andamento armonico trasgressivo, alla *Salomè* di Richard Strauss (libretto di O. Wilde), all'andamento sinuoso e voluttuoso della *Danza dei sette veli* generato dal fortunato intreccio tra ostinato ritmico e uso del semitono; e ancora ad alcuni passaggi seduttivi della *Carmen* di Bizet.

niche interne al linguaggio e da ragioni di efficienza del codice. Bisogna, però, ricordare anche che qualcosa che somiglia alla *solmisazione* si ritrova già presso i Greci, per i loro modi del tetracordo, ed esisteva anche in India.

La svolta decisiva nello sviluppo musicale tra Oriente e Occidente si ebbe con la polifonia. Con la polifonia, infatti, accadeva che le voci, procedendo orizzontalmente, secondo un pensiero che si sviluppava *ex ante*, formavano a *posteriori* degli agglomerati di accordi la cui struttura fu oggetto di attenzione sia in Oriente che in Occidente, senza tuttavia dare origine al medesimo codice musicale<sup>9</sup>. Infatti, solo in Occidente questa circostanza condusse alla ricerca di regole sintattiche utili a governare le relazioni armoniche tra gli accordi musicali.

In ogni caso, sebbene il possesso della musica a più voci sia stato un tratto abbastanza comune a tutte le civiltà, solo nella nostra cultura ha portato a una profonda riflessione sulle relazioni interne ai suoni e alla concezione armonico-verticale. Weber sostiene a ragione che «la musica a più voci non esisteva, e non esiste, soltanto nella musica occidentale, per cui si pone in primo luogo la questione delle sue specifiche condizioni di sviluppo» [Ivi, 811].

Il punto è proprio questo, la polifonia si rivela una causa *adeguata*, nel senso che favorisce in Occidente lo sviluppo della musica tonale, senza, tuttavia, costituire un elemento necessario. Anche le nazioni dell'Oriente e dell'estremo Oriente, quelle con una musica artistica sviluppata, conoscono senza dubbio l'accordo di più suoni, ma lo percepiscono come una monade, un "grumo" sonoro che non intrattiene legami complessi con altri: gli accordi sono gustati singolarmente ed eseguiti in maniera arpeggiata<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Weber spiega molto bene questo passaggio tecnico: «Mentre la pura armonia di accordi procede musicalmente a "due dimensioni" – verticalmente alle righe delle note, e nello stesso tempo orizzontalmente lungo di esse – il contrappunto procede in primo luogo "in una dimensione", cioè in direzione orizzontale e soltanto dopo anche in linea verticale, e solo in quanto gli accordi che non sono in essi derivati da costruzioni formate unitariamente secondo accordi armonici, ma che sono sorti in certa misura accidentalmente dalla progressione delle diverse voci autonome, abbiano bisogno della sistemazione armonica» [Weber 1961, 813].

<sup>10</sup> Qui Weber sembra apprezzare la bellezza del timbro degli accordi arpeggiati che richiamano la semplicità e la spontaneità di quelle concezioni musicali in contrapposizione alla complessità dei legami armonici iscritti in regole rigorose della moderna teoria musicale in Occidente. "(...) sembra che almeno la triade maggiore venga accettata come 'bella' anche dai popoli la cui musica sfugge a ogni tonalità del nostro tipo (...) Ma essi interpretano l'accordo in un senso non armonico, gustandolo non come un accordo del nostro tipo, ma

L'accresciuto bisogno di espressività legato alla prassi musicale a più voci portò, poi, a una ricerca, tutta interna al linguaggio musicale, di una qualificazione più precisa degli intervalli su cui tessere musiche sempre più sofisticate e gradevoli all'ascolto.

Lo sviluppo polifonico e del contrappunto ha trovato in Occidente la sua culla grazie a particolari condizioni sociali favorevoli. Dal Medioevo c'è una ripresa della vita economica in tutta Europa, aumenta la popolazione, si bonificano le terre incolte e si fondano le prime città moderne. Sono gli anni del cambiamento anche nella storia della musica<sup>11</sup>.

Per comprendere la natura di questi cambiamenti affidiamoci alla descrizione del musicologo Curt Sachs: "La piena civiltà portò la musica dallo stadio dell'istinto irresponsabile (...) al livello della legge e della logica, della misura e del calcolo. Legge e logica, misura e calcolo (...) richiedono un pensiero che trascenda i bisogni immediati dell'esistenza (...) un'evoluzione mentale del genere concise (...) con l'organizzazione tipica delle società mature: con la divisione del lavoro e, quindi, delle classi e delle caste, in cui un'attività passava di padre in figlio" [Sachs 1981, 48].

Scienza e religione si separano gradualmente e la spinta verso l'innovazione tecnologica fa in modo che al processo storico-evolutivo si affianchi il progresso delle tecniche. È proprio in questa fase che la coerenza e l'efficacia ontologica, tipica del mondo greco, si intreccia in modo del tutto originale con l'efficienza formale che proviene dalle nostre radici romane. Ciò dà origine a una tensione tra etica religiosa e *sfer*e della vita che elabora e complica lo sviluppo dell'Occidente, fino a caratterizzarlo univocamente. La scienza applicata nelle varie *sfer*e dell'esistenza, dall'economia all'arte, produce in ognuna di loro un'autonoma rappresentazione del mondo che si sostituisce alle vecchie *visioni* escatologiche. La tensione tra valori spirituali e valori secolari a cui si dà origine interessa, nello specifico, anche la *sfera* musicale, la cui autonomia dalla religione viene facilitata dalle nascenti esigenze estetiche della modernità.

---

come una combinazione di intervalli che essi vogliono sentire come singoli, e che perciò toccano di preferenza arpeggiando (...) La pienezza del suono è ciò a cui essenzialmente si aspira" [Weber 1961, 812].

<sup>11</sup> Cfr. Grout 1992.

In Occidente, infatti, l'interesse per la musica come arte espressiva portò a una feconda esplorazione delle forme polifoniche nel tentativo di cogliere le loro relazioni sintattiche, le ricorrenze, da sistematizzare poi in un codice ben preciso. La “progressiva” emancipazione della polifonia è ben rappresentata dall'evoluzione dell'*organum*. Questa composizione polifonica del IX-X secolo subì a causa del processo di razionalizzazione musicale una sostanziale modifica: in particolare, il passaggio della voce principale – detta *cantus firmus* o *tenor* – dal basso all'acuto produsse uno sdoppiamento funzionale dell'ascolto; da una parte la voce principale all'acuto si affermò come monodica; dall'altra, le rimanenti voci a un registro più basso furono aggregate in costellazioni armoniche verticali su cui si reggeva il *tenor*<sup>12</sup>. Ciò costrinse anche a ricercare negli strumenti una maggiore rispondenza dinamica, spingendo al massimo le loro risorse. Si è assistito, così, allo sviluppo degli strumenti ad arco e a fiato e, a partire dal XVII sec., all'affermazione di strumenti a tastiera, le cui caratteristiche consentivano ai musicisti di impiegare un notevole numero di suoni simultaneamente: organisti, clavicembalisti e più tardi pianisti erano non a caso considerati esponenti dello sviluppo della musica armonica. L'accordatura predeterminata degli strumenti poneva definitivamente fine all'ambiguità tonale e contribuì non poco alla nascita della scala temperata che è tuttora alla base del nostro vigente *sistema temperato equabile*<sup>13</sup>.

A loro volta le nuove tecniche compositive, estratte dallo studio dei pezzi polifonici, portarono alla codifica scritta della musica a più voci, fattore questo che ha creato veri e propri compositori, assicurando alle creazioni polifoniche dell'Occidente, a differenza di tutti gli altri popoli, «una durata e uno sviluppo costanti» [Weber 1961, 826]. Si giunse, così, al perfezionamento graduale della notazione musicale, passando dalla notazione *cheironomica*, molto rudimentale, i cui simboli raffiguravano i movimenti del direttore del coro, a quella *neuma-*

<sup>12</sup> Colpisce la simultaneità con la quale la riforma e la controriforma agiscono insieme in direzione dell'evoluzione della polifonia verso l'armonia tonale. Nel primo caso, Lutero fece tradurre i canti dal latino in lingua volgare e ciò aprì alla musica profana e alla fruibilità musicale; il Concilio di Trento sancì, invece, una sistematizzazione razionale della polifonia, in quanto l'andamento fluttuante delle voci “a cappella” impediva la comprensione delle parole, oscurando il senso del testo.

<sup>13</sup> Il *sistema temperato equabile* divide l'ottava in 12 semitoni uguali (la somma dei tasti bianchi e neri del pianoforte).

*tica*, costituita da segni, fino a giungere alla moderna notazione *mensurale*, in cui tutte le altezze e le durate dei suoni venivano fissate una volta e per tutte. A ragione Weber sostiene che senza la notazione moderna non sarebbe possibile in nessun modo né produrre, né tramandare una complessa opera d'arte musicale. La costruzione di un codice musicale sistematico si deve anche alle particolari contingenze storico-sociali avvenute in Europa e all'esigenza di rendere il "prodotto" musicale facilmente e immediatamente fruibile, sottraendolo all'ambiguità interpretativa.

Cinquanta anni dopo, lo stesso Ong dirà che il passaggio di una cultura al linguaggio scritto e la sua interiorizzazione è condizione indispensabile per la produzione di opere complesse. La scrittura consentiva il passaggio dall'improvvisazione alla composizione. "Gradualmente sorse l'idea di comporre una melodia una volta e per tutte, piuttosto che improvvisarla ogni volta seguendo le strutture melodiche di riferimento offerte dai modelli tradizionali" [Grout 1992, 91].

Il progresso delle tecniche artistiche affiancandosi al percorso storico evolutivo dell'Occidente rinnova il paradosso e l'ambivalenza della modernità anche nella sfera musicale.

Se, da una parte, l'evoluzione della polifonia, l'alfabetizzazione musicale, la codifica di un sistema di regole dell'armonia e il perfezionamento degli strumenti musicali consentivano di fissare le melodie rendendole accessibili a tutti, dall'altra, questa prassi e l'enfasi sugli aspetti estetici conducevano in Occidente alla reificazione e all'apparenza<sup>14</sup>.

Ciò non è accaduto nelle culture orientali; qui la tendenza alla valorizzazione degli aspetti extra-musicali non ha condotto allo stesso processo di razionalizzazione del codice. La musica araba, ad esempio, dopo gli attacchi dei Mongoli,

---

<sup>14</sup> Per comprendere nel profondo questo passaggio possiamo farci guidare da un passo del *Fedro*: «l'alfabeto ingenera oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitare la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria, ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza, perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di moltissime cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti [Platone, *Fedro*, 275 a-b].

ha perduto il suo vecchio sistema di scrittura; si può dire che fino a oggi non ha ancora un suo codice scritto. Anche i cinesi hanno una scrittura ancora primitiva e hanno strumenti musicali piuttosto rudimentali. Ciò costituisce un elemento di profonda divaricazione con l'esperienza occidentale.

L'analisi di Weber si ferma qui, proprio sul più bello, lasciando molti problemi irrisolti. Essa, pur costituendo solo un *torso*, ci lascia innumerevoli spunti di riflessione teorica, mostrando con chiarezza come operano i modelli di razionalità nella costruzione dei codici.

### 3. *Tensione valoriale e reificazione nella musica moderna*

Per comprendere le più recenti produzioni musicali è necessario acquisire lo schema interpretativo del saggio sulla musica e rinforzarlo con altri concetti usati da Weber nello studio delle religioni, del capitalismo moderno e della burocrazia.

Proprio la via metodologica ha portato a un insolito confronto tra due fenomeni, apparentemente diversi, il capitalismo e la musica, consentendoci di progredire nell'analisi dello sviluppo musicale in Occidente. Nell'analisi condotta da Weber, il capitalismo moderno poteva fare riferimento sia agli orientamenti di valore (soggettivi), sia alla struttura (oggettiva) della sua organizzazione fisica e materiale; allo stesso modo, qualsiasi musica può essere analizzata secondo l'elemento culturale-valoriale e la struttura dei codici. La relazione tra questi due elementi non è, però, priva di complicazioni. Weber, nei *fondamenti razionali e sociologici della musica* dimostra che all'azione soggettivamente dotata di senso, orientata secondo un sistema coerente di valori ed efficacemente tendente a un fine, non corrisponde necessariamente un'organizzazione oggettiva del materiale sonoro. Quindi, non basta chiarire che c'è un nesso tra cultura e struttura, ma Weber ci insegna che questo nesso deve essere qualificato dai modelli di razionalità che si costituiscono sulla base degli orientamenti ontologici. L'orientamento mistico tenderebbe alla valorizzazione dell'elemento esterno extra-musicale, dando origine a codici musicali astratti, mentre l'orientamento ascetico enfatizza l'elemento interno relativo all'organizzazione razionale-formale dei codici.

Il diverso atteggiamento rispetto alla costruzione dei codici assume un'importanza fondamentale per le conseguenze sociali che produce. Basti pensare che in Occidente la realtà di un codice musicale razionalizzato, sia rispetto alla sistematizzazione matematica dell'ottava musicale, sia per i nessi logici che definiscono l'organizzazione sintattica delle strutture armoniche, ha ampliato o forse anticipato quel tipico processo di identificazione/differenziazione che ha reso possibile il pluralismo anche in campo musicale. Le regole armoniche costituivano lo statuto comune, il senso melodico affinava le differenze e definiva le appartenenze. La fluidità e l'affidabilità di questo meccanismo favoriva, poi, il reciproco riconoscimento<sup>15</sup>. Viceversa in Oriente, la mancanza di un codice ben definito ha smorzato il suo effetto unificatore e ha esposto il comune patrimonio musicale alle varie contaminazioni etniche. Come ai tempi di Weber, anche oggi le culture orientali non posseggono un codice musicale formalizzato, perciò è difficile fare riferimento a una cultura musicale "panislamica", è meglio parlare di musica marocchina, irachena, algerina e così via.

La concezione musicale in Oriente, ivi compresa la prassi dell'arpeggio, più spontanea e incantata, è, però, sicuramente coerente con la continuità storica degli orientamenti di valore e del modello di razionalità che questi valori esprimono. Allo stesso tempo, non si può dire che tali culture possedessero un codice caotico e disordinato. Anche gli arabi e i cinesi dividevano gli intervalli sonori secondo criteri matematici, ma, come per i pitagorici, il numero era considerato un'entità cosmica, un principio ordinativo. Ciò diede origine a un codice astratto, forzato dentro visioni del mondo unitarie. Non si sviluppò, quindi, un interesse specifico per la natura corporea del suono e nemmeno il tempo e lo spazio furono concepite categorie musicali oggettive (come era avvenuto nella *forma sonata* di Haydn e Mozart).

In Occidente, fin dal Medioevo, qualcosa rompe la continuità storica; si impianta, infatti, la seconda radice romana filtrata attraverso la lunga sedimentazione del cristianesimo. L'eredità romana, intrecciando in maniera complessa l'esistenza (secolare) degli individui con le forme della loro organizzazione materiale, portò a una scaturigine di eventi diacronicamente posizionati secondo questa probabile sequenza: la sistematizzazione dei codici, l'esteriorizzazione musicale e l'autonomia della musica rispetto alle altre *sfere*.

<sup>15</sup> Si guardi in Europa alla nascita delle scuole nazionali.

L'originale combinazione tra *vita* e *forma* indica che tutta la musica moderna razionalizzata deve essere concepita dentro un dualismo logico: extra-musicalità e intra-musicalità, valori, aspettative, scopi degli individui da una parte, sistema dei segni e regole dall'altra. La razionalità, infatti, fa riferimento sia alla coerenza e all'efficacia dell'azione degli individui, sia all'efficienza delle regole formali che determinano la struttura oggettiva dei codici musicali. Proprio l'affiancamento e la sovrapposizione del progresso delle tecniche artistiche all'evoluzione storico-sociale della musica elabora e complica ulteriormente l'interpretazione dello sviluppo musicale in Occidente, per cui è necessario arricchire il nostro repertorio concettuale, attingendo a tutta la produzione weberiana.

Per spiegare il pieno sviluppo della musica tonale, è stato utile soffermarsi sul nuovo modello di razionalità occidentale, impiantato sulle radici greco-romane, e andare a vedere come questo modello risolve, di volta in volta, la tensione valoriale tra vita secolare e fondamenti spirituali.

La tensione valoriale diventa, così, una categoria sociologica, utile alla spiegazione del fenomeno musicale, in quanto costituisce il campo di variazione dove si danno tutte le soluzioni ai problemi che sorgono nella vita sociale, che si riflettono poi nella costruzione dei codici, ivi compreso quello musicale.

Per approfondire la corrispondenza tra struttura dei codici e riferimenti culturali, si può partire da una riflessione tecnica, entrando nel *bios* di ogni possibile composizione musicale, realizzata secondo i canoni dell'armonia moderna. Se si osserva l'intreccio tra l'elemento melodico-orizzontale (la tessitura melodica) e quello armonico-verticale (l'accompagnamento), si possono individuare un'infinità di costellazioni sonore che si articolano in modo complesso. Allo stesso tempo, però, queste combinazioni sono classificabili in due tipologie principali che si ripetono ciclicamente: la prima produce all'orecchio l'effetto di una *sospensione*. È il caso in cui note della melodia urtano con l'accordo sottostante, creando una sensazione dissonante di suono incompiuto; la seconda, invece, produce una perfetta "consonanza" tra melodia e armonia, dando all'orecchio una sensazione di riposo che risolve la tensione generata dalla prima tipologia<sup>16</sup>. Le coppie tensione-distensione, dissonanza-consonanza diventano, così, il nucleo generativo della nuova organizzazione formale del codice musicale, in

---

<sup>16</sup> Si pensi alle cadenze perfette dei finali rossiniani.

direzione di un discorso musicale compiuto e autonomo. Come sostiene anche Weber, senza queste tensioni non sarebbe possibile nessuna musica moderna.

Resta da chiarire come tutto ciò si correli alle vicende culturali. A ben vedere, la coppia dissonanza-consonanza rimanda nella modernità alla tensione Dio-mondo, Dio-demonio, anima-corpo, essere-realtà, sentimento-ragione e individuo-società. A partire dai padri fondatori della sociologia fino ai recenti paradigmi, i dualismi immanenza-trascendenza (Weber), sacro-profano (Durkheim), ideale-reale (Marx), Eros e Thanatos (Freud) costituiscono la rappresentazione tematica di tali tensioni [Del Forno 2004].

Weber, come Thomas Mann, rivela la *doppia natura* del rapporto tra Dio e mondo che è allo stesso tempo di complicità e di opposizione, guardando non solo alle tensioni (opposizioni), ma soprattutto alle soluzioni (complicità) che si danno all'interno di questo *continuum*<sup>17</sup>.

Questo *presupposto* consente di interpretare sociologicamente la musica tonale come una possibile risposta a una domanda specifica che la storia dell'epoca pone: ricostruire, attraverso la teoria della consonanza armonica, una cosmologia unitaria interrotta dal pensiero illuminista, conciliandola con il nuovo stile di vita "mondano" occidentale. Possiamo osservare dal vivo come opera la *doppia natura*. Il ritorno al classico ricostruisce nel *mundus* un antico *kosmos*. È così che Bello, Bene e Vero, diventati nella realtà aspetti antagonisti, in seguito alle esperienze del cristianesimo, della modernità e del nichilismo, furono ricomposti artificialmente attraverso accorgimenti tecnico-musicali molto sofisticati, a discapito di ciò che di spontaneo e autentico era nella musica stessa<sup>18</sup>.

La bellezza e la perfezione armonica espressa dalla forma apollinea rimandano alla seduzione, all'inganno e all'apparenza e, come era successo a Ulisse

<sup>17</sup> Come sostiene Di Marco: "Nessuno ha, come Max Weber, descritto con maggiore chiarezza questo rapporto di opposizione e complicità tra Dio e mondo, Dio e demonio, come uno degli ingranaggi fondamentali della razionalità culminante nel mondo disincantato odierno" [Di Marco 1982, 173].

<sup>18</sup> Weber nel *Lavoro intellettuale come professione* fa esplicito riferimento alla relazione tra mondo classico e il modo in cui esso è percepito dalla scienza moderna: "(...) sembrava venirne di conseguenza che, ove si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, come pure del coraggio, dell'anima e via dicendo, se ne potesse cogliere anche il vero essere (...). Per gli sperimentatori nel campo dell'arte, come gli innovatori nella musica, significava il mezzo per giungere alla vera arte, che per loro equivaleva alla vera natura" [Weber 1948, 22-23].

nell'episodio delle sirene, attirano l'uomo verso l'abisso, con un risvolto inquietante per il *destino* dell'Occidente [Mann 1984; Adorno, Horkheimer 1977].

Weber, dal canto suo, sembra inserirsi molto bene nei problemi aperti dalla modernità e dal nichilismo nei cui confronti seppe assumere una posizione molto chiara. Sui fondamenti *dell'avalutatività*, egli seppe andare *al di là del bene e del male*, trasformando il nichilismo in categoria euristica, in tipologia ideale volta all'analisi sociale sottraendolo alla vaghezza e all'uso languido e pretenziosamente morale di certe produzioni romantiche per le quali Weber non ebbe molte simpatie. Il nichilismo, lungi dall'essere una causa o la conseguenza della crisi della modernità, è solo una scoria, un effetto perverso generato dal processo di razionalizzazione.

La razionalità muove da un valore, impiega dei mezzi e arriva a un fine. Quando questo principio viene esteso dalla *vita* al mondo ed è esportato nelle organizzazioni, si ha la razionalizzazione dei codici, o se si vuole, la *razionalità formale*. In questa fase, il codice oltre ad essere impostato su una logica interna all'individuo, relativa al senso e all'efficacia del suo agire, acquisisce anche una logica razionale-formale in sé, che tende progressivamente a sostituirsi alla prima. L'azione razionale rispetto allo scopo, infatti, si pone oltre quella tradizionale e affettiva, creando una nuova relazione tra mezzi e fini, fondata non più su una coerenza emotiva o dovuta all'abitudine ma sul calcolo: non è sufficiente arrivare efficacemente a un fine razionalmente determinato, ma bisogna farlo nel modo più conveniente. Un supplemento di razionalità affianca all'efficacia l'efficienza.

Nella sociologia della musica si ripete il paradosso weberiano della modernità: la razionalità magico-religiosa si duplica nella razionalità numerica degli intervalli musicali e nella organizzazione formale del codice. Il *numero e la forma*, che in prima istanza dovevano servire alla causa dell'individuo, si trasformano in elementi demoniaci positivi, risucchiando il senso soggettivo, fino a rendere la musica un universo autonomo e dotato di un senso in sé.

A questo originale intreccio tra fattori extra-musicali, che si fondono con l'esistenza degli individui, e fattori intra-musicali che si legano all'organizzazione razionale e oggettiva del codice musicale, è affidata l'interpretazione della musica moderna e il suo progressivo *disincanto*. In questo meccanismo risiede l'ambivalenza del mondo moderno che crea nuove libertà e nuove schiavitù per l'individuo. Il principio razionale formale dell'organizzazione serviva il fine di

assicurare il benessere all'individuo, ma poi gli esiti e le contraddizioni all'interno delle organizzazioni retroagivano sull'individuo richiedendo un impiego costante della razionalità formale. Questo processo all'infinito portava, secondo Weber, alla trasposizione di fini e mezzi e alla *gabbia di acciaio*, caratterizzando in modo univoco il *destino* dell'Occidente

Per questo motivo anche il linguaggio, a cui è affidato il compito di reggere il nuovo ordine dialettico degli individui, subisce gli effetti di questa iper-razionalizzazione. I codici vengono formalizzati e le regole formali si sovrappongono ai principi che le avevano ispirate. Si soggettivizzano i mezzi e si oggettivizzano i fini, il campo della creatività e dell'espressione si restringe al convenzionale. Il processo di reificazione ha investito evidentemente anche il linguaggio musicale. L'exasperazione delle forme e la loro febbrile esplorazione da parte dei musicisti condusse lentamente a una saturazione del sistema tonale e alla sua conseguente de-strutturazione.

#### 4. Da Weber a Schönberg: le "radici" culturali della dodecafonia

Il discorso appena concluso presenta, però, alcune insidie e può condurre a forti perplessità. Se il perfezionamento delle tecniche musicali e la forma apollinea costituiscono l'elemento unificatore di questo *mundus*, come si giustificano due esperienze musicali così diverse e contrapposte come l'armonia tonale e la dodecafonia, considerata all'epoca irrazionale per la sua incomprensibilità e disarmonia?

L'ipotesi interpretativa weberiana è in grado di risolvere anche questo nodo, mostrando ancora una volta tutta la sua attualità e il suo vigore rispetto a vicende che si collocano oltre il suo orizzonte storico. Infatti, se è vero che il codice si autoproduce attraverso i segni e le regole a lui interne, è pur vero che il senso e il significato che assume per gli individui prende direzione dalla loro cultura. Bisogna, dunque, ritornare all'inscindibile nesso tra cultura musicale e struttura dei codici in Occidente e qualificarlo attraverso l'azione razionale rispetto allo scopo.

Come avrebbe fatto Weber, partendo dalla "crisi" del sistema tonale, si cerca di ricostruire il percorso evolutivo della dodecafonia, individuandone le causa-

lità storiche e sociologiche. Attenendoci al metodo weberiano diamo corso alla serie di imputazioni causali.

Il periodo che va dall'ultimo decennio del XIX secolo ai primi anni del Novecento è sicuramente denso di avvenimenti significativi che condizioneranno il futuro evolversi della musica occidentale. La crisi del linguaggio cosiddetto tradizionale apre e stimola nuovi orizzonti di ricerca entro i quali si fanno strada le esperienze più audaci e disparate.

Dal punto di vista del codice, la dissoluzione della sintassi tonale, denominatore di ogni istanza compositiva di quegli anni, trae origine da un processo già in atto nella prima metà del secolo. L'allentamento dei rapporti funzionali, la volontà precisa di eludere la scontata relazione dominante-tonica (cadenza perfetta), su cui si fonda tutta la serie di relazioni gerarchiche all'interno della tonalità, l'esplorazione di successioni armoniche che esprimessero sfumature diverse e inusitate, erano caratteristiche già appartenenti alla prima generazione dei musicisti romantici. La riluttanza alla cadenza perfetta e l'acquisizione di percorsi armonici che contravvenissero alla stringente logica dei rapporti tonali fecero sì che all'interno dello schema diatonico, che prevede una scala di sette suoni composta da cinque toni e due semitoni (si pensi alla scala di do eseguita con i sette tasti bianchi), trovassero sempre più spazio accordi alterati, armonie di passaggio, note estranee che finirono in breve per saturare il sistema tradizionale nel totale cromatico (si pensi al totale costituito dai sette tasti bianchi più i cinque tasti neri) dei dodici suoni compresi nell'ottava. La perdita di ogni gerarchia tra i gradi della scala e l'imprevedibilità di collegamenti non più univoci allentarono, in tal modo, l'energia gravitazionale della tonica, elemento fino ad allora ritenuto indispensabile.

Se l'esaltazione del cromatismo e l'uso sempre più disinvolto della dissonanza costituirono il presupposto per l'eliminazione di ogni tensione verso la tonica, d'altra parte, e in maniera talvolta non meno "eversiva", contribuirono a ciò anche il recupero della modalità ecclesiastica e l'utilizzo di schemi melodici attinti dalle tradizioni popolari e dalle culture di derivazione orientale. La diversa disposizione dei semitoni all'interno del sistema diatonico, infatti, indebolendo principalmente il potere di attrazione della sensibile (il settimo grado della scala attratto dall'ottavo che è la tonica) verso il consueto punto di riposo, creava un ventaglio di nuove possibilità di organizzazione melodica. Inoltre la suggestione esotica delle scale difettive di cinque o sei suoni, costruite con toni

interi, produceva un rapporto paritario fra i gradi eliminando punti di partenza e di arrivo della scala. Tutto risulta più sfumato e dalle aggregazioni verticali che scaturiscono dalle nuove scale emerge un modo di concepire l'armonia, i cui i concetti tradizionali di consonanza e dissonanza finiscono per non avere più senso.

La destabilizzazione della sintassi armonica, lungo processo iniziato, come già detto, sin dai primi dell'Ottocento e portato alle estreme conseguenze dalle esperienze atonali dei primi decenni del nuovo secolo, non poteva non avere risvolti significativi anche sul piano dell'organizzazione formale.

Il rapporto tonica-dominante-tonica, differenza di potenziale che costituiva il presupposto indispensabile della *forma sonata* di Haydn e Mozart e dell'*ethos* tonale<sup>19</sup>, si arricchisce di nuove acquisizioni armoniche che fluidificano e dilatano le strutture esistenti e preparano contemporaneamente il terreno a nuovi esperimenti formali. Da un lato, il pezzo breve diventa il luogo ideale in cui esprimere intuizioni colte estemporaneamente, dall'altro l'individuazione di un'unica cellula motivica consente di organizzare piccoli pezzi in cicli di grandi proporzioni. Il progressivo dissolvimento delle funzioni tonali e la perdita di una griglia armonica riconoscibile, che producesse percettivamente sicuri punti di riferimento, riduce sempre più le dimensioni dell'ispirazione musicale fino al cosiddetto *stile aforistico* che ha il suo esempio estremo nei *Sechs kleine Klavierstücke* op. 19 di Schönberg. Al fenomeno della concentrazione della *forma* si affianca contemporaneamente l'utilizzo sempre più diffuso dell'elaborazione motivica che dà vita alle grandi forme cicliche: la continua trasformazione dell'idea principale crea il tessuto connettivo che sorregge strutture anche di notevoli dimensioni.

Da una parte la saturazione delle formule tonali aveva esaurito anche il rapporto con la creatività e il senso soggettivi, riducendo la musica a una mera funzione estetica. Dall'altra, le mutate condizioni storico-sociali non riuscivano più a sostenere il paradigma tonale e il suo riferimento a simboli e valori condivisi.

Tuttavia la musica del Novecento, sebbene portasse a compimento la de-strutturazione dell'universo tonale che già si andava prefigurando nel Romanticismo, non si liberò degli schemi formali; anzi, la teoria musicale svincolata dalle "pastroie" tonali riceveva un nuovo assetto normativo a opera di sistemi che si pro-

<sup>19</sup> Si rimanda alla coppia tensione-distensione.

ponevano come alternativa al vecchio: in particolare la dodecafonia ha costituito una valida soluzione alla riorganizzazione del materiale sonoro.

Di fronte al frantumarsi dello spazio tonale bimodale (tonalità maggiore e minore), così come era stato codificato da una tradizione lentamente maturata dal Medioevo ai giorni nostri, il musicista si era trovato smarrito. La “crisi” del sistema tonale portò alla luce nel XX secolo il distacco tra formalisti e referenziali, tra i sostenitori della *forma* e i sostenitori del significato musicale (vedi nota 1). Comprendere il senso di questa antitesi significa, innanzitutto, individuare il processo tecnico-musicale che ha portato da un lato alla “reazione tonale” e, dall’altro, alla riorganizzazione dodecafonica: processo questo che si pone come logica conseguenza della ricerca di nuovi mezzi espressivi. L’arte contemporanea si trova di fronte a un *aut/aut* che si manifesta attraverso un’elementare alternativa: andare avanti o tornare indietro; o rivolgersi al passato come forma di eterna oggettivazione dell’esistenza o procedere oltre, nel buio della soggettività, alla ricerca e alla affermazione di un nuovo ordine costruttivo nella libertà creativa<sup>20</sup>.

Per risolvere i problemi posti dal cromatismo, furono individuate due strategie. La prima era imperniata sull’idea che bastasse negare il cromatismo, mediante un arcaico ritorno allo spazio tonale originario: diatonicismo e politonalità furono le conseguenze di questa scelta “regressiva” che portò, quindi, all’oggettivismo neoclassico, il cui esponente principale fu Igor Strawinskij. La seconda, anziché rinnegare la “crisi cromatica”, mediante l’arresto e la riassunzione di stilemi preromantici, la accettò e la portò alle estreme conseguenze, passando dalla “sospensione tonale” alla “atonalità”, alla “riduzione fenomenologica” del campo sonoro, spingendo fino in fondo l’immediatezza espressiva dell’idea interiore, arrischiando così di ridursi al silenzio, ma, infine, arrivando a individuare una possibile riorganizzazione strutturale del linguaggio musicale, senza rinunciare ai mezzi progressivi individuati e raggiunti.

Questo passaggio ebbe come sua conseguenza lo sviluppo della musica “radicale”, ossia di quella musica moderna che ha assunto un atteggiamento radicale all’interno della crisi della civiltà europea. Essa si rapporta essenzialmente a Schönberg e alla sua scuola. Qui l’aggettivo radicale va inteso in una duplice accezione; esso si riferisce al suono nella sua genesi materiale e fisica, ma sta

<sup>20</sup> Cfr. Rognoni 1974, 5.

anche ad affermare il rapporto stretto tra sviluppo e radici culturali, com'è stato ampiamente dimostrato da Weber.

Infatti, la caratteristica di questa tendenza radicale è la ricerca di itinerari che portino l'uomo a rintracciare i valori originari, l'*Ur-grund* del mondo dei suoni, attraverso una riconquistata libertà. Per libertà qui non si intende disordine strutturale, dissolvimento della *forma* e re-incanto; anzi, tutt'altro. La corrente espressionista è quella più impegnata in questa direzione; essa si definisce non tanto come ribellione agli schemi precostituiti di un'arte accademica, quanto "presa di posizione cosciente per un ritorno all'autenticità esistenziale dell'uomo, quale affermazione della propria verità" [Rognoni 1974, 213].

Gli espressionisti si ribellavano soprattutto al materialismo della borghesia capitalistica e liberale propugnando il ritorno all'uomo primigenio (*Ur-Mensch*) e l'avvento di un'umanità libera e più consapevole delle proprie possibilità. Mentre l'impressionismo aveva mirato alla rappresentazione di oggetti del mondo esteriore così come erano percepiti in un momento determinato, l'espressionismo, procedendo nella direzione opposta, mirò alla rappresentazione dell'esperienza interiore, utilizzando qualsiasi mezzo che apparisse il più confacente a tale scopo. L'interesse dell'espressionismo era, dunque, puntato sull'uomo e sulla sua esistenza nel mondo moderno e veniva descritto attraverso la psicologia novecentesca: "l'uomo isolato, indifeso e in preda a forze che non riesce a comprendere, vittima di un conflitto interiore, della tensione, della angoscia, della paura e di tutti gli impulsi irrazionali elementari del subconscio, e in una ribellione piena di risentimento contro l'ordine stabilito e le convenzioni" [Grout 1992, 735].

La contraddizione fra soggettività e idea della *forma*, che già in Beethoven si pone in modo drammatico e che percorre quindi tutto lo spirito romantico, in simbiosi fra musica, letteratura e filosofia, continuò ad essere il problema centrale della *Weltanschauung* schönbergiana e della sua ristretta cerchia di discepoli.

Rispetto a queste coordinate storico-sociali, il modello di razionalità rispetto allo scopo e la griglia dei concetti weberiani, utilizzati per l'analisi del sistema tonale, possono spiegare con molta attendibilità la nascita della dodecafonìa e la sua correlazione alle trasformazioni avvenute nella società. Considerato il fatto che l'analisi è ancora in corso, sarebbe prematuro e improponibile in questa sede affrontare in modo sistematico ogni punto di questo percorso. Ci

limitiamo, così, ad alcune riflessioni sui fattori extra-musicali e intra-musicali e sulla loro reciproca relazione, sperando che nel frattempo risultino convincenti.

Nei primi decenni del nuovo secolo, una serie di radicali cambiamenti nella cultura, dovuti anche e non solo ai progressi tecnologici, produce diversi e caratteristici modi di pensare. Nuove teorie quali la psicanalisi, la teoria della relatività, le teorie linguistiche, ma soprattutto gli esiti della fenomenologia di Husserl plasmano la coscienza, producendo come risultato la trasformazione della vita e del pensiero. Schönberg rompe con il sistema tonale nei due sensi. Da una parte, infrange il *Kosmos* romantico, rompendo l'unità formale tra bene, bello e vero, dall'altra agisce in direzione della dissonanza.

Schönberg si è impegnato nella costruzione di un metodo che consentisse di restituire alla musica il compito di rappresentare il vero. La realtà è contraddizione e la dissonanza diventa lo statuto che la rappresenta. "Spesso non sapevo subito se ciò che avevo scritto fosse bello, ma sapevo che era necessario" [Schönberg 1966, 383].

Per Schönberg l'abisso che separa l'artista dalla attuale società, l'esigenza di affermare decisamente la missione dell'arte nel crescente disorientamento di una civiltà che si incammina verso l'autodistruzione, l'apertura verso l'interiorità soggettiva, portano alla necessità di affermare un nuovo ordine costruttivo e di sperimentare un metodo che esponga il soggetto senza mediazioni ornamentali. La prassi dodecafonica con l'impiego tecnico della "dissonanza" assume una funzione decisamente sociale. Come è stato ampiamente discusso da Adorno, la forma tonale è espressione dello stile di vita borghese volto a nascondere il rapporto contraddittorio tra le relazioni concrete vissute dagli individui e gli interessi della cultura dominante. Il rigetto della dissonanza, operata dall'ascoltatore, celebra la rimozione del contraddittorio dalla vita degli individui. La cultura, imposta dal linguaggio tonale, si oppone ai reali bisogni producendo nell'ascoltatore una falsa rappresentazione del mondo. Sebbene la frammentarietà, l'aporia e la contraddizione siano i reali contenuti di questa società, chi si percepisce in modo unitario «storce il naso» davanti a una dissonanza, provando grande difficoltà a riconoscere il senso e il significato di certe composizioni.

La dodecaфония tematizza il conflitto tra il mondo interiore scoperto da Freud e le forme di autoproduzione del pensiero che stabiliscono le regole

del vivere collettivo. L'organizzazione del materiale sonoro teorizzata si rivela nella prassi strumento razionalizzato di un linguaggio psicanalitico che tende a recuperare alla coscienza il "rimosso". Dissonanza/consonanza esprimono un disagio fisico acustico, ma anche psicologico e socio culturale: familiarizzare con la dissonanza non significa necessariamente cogliere e interiorizzarne i suoi contenuti.

Adorno vede nella dissonanza l'elemento che richiama la realtà quotidiana dell'ascoltatore che esso tende a rimuovere; non è la musica ad essere incomprendibile, ma è la difficoltà dell'ascoltatore di percepire la sua condizione che la rende tale.

"Le dissonanze che li spaventano (gli ascoltatori) parlano della loro condizione personale, e unicamente per questo riescono loro insopportabili" [Adorno 2002, 14]. Schönberg accettò la crisi e la portò alle estreme conseguenze, spingendo fino in fondo l'immediatezza espressiva dell'idea interiore, arrischiando così di ridursi al silenzio e al solipsismo; ma, infine, arrivando a individuare una possibile riorganizzazione strutturale del linguaggio musicale, senza rinunciare ai mezzi "progressivi" individuati e raggiunti.

Ciò che poteva essere ritenuto dissonante in una certa fase storica, con l'abitudine acquisiva senso e significato; e il confine accademico fra dissonanza e consonanza, percepito nella sua evoluzione, perdeva la sua rigidità, rendendosi fluido alle trasformazioni storico-culturali.

Il problema della *forma* è centrale nel pensiero che ispira la scelta dodecafonica. La de-strutturazione del sistema tonale non rappresentava un ritorno all'incanto, alla spontaneità e all'irrazionalità musicale. L'azione di Schönberg è perfettamente comprensibile all'interno del nuovo modello di razionalità, in quanto opera nei due sensi. Da una parte vuole presentare un metodo progressivo, che si fonda sull'organizzazione razionale del materiale sonoro; dall'altra, combatte l'idea di chi riteneva che l'idioma tonale degli ultimi trecentocinquanta anni fosse "naturale", e come se fosse andare contro natura superare ciò che si era saturato nel tempo<sup>21</sup>.

Per Adorno la dodecafonica rappresenta la terza via non certo per la sintesi che produce; essa, infatti, non risolve gli opposti ma li fissa nella loro contraddittorietà, ripristinando, così, la corrispondenza tra realtà e linguaggio musi-

<sup>21</sup> Cfr. Adorno 2002, 16.

cale venuta meno nella musica tonale. In questo senso egli reputa la musica di Schönberg realmente progressiva e non rivoluzionaria, come aveva già fatto il compositore tedesco Hans Eisler.

Ritornando a Weber, l'accezione migliorativa del termine "progressivo" non si addice agli uomini ma alla tecnica. La musica esprime il soggetto ma non deve cambiarne la realtà. Per questo non basta costruire un codice per comunicare, ma bisogna monitorare l'arbitrarietà del rapporto tra il segno nella sua valenza strutturale con il simbolo-valore che è culturale.

Adorno in *Dissonanze* denuncia il fatto che la musica tonale si era costituita come un insieme di atti linguistici performativi volti all'evocazione e all'auto-celebrazione. La dinamica di questo evento è esemplificata dalla massima del primo Wittgenstein nel *Tractatus*: "Il linguaggio definisce il mondo e lo crea". Lo definisce fino a impossessarsi dei suoi simboli, costituendosi poi autonomamente come produttore di senso e significato, trasferendo ai mezzi il compito di reiterare la realtà. Ma ciò non costituì solo un fenomeno confinato alla musica tonale.

Non può sfuggirci, infatti, che la sistematizzazione del metodo e la razionalizzazione della forma dodecafonica, operata dagli stessi allievi di Schönberg (Webern), portarono alla estremizzazione della funzione estetica della musica e alla reificazione dei significati culturali contenuti nella dodecaфонia.

Era stato lo stesso Schönberg, profeticamente, ad avvertire del pericolo di un ritorno all'*apparenza* e alla *forma* e a prospettare, inoltre, che il realismo attribuito alla nuova concezione musicale rischiava di rimanere vittima dell'ornamento contro il quale si opponeva con fierezza. Per questo motivo non formalizzò mai in un trattato la tecnica dodecafonica, precisando che il suo era solo un metodo non un sistema. La dodecaфонia "non è l'unica via per la soluzione dei problemi nuovi bensì una tra le possibilità (...) l'importante è quello che io ho da dire, che lo dica con sette, dodici o ventuno note non ha la minima importanza" [Schönberg 1999, p. 92].

È così che il metodo dodecafonico, scelto da Schönberg tra le infinite possibilità di dare un ordinamento ai suoni, esaurisce la sua *chance* di dare senso al mondo e rappresentare la realtà.

Come ricorda Toscano "*la chance* esprime la *possibilità dell'ordinamento*, ma anche la *crisi* della possibilità nell'ordinamento" [Toscano 1987, 104]. L'etica della responsabilità che muove Schönberg diventa prodigiosamente

coerente con gli assunti weberiani. La polifonia, la tonalità, così come la dodecafonia non sono tappe di una sequenza che rimanda a uno standard evolutivo, ma sono le possibili risposte alle domande che la storia pone, scelte strategiche dentro lo stesso processo di razionalizzazione, intramondanizzazione e disincanto del mondo che si spiegano dentro le stesse tensioni e gli stessi concetti.

### 5. Conclusioni

Nell'interpretazione dello sviluppo musicale, Weber traspone nel linguaggio le dinamiche dell'ambivalenza delle strutture. Da una parte esse sono la necessaria cristallizzazione simbolica per la fondazione di ogni ordine sociale, dall'altra rappresentano il rischio di sviluppare un elevato "grado di coercizione nei confronti della complessità dell'esperienza individuale e collettiva" [Crespi 1999, 227]. Tuttavia le strutture non sono solo aride forme, ma rimandano ai contenuti culturali, alla stratificazione di antropologie e fenomenologie da cui sono composte, alcune delle quali coincidono con la storia universale degli uomini, altre si raccordano più significativamente alla storia dell'Occidente.

Il discorso vorrebbe approdare a una soluzione conciliativa e rassicurante tra struttura e cultura, ma né Weber, né Adorno la danno. La sospensione tonale non si risolve più nel '900 sulla rassicurante tonica, lasciando tutti col fiato sospeso. La realtà è contraddizione e caos, ma l'agire intenzionale è alla continua ricerca di *senso* e *significato* e cerca di piegare il mondo alla sua volontà. Nello specifico dello sviluppo musicale in Occidente, questa ricerca, dispiegandosi tra convenienza morale e massimizzazione dell'efficienza tecnico-scientifica, incontra sulla strada i condizionamenti della *forma*<sup>22</sup>.

Da questo punto di vista, bisogna prendere atto di alcune convergenze tra Weber e Adorno sul *destino dell'Occidente*: il rapporto tra cultura e struttura si risolve ciclicamente con l'egemonia della seconda sulla prima. È quanto accadde al sistema tonale che per questa ragione si avviò verso il *feticismo*; stesso *destino* toccò, poi, alla dodecafonia.

<sup>22</sup> Cfr. Schluchter 1987, 184.

Ponendo al centro delle sue riflessioni la lotta tra la volontà individuale e le condizioni materiali dell'esistenza, nonché le tensioni valoriali e morali vissute dall'Occidente, Weber ha in Marx e Nietzsche i suoi più validi interlocutori, senza tuttavia, come si è già detto, cedere al nichilismo.

L'ottimismo del suo pensiero sul destino dell'Occidente può essere sintetizzato dalla massima bergsoniana: *slancio vitale e invecchiamento delle forme*. In queste intime convinzioni si sciogliono le riserve di un uomo rigoroso ed esemplare e trova riparo l'anima notturna, rivelando a tutti la sua profonda fede nella modernità.

*Riferimenti bibliografici*

ABBAGNANO, N. – FORNERO, G.

1896 *Filosofia e filosofie nella storia*, Paravia, Torino.

ADORNO, T.W.

1969 *Il fido maestro sostituto*, Einaudi, Torino.

2002 *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino.

ADORNO, T.W. – HORKHEIMER, M.

1977 *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

1990 *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano.

1994 *Minima moralia*, Einaudi, Torino.

2001 *Beethoven*, Einaudi, Torino.

2002 *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino.

BODEI, R.

1997 *La filosofia nel Novecento*, Donzelli, Roma.

BRUNO, A.

1993 *Max Weber. Razionalità ed etica*, Franco Angeli, Milano.

COTESTA, V.

1999 *Linguaggio e verità*, Armando, Roma.

2004 *Sociologia del mondo globale*, Laterza, Roma-Bari.

CRESPI, F.

1999 *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

DEL FORNO, M.

2004 *Modernità e sviluppo*, Liguori, Napoli.

DI MARCO, G.A.

1982 *Il metodo dell'avalutatività nella storia della musica secondo Max Weber*, Giannini editore, Napoli.

EISENSTADT, S.N.

1974 *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli.

EISENSTADT, S.N.

1997 *Modernità modernizzazione e oltre*, Armando, Roma.

FUBINI, E.

1964 *L'estetica musicale dal settecento a oggi*, Einaudi, Torino.

GROUT, D.J.

1992 *Storia della musica in Occidente*, Feltrinelli, Milano.

HANSLICK, E.

1971 *Il bello musicale*, Martello, Milano.

HUSSERL, E.

1987 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.

1999 *L'idea di Europa*, Cortina, Milano.

KERN, S.

1995 *Il tempo e lo spazio*, il Mulino, Bologna.

KNEIF, T.

1971 *Sociologia della musica*, Discanto, Bologna.

LANZA, A.

1980 *Novecento*, in *Storia della musica*, a cura della società italiana di musicologia, parte seconda, EDT, Torino.

LUKÁCS, G.

1968 *Arte e società*, v. I-II, Editori Riuniti, Roma.

LUHMANN, N. – DE GIORNI, R.

1993 *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano.

MANN, T.

1984 *Doctor Faustus*, Mondadori, Milano.

NIETZSCHE, F.

1972 *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.

ONG, W.J.

1986 *Oralità e scrittura*, il Mulino, Bologna.

PARSONS, T.

1977 *Teoria sociologica e società moderna*, ETAS, Milano.

PESTALOZZA, L.

1991 *L'opposizione musicale*, Feltrinelli, Milano.

PLATONE,

1932 *Repubblica*, Firenze.

ROGNONI, L.

1966 *La scuola musicale di Vienna*, Einaudi, Torino.

1974 *Fenomenologia della musica radicale*, Garzanti, Milano.

SACHS, C.

1981 *La musica nel mondo antico*, Sansoni, Firenze.

SCHÖNBERG, A.

1966 *Problemi di armonia*, in L. Rognoni, *La scuola musicale di Vienna*, Einaudi, Torino.

SCHÖNBERG, A.

1960 *Stile e idea*, (a cura di) L. Pestalozza, Milano.

1999 *Ti detesto Adorno*, tr. it. di Carlo Mainoldi, "L'espresso", 14 gennaio, n. 2.

SCHOPENHAUER, A.

1981 *Scritti sulla musica e le arti*, Discanto, Fiesole.

SERRAVEZZA, A.

1981 *Sulla nozione di esperienza musicale*, Adriatica Editrice, Bari.

SCHLUCHTER, W.

1987 *Il paradosso della razionalizzazione*, Liguori, Napoli.

SIMMEL, G.

1999 *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, in *Gesamtausgabe*, v. I, Suhrkamp, Frankfurt.

TOSCANO, A.

1987 *Strategie della possibilità*, Guida, Pisa.

WEBER, M.

1948 *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

1958 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.

1961 *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, vol II, Edizioni di Comunità, Milano.

1976 *Sociologia delle religioni*, tr. it. di Sebastiani C., introduzione di F. Di Ferrarotti, Utet, Torino.

1991 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.

1995 *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, a cura di E. Fubini, Edizioni di Comunità, Milano.

WITTGENSTEIN, L.

1968 *Tractatus logico philosophicus*, Einaudi, Torino.



DANIELA TRIGGIANO

## Da *Economia e Società* a *Sociologia delle religioni*. La revisione del canone weberiano e le sue conseguenze teoriche

### I. Dal canone weberiano alla svolta di Reinhard Bendix

Per molto tempo la notorietà del sociologo di Erfurt si è legata esclusivamente all'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, alle due conferenze di Monaco, ai saggi metodologici e a *Economia e Società*. Queste opere hanno costituito un vero e proprio canone weberiano a lungo rimasto indiscusso e al cui interno *Economia e Società* occupa un posto di rilievo. L'affermazione del canone coincide con la prima fase della ricezione dell'opera weberiana. Gli studiosi di questo periodo insistono sul neokantismo degli scritti metodologici, sull'influenza di Rickert e sulle ampie sezioni di *Economia e Società* che ritengono essere la chiave di volta per penetrare nella sua sociologia. Piuttosto che rintracciarne la reale idea compositiva il loro interesse si focalizza solo sulla sua sociologia economica e politica, sul suo contributo in ambito metodologico e su alcuni concetti stereotipati quali quelli di carisma, di burocrazia e stratificazione sociale. In altre parole in questa prima e importante fase l'opera weberiana non viene interpretata come un'unità bensì frammentata in alcuni pezzi canonici.

Una svolta significativa si ha quando nel 1960 sul panorama culturale internazionale appare il volume di Reinhard Bendix dal titolo *Max Weber. An intellectual portrait*. Il testo, che rappresenta il primo tentativo d'individuazione di un nucleo tematico unificante i vari scritti weberiani, è molto letto, dibattuto e al contempo apprezzato sia negli Stati Uniti sia in Europa. Lo studioso americano aspira a eliminare un'interpretazione e un'immagine di Weber per certi aspetti errata. Bendix osserva che troppo a lungo gli studiosi si sono limitati al tentativo di comprendere una volta una parte e a volte un'altra della sua opera.

La sociologia weberiana nella sua interezza è rimasta incompresa nonostante la mole di studi su di essa e una certa familiarità col suo pensiero. L'ambizioso obiettivo di Bendix è invece quello di offrire una ricostruzione sistematica del lavoro weberiano rintracciando una possibile connessione tra l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, gli studi di sociologia delle religioni ed *Economia e Società*. Un obiettivo che implica il superamento di non poche difficoltà. Lo stesso autore precisa che in molti casi i saggi di Weber restano frammentari così come *Economia e Società*, l'opera principale, rimane incompleta. E a ciò va aggiunto che le loro traduzioni sono rese disponibili in tempi diversi. Questo spiegherebbe il perché per anni molti studiosi si sono occupati di Weber come politico, teorico e metodologo. Al contrario il suo contributo si rivolge a Weber come sociologo e in tal senso concentra la sua attenzione sui suoi studi empirici. Questa scelta nasce dalla convinzione che dalla loro analisi emerge con estrema chiarezza il nucleo tematico che percorre l'intera sociologia weberiana e che l'autore rintraccia nel processo di razionalizzazione che ha dato vita al mondo moderno occidentale. E nel suo volume intende ricostruire le tappe di questo processo. I primi studi che Weber compie sulle condizioni economiche e sociali della Germania Guglielmina costituiscono il punto d'avvio della ricostruzione bendixiana. Qui Weber indaga sull'influenza delle idee sul comportamento dei gruppi sociali. Un tema che in seguito costituirà la cornice dei saggi di sociologia delle religioni. Il passo successivo è l'analisi dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Nel noto e quanto mai dibattuto saggio Weber solleva il problema specifico dell'origine dell'idea occidentale del dovere professionale che progressivamente si sarebbe ampliato fino a quello più ampio della genesi della razionalizzazione in Occidente. Da qui Bendix risale ai saggi che Weber raccolse sotto il titolo di *Etica economica delle religioni universali*. All'interno di queste grandi ricerche comparate il tema centrale dell'impatto delle idee religiose sul comportamento economico della maggior parte dei credenti si intreccia con tre temi altrettanto importanti: quello dell'influenza del gruppo di appartenenza sulle idee religiose, quello della relazione tra stratificazione sociale e idee religiose e infine quello della determinazione della specificità della razionalizzazione della cultura e della società occidentale. L'indagine weberiana si articola, infatti, su tre livelli. Al primo si colloca quella delle principali caratteristiche della struttura sociale della Cina, dell'India e della Palestina; al secondo quella dei principi fondamentali delle religioni e della loro implicita etica economica;

infine al terzo l'analisi dell'influenza delle credenze religiose su una peculiare disposizione a un determinato modello di condotta di vita e con particolare attenzione alla razionalità della condotta di vita e economica tipica dell'Occidente. Attraverso la comparazione delle etiche delle diverse dottrine religiose Weber mira a dimostrare come qualcuna abbia accelerato mentre altre ritardato lo sviluppo della razionalità della vita economica. Ma l'ultima grande ricerca weberiana dedicata all'Antico Giudaismo, secondo lo studioso americano, ha un ruolo cruciale e richiede pertanto maggiore attenzione. Essa si presenta molto più lunga rispetto alle altre poiché qui Weber intende non solo spiegare le circostanze che influiscono sulla differenza iniziale tra le religioni occidentali e quelle orientali ma anche dimostrare la funzione decisiva di questa religione nello sviluppo della civiltà occidentale.

Bendix giunge fin qui a un'importante conclusione: nella sociologia delle religioni Weber delinea l'origine del processo di razionalizzazione che ha forgiato il mondo moderno. Le fasi intermedie e finali di questo processo sono invece descritte in *Economia e Società* e rispettivamente nella sociologia politica, del diritto e dello Stato in essa contenute. Egli nota che la trattazione del potere razionale-legale e dell'apparato amministrativo a esso connesso, proprio come quella del Giudaismo antico, si presenta molto più articolata e più lunga se la si confronta con quella del potere carismatico e tradizionale. Il che va a rafforzare la sua tesi per cui a Weber premesse spiegare gli elementi peculiari e salienti dello sviluppo del razionalismo occidentale.

Senza alcun dubbio a Bendix va riconosciuto il merito di aver colmato molte lacune delle vecchie interpretazioni. Si è spinto oltre la concezione metodologica, teorica o politica di Weber. Appoggiandosi ai suoi studi empirici e ripercorrendo per grandi linee le idee essenziali dei suoi scritti rintraccia un filo conduttore. Tuttavia la sua interpretazione non mette fine alla questione sull'unità dell'opera weberiana.

Il sociologo tedesco F. Tenbruck pur riconoscendone la validità muove una serie di obiezioni. Egli sottolinea che il tema della razionalizzazione non è dominante nell'opera che Bendix, e come lui gran parte della letteratura su Weber, reputa la più importante, *Economia e Società*, ma che il più delle volte vi rimane sullo sfondo. Inoltre Weber non usa in modo univoco il termine razionalizzazione ma alterna concetti come quello di razionalità, razionalità rispetto allo scopo, razionalizzazione e disincantamento. Pertanto occorre verificare anzitutto se si

tratta di mere variazioni lessicali e soprattutto se il disincantamento e la razionalizzazione indicano lo stesso processo. Tenbruck suggerisce che è opportuno parlare di disincantamento come la fase iniziale del processo fino all'*Etica protestante* mentre da qui in poi di modernizzazione intesa come intensificazione del processo. Di conseguenza, e questo è un punto importante per Tenbruck, Weber prima del processo di razionalizzazione avrebbe dovuto aver descritto già quello del disincantamento. Ma quando scrive nel 1904 il saggio sul nesso tra capitalismo e protestantesimo si imbatte nella fase finale del processo mentre dieci anni più tardi, quando scrive i saggi dedicati alle grandi religioni universali, si imbatte in quella iniziale. Quindi il problema è vedere dove e quando Weber abbia sviluppato il concetto di disincantamento storico-religioso dalla cui razionalizzazione è derivato il mondo moderno. E di conseguenza occorre spiegare il modo in cui Bendix sia riuscito a superare questa difficoltà. La tesi bendixiana prevede che Weber dall'*Etica protestante* fino all'antico giudaismo ha descritto l'inizio del processo di razionalizzazione mentre in *Economia e Società*, gli esiti finali. L'ordine seguito da Bendix, precisa lo studioso tedesco, corrisponde a quello della pubblicazione delle opere ma non a quello della loro stesura. Le parti di *Economia e Società* a cui Bendix fa riferimento per l'elaborazione della sua tesi sono state redatte prima dell'*Etica economica delle religioni universali*. La sua tesi prevede al contrario che *Economia e Società* sia stata scritta dopo. In altre parole Bendix ha finito col contraddire le stesse opere weberiane e la sua ricostruzione del processo di razionalizzazione riesce solo invertendo il loro ordine cronologico.

Tali critiche tuttavia non implicano che la tesi bendixiana sia destinata a cadere. Al contrario lo stesso Tenbruck abbraccia l'ipotesi bendixiana. Occorre, però, riconsiderare il posto che le singole opere, e in particolar modo *Economia e Società*, occupano all'interno del corpus weberiano. Da questo problema prende il via la terza e più recente fase della ricezione dell'opera weberiana.

## 2. *Da Economia e Società a Sociologia delle religioni.*

Negli anni Settanta e Ottanta ha luogo soprattutto tra sociologi tedeschi un vivace dibattito, legato principalmente ai nomi di F. Tenbruck, W. Schluchter e

J. Habermas<sup>1</sup>. Nella prospettiva di questi studiosi cambia completamente l'approccio allo studio di Weber. Accanto al confronto con il pensiero di Nietzsche e Simmel i protagonisti di questa nuova fase stimolano una ricerca sull'unità e sul significato della sua opera, che sulla scia di Bendix indicano nella razionalizzazione della cultura occidentale moderna. Ma il ritenere che questo sia il leitmotiv del lavoro weberiano li spinge a concordare che una sua presentazione complessiva e sistematica non poteva più basarsi solo su *Economia e Società*. Citando le parole di uno dei maggiori protagonisti si può affermare che "le speranze di poter spiegare l'opera di Weber sulla base della *Wissenschaftslehre* e dei concetti fondamentali, forse anche con un inchino davanti all'*Etica protestante* sono ormai tramontate" [Tenbruck 1993, 84]. Non *Economia e Società* ma *Sociologia delle religioni* è l'opera a cui Weber dedicò la sua vita da studioso e quindi tale da ricondurla a unità. A partire dall'*Etica Protestante* nei saggi di sociologia delle religioni viene fuori il problema della razionalizzazione che in Occidente ha trovato una sua forma specifica. E che questo interrogativo lo tenne sempre occupato trova conferma anche nella testimonianza di Marianne Weber che nella celebre biografia del marito scrive:

Il riconoscimento della natura peculiare del razionalismo occidentale e del ruolo che gli toccò svolgere per la cultura occidentale rappresenta per Weber una delle sue significative scoperte. In conseguenza di ciò l'impostazione originaria del rapporto tra religione e economia si amplia in una indagine ancora più vasta sulla specificità dell'intera civiltà e cultura occidentale: perché solo in Occidente esiste una scienza razionale che produce verità dimostrabili? Perché lì soltanto lo stato corporativo, le organizzazioni burocratiche professionali, lo specialismo, il parlamento, il sistema dei partiti e lo stato in genere nel senso di un'istituzione politica provvista di una costituzione razionalmente statuita e di diritto razionale? Perché solo lì la potenza più fatale della vita moderna, il capitalismo moderno? Perché tutto ciò soltanto lì? Questi interrogativi lo occupano costantemente in una forma o nell'altra e lo spingono

---

<sup>1</sup> In riferimento al contributo di J. Habermas, la cui rilevanza è indubbia, mi limito a qualche accenno. In *Teoria dell'agire comunicativo* l'autore formula la sua difesa della società moderna affermando che essa non si esprime solo nella razionalità rispetto allo scopo ma anche attraverso la razionalità comunicativa. In tal modo, se pure attraverso una ricostruzione critica del pensiero weberiano, Habermas ha per via indiretta riconosciuto la centralità del tema della razionalizzazione all'interno dell'opera weberiana.

fuori dall'ambito della sua disciplina, anzi fuori da qualunque dottrina specializzata, verso la conoscenza mondana della realtà. [Weber 1995, 418]

Questo rende immediatamente chiaro che *Economia e Società* non può essere l'opera in cui Weber si propone di rispondere a tali quesiti. A sostegno della nuova tendenza interpretativa vi sono due argomentazioni estremamente significative. Le parti di *Economia e Società* in cui Weber manifesta il suo interesse per il tema della razionalizzazione sono state scritte, secondo Winckelmann tra il 1911 e il 1913 mentre secondo G. Roth tra il 1910 e il 1914, in ogni caso prima dell'*Etica economica delle religioni universali*. Studi che lo impegnarono per tutta la vita e le cui continue revisioni e aggiunte lasciano supporre che si tratti della summa delle sue ricerche. Qui Weber porta i suoi interessi d'indagine in tutta la loro ampiezza al punto più alto di impostazione problematica. A ciò si aggiunge che nell'edizione dell'*Etica protestante* che Weber stesso inserì nella sua *Sociologia delle religioni* nel 1919-1920 scrive: "Quel grande processo storico religioso del disincantamento del mondo che rigettò tutti i mezzi magici della ricerca della salvezza considerandola come superstizione delittuosa trovò nel protestantesimo la sua conclusione" [Weber 2003, 80]. Il punto è che il lettore dell'edizione del 1904-1905 non ritrova questo passo, che invece si rivela indicativo dell'ampliamento del suo programma di ricerca. Weber è orientato a descrivere l'intera genesi del processo di razionalizzazione che ebbe inizio col disincantamento, la cui origine risale al giudaismo antico, e che giunge al termine con il protestantesimo ascetico. Accogliendo il suggerimento di Tenbruck di parlare di disincantamento come l'origine di quel processo fino all'*Etica protestante* mentre a partire da questa di modernizzazione, la questione fondamentale è vedere dove esattamente Weber abbia formulato la tesi di questo processo. In *Economia e Società* egli analizza i molteplici aspetti del processo di modernizzazione che nell'*Etica protestante* aveva analizzato in chiave economica. Ma nel corso della sua ricerca Weber si imbatte in altre componenti del razionalismo della cultura occidentale nell'arte, nella struttura della città, nella scienza, nel diritto e nello stato. Il tema dello sviluppo del razionalismo occidentale che include sia la fase iniziale che il suo prosieguo non può allora essere rintracciato in *Economia e Società* bensì in quell'opera che Bendix considera un lavoro introduttivo a *Economia e Società*, e a cui molti studiosi hanno attribuito semplicemente il valore di controprova della tesi del nesso tra protestantesimo

e capitalismo: l'*Etica economica delle religioni universali* e più precisamente nei tre scritti di natura più teorica quali le *Osservazioni preliminari*, l'*Introduzione* e le *Considerazioni intermedie*.

Il voler vedere in essi, sottolinea Tenbruck, soltanto una mera controprova dell'*Etica protestante* è “Una spiacevole cecità nei confronti della ricerca weberiana” [Tenbruck 1993, 99]. La sociologia delle religioni rappresenta, per questo studioso, l'ultimo stadio conoscitivo a cui Weber perviene occupandosi del tema di tutta una vita. La ricostruzione complessiva e coerente dell'opera weberiana richiede un'analisi del confronto da lui operato tra la civiltà cinese, indiana e dell'antico regno di Israele evidenziando gli aspetti comuni e collegarli infine ai risultati esposti nell'*Introduzione* e nelle *Considerazioni intermedie*. Weber è interessato a mettere in luce il modo in cui la razionalità umana si è espressa nella storia e il ruolo che l'etica religiosa ha svolto in questa direzione. A partire dalla situazione in cui tutte le religioni a carattere universale si presentano sostanzialmente simili Weber indaga sulle spinte che contribuirono alla formazione di una specifica immagine religiosa del mondo e alla formazione di una particolare etica economica. In seguito verifica in che modo quest'ultima ha influenzato il rapporto dell'uomo con la realtà. Secondo Tenbruck da queste indagini e anche sulla base dei risultati dell'*Etica protestante* e di alcune sezioni di *Economia e Società* Weber approda a una concezione storico-universale del processo di razionalizzazione. Tale processo trova in Occidente la sua origine da una forza coercitiva costituita dal dinamismo della logica interna delle idee religiose. Questa prospettiva, che è carica di conseguenze, ha portato Tenbruck ad accostare Weber al campo dell'evoluzionismo. La religione progredisce in base a una propria e specifica problematica: la teodicea. Sforzandosi di ordinare i fatti e le spiegazioni e di riunificare i vari punti di vista in base ai bisogni delle teodicee elaborate, la religione stessa è sottoposta a una razionalizzazione interna. Sotto questo impulso le religioni sospingono verso immagini del mondo ampie e teodicee esplicite che rappresentano la forma più consapevole di razionalizzazione del mondo e di riunificazione dell'agire dell'uomo dal punto di vista di uno specifico bene di salvezza di ordine superiore. Con il diffondersi delle religioni di redenzione la razionalizzazione religiosa giunge a un punto decisivo. Il processo di razionalizzazione, così come si è sviluppato in Occidente, poteva originarsi solo da una condotta di vita metodica e razionale. Anche se tutte le religioni cercarono a loro modo di elaborare un simile tipo di condotta

alcune di esse finirono col rimanere ancorate a interessi intramondani oppure a una redenzione ultramondana che eludeva la realtà. Solo dal definitivo distacco totale dai presupposti magici e attraverso l'ascesi intramondana la religione dà vita a una condotta di vita orientata in senso razionale a partire dalla religione ebraica fino al protestantesimo. Solo nel giudaismo antico la razionalizzazione apre la strada per il disincantamento che continuò nel cristianesimo e si concluse nel protestantesimo ascetico. Da lì in poi la razionalizzazione si sarebbe compiuta come modernizzazione, sostenuta da forze mondane. Da lì in poi il tema da cui muove Weber, la razionalizzazione che permea il mondo moderno, si sarebbe ampliato fino all'interrogativo su che cosa significa razionalità.

Anche l'altro protagonista, W. Schluchter, identifica nel moderno razionalismo occidentale l'unità dell'opera weberiana. Un'unità che emerge solo da una interpretazione, spiegazione e ricostruzione sistematica delle posizioni weberiane. La tesi di Schluchter è che attraverso l'analisi dello sviluppo del razionalismo occidentale Weber aspirasse a costruire una storia della società moderna. Tutta la sociologia weberiana viene da lui interpretata come una storia sociale dell'Occidente. Inoltre condivide l'ipotesi di Tenbruck di un ampliamento del contenuto e dell'obiettivo delle analisi weberiane. Il primo tema di cui si occupa Weber, spiega Schluchter, è quello del capitalismo moderno che affronta in una prospettiva storica. Ma prima di giungere, osserva l'autore, alla sua definizione di capitalismo d'impresa borghese con la sua organizzazione razionale del lavoro libero Weber percorre la storia sociale ed economica dell'Occidente e dell'Oriente. Interessato all'inizio a tracciare i tratti distintivi del moderno sistema capitalistico progressivamente Weber si occupa anche della razionalizzazione che investe la sfera scientifica, artistica, politica e giuridica della modernità. Per spiegare la peculiarità della razionalità occidentale Weber confronta le diverse culture verificando di volta in volta quali di esse spinsero verso una razionalizzazione delle diverse sfere della vita, in quali direzioni e con quali conseguenze. La ricostruzione dell'analisi weberiana della razionalizzazione deve quindi anche per Schluchter basarsi su una raccolta unitaria degli studi weberiani, compresi quelli di sociologia della religione ma soprattutto deve avvenire sul piano dell'elaborazione delle immagini religiose del mondo. Quando nel 1920-1921 Weber rielabora l'*Introduzione* agli studi comparati di sociologia delle religioni universali in vista della loro pubblicazione, inserisce un passo che per molti, spiega Schluchter, è diventata la chiave della sua opera: "Gli interessi (materiali

e ideali) non già le idee, dominano immediatamente l'agire dell'uomo. Ma le immagini del mondo create per mezzo di idee hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti" [Weber 2002, 20]. La capacità degli uomini nei confronti di determinate forme di condotta di vita pratico-razionale non dipende soltanto dai loro interessi e dai modi socialmente definiti per raggiungerli ma anche dalla loro posizione nei confronti della divinità e del mondo. Negli studi dedicati alle religioni universali Weber si occupa dello sviluppo delle idee religiose e della problematica relativa all'elaborazione dell'immagine religiosa del mondo. In base a queste ciascuna religione assume una posizione nei confronti del mondo che si configura come adattamento, fuga e dominio su di esso. Secondo Schluchter dal confronto tra la religione indiana e quella ebraico-cristiana, emerge la differenza fra il razionalismo occidentale e quello orientale. Entrambe tendono al rifiuto del mondo ma la loro valutazione negativa del mondo sfocia nel primo caso nella fuga da esso e nel secondo nel suo dominio. Il confronto, invece, tra il Cattolicesimo medioevale, Luteranesimo e Calvinismo evidenzia la differenza fra il razionalismo occidentale e il moderno razionalismo occidentale. Ma nel formulare le sue analisi economiche, politiche e culturali del moderno razionalismo occidentale Weber diagnostica una situazione di completo disincantamento del mondo che pone all'umanità moderna il problema di guida e di senso da attribuire al proprio operato nel mondo. Occorre allora vedere qual è l'immagine del mondo e lo stile di vita etico più consono al mondo disincantato, a un mondo in cui i suoi ordinamenti funzionano autonomamente.

Le posizioni di Tenbruck e Schluchter non restano incontrastate. W. Hennis propone una nuova visione di Max Weber. Egli condivide la convinzione della maggior parte degli studiosi che l'opera weberiana sia attraversata da un problema di fondo ma, diversamente da coloro che credevano di averla colta nel processo di razionalizzazione, invita a porla in una prospettiva più ampia a carattere etico-pedagogico e antropologico. Lo studioso si interroga sulla validità del processo di razionalizzazione ai fini di una comprensione complessiva della sociologia weberiana. Solleva dei dubbi sul presupposto che la razionalizzazione possa aiutare a comprendere i singoli capitoli o i concetti fondamentali di *Economia e Società*, gli scritti politici e forse anche la stessa sociologia delle religioni. Ai fini di una ricostruzione dell'opera weberiana che sveli la sua reale idea compositiva è preliminare, a suo avviso, inserirla nel contesto intellettuale

in cui i singoli saggi furono redatti. Sulla base di importanti manoscritti inediti, le quattro anticritiche di Weber alle critiche mosse da K. Fischer e F. Rachfahl alla tesi esposta nell'*Etica protestante*, Hennis intende verificare se Weber abbia mai esplicitato l'intento centrale del suo programma di ricerca. In particolare insiste sulla seconda anticritica rivolta a Rachfahl (1910). In questo scritto Weber sostiene che il suo interesse non è rivolto tanto allo sviluppo del capitalismo quanto a quello di un'umanità su cui influirono una serie di componenti condizionate in senso economico e religioso in virtù di una determinata concatenazione di circostanze: l'affinità elettiva fra protestantesimo ascetico con il suo influsso sull'idea di professione e le prime forme di capitalismo borghese. Un'affinità che si è concretizzata nel nuovo stile di condotta razionale della vita. Occorre poi dimostrare che quanto dichiarato nell'anticritica sia valido per tutte le altre opere. Hennis non ha alcun dubbio che nell'*Etica economica delle religioni universali* il problema weberiano sia molto più specifico rispetto a quello dello sviluppo dell'umanità. Tuttavia, sottolinea che nell'*Introduzione* Weber ammette l'esistenza di varie forme di razionalizzazione che investono la cultura moderna, ma che lui è interessato alla razionalizzazione della condotta di vita. Hennis conclude quindi che il tema dominante resta coerente con quello dell'*Etica protestante*. L'obiettivo centrale è la specificità dell'umanità moderna mentre la materia, l'oggetto della sua ricerca, è la condotta di vita. La sociologia weberiana ruota attorno al tema della condotta di vita perché è proprio in essa che gli uomini esprimono la loro umanità.

Il tema della razionalizzazione porta a privilegiare l'aspetto etico-sociale e religioso ai fini della ricostruzione e comprensione dell'opera weberiana. Un orientamento che spinge non solo a riflettere sul valore etico, politico e sociale dell'uomo moderno ma anche verso un confronto fra le riflessioni weberiane e quelle del filosofo F. Nietzsche. Uno degli elementi peculiari della terza fase storiografica è, infatti, rappresentato dal tentativo di voler tracciare dei collegamenti tra questi due grandi pensatori. Per molti studiosi, tra cui Hennis e D.J. Peukert, i riferimenti espliciti o le critiche al pensiero del filosofo tedesco si ritrovano raramente nell'intera opera weberiana rendendo estremamente difficile dedurre per via filologica un confronto parallelo. In ogni caso, che si tratti di una semplice consonanza o di ispirazione, alcune riflessioni di Weber devono molto a Nietzsche. Nell'*Introduzione all'Etica economica delle religioni universali* e nella sociologia della religione di *Economia e Società* il concetto

nietzschiano di risentimento viene trasformato nel tipo ideale delle religioni di salvezza. Ma soprattutto Weber abbraccia senza riserve la diagnosi nietzschiana dell'epoca moderna riassumibile nell'espressione "Dio è morto". All'uomo moderno è toccato il destino di vivere in un mondo senza Dio e senza profeti, in un mondo disincantato e oggettivizzato. In la *Politica come professione* e *l'Etica protestante* Weber riprende chiaramente l'immagine degli "ultimi uomini", di coloro che credono di aver trovato la felicità e che vivendo nel benessere non conoscono più la sofferenza ma neppure l'amore, la passione e il desiderio.

Se si assume che il centro gravitazionale del lavoro del sociologo tedesco sia rappresentato dal processo di razionalizzazione che coinvolge il mondo moderno e il suo significato per l'umanità, appare evidente che la diagnosi weberiana della modernità come epoca senza Dio e degli ultimi uomini è inscindibile da tale processo e che un confronto tra i due pensatori è inevitabile.

### 3. *La ricezione italiana*

La dottrina di Weber penetra nella cultura italiana molto lentamente e a volte in modo confuso. Il suo nome diviene alquanto noto nel 1919 in seguito alla traduzione, curata da Enrico Rota e promossa da Benedetto Croce, dello scritto politico *Parlamento e Governo nel nuovo ordinamento della Germania: critica alla burocrazia dei vari partiti*. Ma, se Croce da un lato ha il merito di essere stato il primo a occuparsi di Weber, dall'altro lo ha fatto in maniera fuorviante limitandosi a presentare solo il Weber politico. Gli studiosi italiani trascurano gli scritti che il sociologo tedesco compone nel periodo antecedente la prima guerra mondiale. *L'Etica protestante* pubblicata nel 1904-1905 resta a lungo ignorata e tradotta solo più tardi. Gli intellettuali di allora mostrano un maggiore interesse per quelle opere che riguardano luoghi e periodi storici che coinvolgono direttamente l'Italia. La tesi dell'affinità elettiva fra lo spirito del capitalismo e l'etica del protestantesimo ascetico non cattura l'attenzione della nostra tradizione storica ed economica. Ma agli albori del XX secolo non è soltanto *l'Etica protestante* a incontrare una serie di resistenze, in generale viene ostacolata la diffusione dell'intero apparato teorico di Weber. Neanche quando si discute sullo statuto epistemologico delle scienze sociali viene facilitata la promozione e l'assimilazione del pensiero weberiano. Tale dibattito

avviene, infatti, su un piano astrattamente filosofico e sempre nel pregiudizio che la sociologia sia strettamente legata all'apparato ideologico del positivismo. In Italia si verifica ciò che Weber combatte come uno dei peggiori pericoli per lo sviluppo della sociologia come scienza, cioè la trasposizione dei problemi sociali su un piano filosofico. Agli inizi degli anni trenta si ha un sensibile cambiamento. Nel 1931 viene tradotta da Pietro Burrelli l'*Etica protestante* e dopo tanti anni il saggio finalmente riscuote un notevole successo. Il clima culturale è profondamente mutato rispetto a quando il saggio viene pubblicato per la prima volta. La sua fortuna comunque si lega essenzialmente alla lettura che gli studiosi ne danno in chiave polemica verso il materialismo storico e in generale verso il marxismo. Nel 1934 viene tradotta da *Economia e Società* la sezione intitolata "Carismatica e tipi di potere". Anche in Italia gli studiosi finiscono col frammentare l'opera weberiana assorbendone solo alcune parti. Sono divulgati e accolti principalmente solo gli aspetti politici, storici ed economici dei suoi studi. A ciò si aggiunge un ulteriore svantaggio: la maggior parte di essi arriva a conoscere gli scritti di Weber solo attraverso una letteratura secondaria e difficilmente mediante una lettura diretta.

Agli inizi degli anni quaranta, in corrispondenza di un risveglio degli studi sociologici, la nostra cultura sembra più preparata ad accogliere il mondo ideologico weberiano. L'introduzione definitiva della sua dottrina si deve agli studi di Carlo Antoni, Delio Cantimori e Pietro Rossi. Gli studi teorici e l'opera di traduzione di Rossi, le note critiche di Cantimori e Antoni fanno coincidere la diffusione del lavoro scientifico di Weber con l'apertura della cultura post-crociana e post-fascista alla problematica delle scienze sociali. L'attenzione degli studiosi è ancora limitata alla tesi dell'*Etica protestante*, al pensiero politico, come nel caso di Antoni, e soprattutto al contributo in ambito metodologico come in Cantimori. E rimane ancora modesto il numero di studi e di traduzioni delle sue opere. Un notevole cambiamento si ha negli anni cinquanta. Se fino ad allora la conoscenza della sua opera resta patrimonio di un pubblico ristretto di studiosi in questo periodo la letteratura su di lui si fa più massiccia. Nel panorama culturale di quegli anni spiccano i nomi di Pietro Rossi e Franco Ferrarotti. Il primo cura l'edizione italiana dei saggi sulla metodologia delle scienze sociali (1958) e quella di *Economia e Società*, che viene tradotta definitivamente negli anni Sessanta. Il secondo è fortemente influenzato dalla problematica sociologica weberiana.

Tuttavia la nostra cultura è ancora lontana da un qualsiasi tentativo di una presentazione complessiva. Lento, infatti, è anche il cammino verso la nuova prospettiva storiografica inaugurata da Bendix. I primi che si muovono lungo questa direzione sono gli stessi Rossi e Ferrarotti. Entrambi, nei loro scritti più maturi, aspirano a eliminare il carattere frammentario e incompleto del lavoro weberiano. Muovendo dal tema strategico della razionalizzazione e avvalendosi degli studi comparati delle religioni universali i due studiosi ripercorrono tutta l'opera weberiana al fine di approfondirne e fissarne le basi teoriche fondamentali.

Negli anni Settanta inizia a diffondersi anche la sociologia weberiana delle religioni a lungo oscurata dall'*Etica protestante*. Su di essa continua però a prevalere l'originario interesse per gli studi politici, economici e metodologici. Sembra che la nostra cultura non abbia ancora recepito la svolta che nel ventennio precedente porta alla revisione del canone weberiano. Solo a partire dagli anni Ottanta gli studiosi di Weber cominciano a confrontarsi con le posizioni dei principali fautori della nuova tendenza interpretativa. Da questo momento in poi gli studi sul pensiero del sociologo tedesco cominciano progressivamente ad aumentare fino a quando anche la sociologia italiana si incammina lungo il percorso di una ricostruzione filologica e di una cura critica delle sue opere alla luce della più recente prospettiva storiografica.

Questo trova conferma nel lavoro della studiosa italiana A. Zaretti, che ha dedicato un cospicuo impegno alla sociologia weberiana delle religioni. In *Religione e modernità in Max Weber* l'autrice prima di addentrarsi nell'analisi dei grandi studi comparati di sociologia delle religioni ripercorre le tappe principali che hanno portato alla rivisitazione del canone weberiano. Gli studi dedicati alle religioni universali, e questo è un punto puntualizzato più volte, godono di una propria autonomia. La sociologia delle religioni va legata alla teoria generale della società e completa l'esperienza di Weber come ricercatore. Nel pensiero weberiano la religione è fondamentale per la comprensione di processi che si muovono a livello micro e macro sociologico. Essa non influenza soltanto la vita del singolo ma quando si oggettiva in dottrine e organizzazioni incide sulla società. Se si prendono in esame, suggerisce l'autrice, i concetti di *Beruf* e *carisma*, si comprende facilmente che le categorie che Weber elabora nel corso dei suoi studi sul fenomeno religioso hanno una validità che va oltre quest'ambito. Non solo, ma dopo aver ricostruito l'analisi weberiana del pro-

cesso di razionalizzazione dalla magia primitiva fino alle dottrine ultramondane, l'autrice spinge il lettore a riflettere sulla validità, o meglio sull'attualità della riflessione weberiana sulla religione, specie in un mondo in cui ci si interroga sulla funzione della sfera religiosa.

Che la riflessione weberiana sulla modernità “non conservi semplicemente una qualche attualità ma più radicalmente parli di noi” è la convinzione da cui parte il filosofo italiano Dimitri D'Andrea nel volume *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Su ogni epoca incombe una minaccia e quella tipica della nostra è racchiudibile secondo d'Andrea nell'immagine di Z. Bauman del passeggero che si accorge improvvisante che la cabina di pilotaggio è vuota. Il nostro problema non è più quello del secolo che abbiamo alle spalle della necessità di ritagliarci uno spazio di libertà e sottrarci a una politica invadente, ma piuttosto quello contrario. Nella società contemporanea occorre ristabilire forme di controllo politico sui processi economici e sociali. Con estrema difficoltà la politica riesce a prescindere da criteri di natura tecnico-amministrativi ed economici. Secondo l'autore le riflessioni di Weber sulla politica e le sue risorse di senso possono aiutare a comprendere meglio le ragioni che stanno alla base di una perdita di autonomia della politica contemporanea. L'incubo di Weber è quello della gabbia d'acciaio. Nella modernità la scienza, la politica e l'economia hanno perso il loro legame con postulati etici. In un mondo disincantato, dopo la dissoluzione dell'immagine religiosa del mondo, il problema è quello di attribuire un significato alla vita. Mentre l'economia, liberatasi dalle sue origini religiose, non ha più alcuna valenza etica, la dedizione alla sfera politica e a quella della conoscenza rivela ancora la sua capacità di conferimento di senso all'esistenza degli uomini. Le due conferenze di Monaco illustrano proprio come tutto ciò si può realizzare e a quali condizioni e con quali limiti. Ma è soprattutto la politica che si rivela estremamente efficace. La politica può trarre il proprio contenuto di senso dalla complementarità dell'etica della responsabilità e quella dell'intenzione. Tuttavia, e questa è la tesi centrale dell'autore, la proposta weberiana di integrazione tra le due etiche, capace di conferire un senso al mondo, si scontra con la diagnosi dell'avvento degli ultimi uomini delle pagine conclusive dell'*Etica protestante. La politica come professione* lascia aperto l'interrogativo sul tipo di soggettività a cui spetta questo compito, al tipo di soggettività che può esprimere questa complementarità. Ma gli ultimi uomini

sono l'espressione di un'umanità che ha smesso di interrogarsi sul mondo e che anziché propendere per il suo rifiuto ha preferito adattarsi a esso.

#### 4. *La rilevanza e l'attualità della sociologia weberiana delle religioni*

La sociologia delle religioni non è il frutto di un interesse occasionale e la revisione del canone, sintetizzata nei paragrafi precedenti che la riporta in primo piano, apre nuove prospettive anche all'analisi teorica. Weber ha dedicato un impegno notevole all'evoluzione storica delle idee religiose, ai loro tratti caratteristici e al loro rapporto con le altre sfere. Nell'*Etica economica delle religioni universali* non intende indagare unicamente sul nesso fra la sfera religiosa e quella economica ma mettere in luce la specificità del razionalismo occidentale che investe la cultura intera. Lo sviluppo e l'affermazione dell'economia razionale vengono così da lui ricompresi nel più generale processo di razionalizzazione della cultura moderna. Nelle grandi ricerche comparate di sociologia delle religioni da un lato descrive in modo molto dettagliato, rivelando il suo grande sapere enciclopedico, gli elementi peculiari della struttura sociale delle varie civiltà prese in esame e dall'altro risale alle origini del processo di razionalizzazione che nell'*Etica protestante* analizza solo in chiave economica. La razionalità che investe il mondo moderno occidentale trae origine da una logica interna e autonoma delle idee religiose e dal loro progressivo distacco dalla magia. Le religioni di redenzione sono un potente fattore di razionalizzazione. Esse nascono per dare un senso alla vita umana e al corso del mondo e per spiegare il problema della sofferenza e dell'ineguale distribuzione della felicità e della fortuna. Creando una frattura fra il mondo terreno e quello ultraterreno, fra uomo e divinità, segnano un punto di rottura con la magia realizzando una prima forma di razionalizzazione. Il tema della razionalizzazione culturale e sociale che investe la modernità stimola gli studiosi ad aggiungere nuovi approcci allo studio di questo gigante della sociologia. Un tema che ha mantenuto la sua attualità perché chiunque se ne occupa scopre sempre riferimenti al proprio tempo. *L'Etica economica delle religioni universali* completa l'analisi weberiana della società moderna. Ma l'immagine della modernità che ci restituisce è tutt'altro che confortante. Così come la religione si liberò dai vincoli della magia segnando un passo decisivo verso il razionalismo così quest'ultimo nella modernità

si libera dai vincoli religiosi. La modernità è l'epoca della "gabbia d'acciaio", del predominio della razionalità strumentale su tutto l'agire umano. È l'epoca su cui incombe la minaccia dell'avvento degli ultimi uomini e dello scontro fra le varie sfere della vita con quella religiosa. L'immagine religiosa del mondo si infrange e all'uomo moderno tocca il destino di vivere in un'epoca senza Dio e senza profeti. Di fronte al politeismo dei valori e dei punti di vista in una lotta inconciliabile tra loro da solo l'uomo deve dare un senso alla vita e al mondo e da solo deve decidere perché niente e nessuno può liberarlo da questo onere.

Molti sono gli studiosi che si rifanno alla diagnosi weberiana nelle loro analisi sulla modernità in cui vedono in atto un crescente processo di secolarizzazione<sup>2</sup> per cui la religione avrebbe perso la sua tradizionale funzione finendo con lo svolgere un ruolo residuale. Weber è il primo a rappresentare lo sviluppo della società moderna in questi termini. Accanto a Durkheim Weber è colui che ha gettato le basi per una delle più sistematiche formulazioni della teoria della secolarizzazione. In entrambi gli autori la secolarizzazione costituisce una sottoteoria di quella più generale della differenziazione seppure in modi diversi. Le *Considerazioni intermedie* di Weber, sulla cui centralità insiste la recente prospettiva storiografica, ne sono un esempio. Qui Weber elabora la sua teoria della differenziazione dei vari ambiti della vita. La sfera politica, economica, estetica e sessuale fino a quella intellettuale progressivamente raggiungono una propria autonomia entrando in concorrenza o in collisione con quella religiosa. Ciascuna di esse, ormai impermeabile alle dottrine e alle istituzioni religiose, tende a rivendicare la funzione di subordinare a sé ogni aspetto della vita che un tempo era stata esclusiva della religione. Potremmo allora accettare il suggerimento di G. Marramao di porre tutta la sociologia delle religioni sotto il titolo della secolarizzazione giacché questa categoria, inserita nel quadro più ampio del disincantamento e della razionalizzazione, è centrale nel pensiero weberiano.

La secolarizzazione è forse l'unica teoria che ha conseguito lo status di paradigma all'interno delle scienze sociali. Ma negli anni Sessanta comincia a vacillare la convinzione che la religione fosse in declino. Alcuni studiosi avanzano una

---

<sup>2</sup> La bibliografia sulla secolarizzazione è particolarmente ampia. Per un'informazione più generale dal punto di vista filosofico cfr. Marramao 1994, da un punto di vista sociologico, cfr. Casanova 2000, Pace 2007.

serie di ipotesi in cui sostengono per la società post-secolare non la scomparsa della religione e del sacro quanto piuttosto la loro trasformazione. In questo caso la riflessione weberiana potrebbe perdere parte della sua forza. Ma anche se la scienza e la ragione hanno dato vita a un mondo disincantato Weber non annuncia la fine della religione. Quest'ultima esce dalle chiese e dalle comunità e si radica nelle cose e nelle attività pratiche del mondo, negli ideali politici, scientifici e umanitari. In realtà la categoria della secolarizzazione ha in Weber un'accezione meno radicale. Come scrive in *La politica come professione*, egli non esclude il ritorno degli antichi dei che aspirano a dominare la vita degli uomini. Ciò che è inevitabile ai suoi occhi è il cammino della modernità verso la razionalizzazione e la sfida della religione di trovare il proprio posto nel mondo secolare.

Intorno alla fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta in netta opposizione ai sostenitori della tesi della privatizzazione, tra cui T. Luckmann e N. Luhmann, alcuni studiosi primo tra tutti J. Casanova hanno avanzato la tesi di un ritorno della religione nella sfera pubblica. Per i sostenitori della de-privatizzazione della religione in alcuni Paesi le religioni hanno riacquisito un peso rilevante nel determinare alcune scelte politiche e sono intervenute anche su questioni riguardanti la vita sociale in generale. Ad esempio nella Polonia della seconda metà degli anni Settanta la religione cattolica ha costituito una solida base per il movimento di liberazione di Solidarnosc dal regime comunista. Quanto è accaduto in Birmania potrebbe essere interpretato allo stesso modo. I monaci buddisti, in una variante meno radicale, si sono resi protagonisti delle proteste antigovernative che hanno coinvolto il Paese asiatico in piena crisi politica. Si sono fatti promotori non già di un distacco dal mondo e dai suoi avvenimenti ma hanno partecipato al profondo e diffuso malcontento per le condizioni economiche e sociali del loro Paese. Se ci poniamo lungo la direzione della de-privatizzazione la religione sembrerebbe aver riacquisito la sua originaria funzione di forza storica capace di plasmare il corso degli eventi, proprio quella funzione su cui Weber insiste nella sua sociologia delle religioni. Gli ideali della modernità e la spinta a realizzarli perdono sì la loro affinità elettiva con le idee religiose, entrando perfino in tensione con esse, ma essi all'origine hanno una radice religiosa.

Il dibattito sulla religione è ancora oggi molto vivace. Non esiste un consenso generalizzato sulla definizione stessa di religione. E anche quando in parte

questo avviene vi sono disaccordi su come debbano essere misurate le sue varie dimensioni. Allo stesso modo il discorso sulla sostenibilità della teoria della secolarizzazione, della privatizzazione o della de-privatizzazione della religione è estremamente complesso. Senza entrare nel merito della questione e facendo tesoro dell'insegnamento weberiano di non lasciarsi guidare da nessun tipo di giudizio di valore qui l'intento è semplicemente quello di sottolineare che la sociologia delle religioni di Weber offre stimolanti spunti di riflessione e una solida base su cui appoggiarsi.

E questo spiega il perché ancora oggi la figura di Weber continua ad affascinare. Motiva il crescente interesse per la sua attività intellettuale che non mostra alcun segno di cedimento. E la quantità di pubblicazioni sulla sua opera è il segno più evidente di questo fatto. Occorre continuare a occuparsi della sociologia weberiana delle religioni perché se è vero che nessuna teoria sociale può prescindere dall'analisi del fenomeno religioso<sup>3</sup> questo vale ancora di più per quella weberiana.

---

<sup>3</sup> Per un'introduzione alla sociologia delle religioni cfr. Pace 2007.

*Riferimenti bibliografici*

BENDIX, R.

1960 *Max Weber: an Intellectual Portrait*, Anchor, Garden City, New Jersey.

CASANOVA, J.

2000 *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.

D'ANDREA, D.

2005 *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma.

HENNIS, W.

1991 *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari.

MARRAMAO, G.

1994 *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

2005 *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.

PACE, E.

2007 *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma.

SCHLUCHTER, W.

1987 *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.

TENBRUCK, F.

1993 *L'opera di Max Weber*, in H. Treiber (a cura di) *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova.

TREIBER, H.

1993 *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova.

WEBER, M. [Marianne]

1995 *Max Weber. Una biografia* (1984), il Mulino, Bologna.

WEBER, M. [Max]

2000 *Le Considerazioni intermedie* (1919), a cura di A. Ferrara, Armando Editore, Roma.

2002 *La sociologia delle religioni* (1920), 4 voll., a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano.

2003 *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Bur, Milano.

ZARETTI, A.

2003 *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano.

## LIBRI IN DISCUSSIONE



Stefano Bottini, «2005 Gubbio», stampa su carta fotografica, cm 30 x 40.

FRANCESCA GALMACCI

## Eclettismo e distinzione nella società dei consumi

BERNARD LAHIRE, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Éditions La Découverte, Paris 2004.

La lettura e la comprensione del libro di Bernard Lahire non possono prescindere dalla conoscenza della sociologia di Pierre Bourdieu, e in particolare modo del suo testo più noto *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût* [Bourdieu 1979]. Il complesso e ambizioso lavoro di Lahire, proposto in un volume di quasi ottocento pagine, prende forma, in primo luogo, dalla riflessione sui risultati teorici ed empirici presentati ne *La Distinction* e, come egli stesso dichiara, consiste in “una messa in discussione parziale della teoria della legittimità culturale a partire dalla considerazione delle variazioni intra-individuali dei comportamenti culturali” [Lahire 2004, 33, trad. mia]<sup>1</sup>.

Egli non critica la struttura portante della teoria della distinzione, ma ne sottolinea i limiti e le debolezze, proponendo un approccio differente, che, pur continuando a riconoscere la forza condizionante delle classi e dei gruppi, tiene conto principalmente della dimensione individuale. Quello di Lahire potrebbe essere inteso come un tentativo di trovare una soluzione convincente al problema, centrale nel lavoro di Bourdieu, del superamento delle antinomie teoriche classiche attraverso una teoria che possa collocarsi in una posizione intermedia tra lo strutturalismo e l'individualismo. Una teoria che sia in grado di tenere insieme elementi tipici dell'oggettivismo con quelli propri del soggettivismo.

---

<sup>1</sup> Per un ulteriore approfondimento del testo di Lahire, si rimanda alle note critiche di M. Grossetti; C. Hamidi; J. Lévy, B. Ripert, E. Tricoire; L. Pinto [Hamidi 2004; Grossetti 2004; Lévy, Ripert, Tricoire 2004; Pinto 2004].

Come è noto, il tentativo di Bourdieu ha incontrato alcuni ostacoli ed è stato spesso oggetto di critiche. Per quanto il sociologo francese abbia dedicato ampio spazio all'analisi della dimensione creativa e riflessiva dell'*habitus*, la sua sociologia scivola continuamente nel determinismo, poiché, come egli stesso ammette, la maggior parte delle azioni individuali sono fortemente condizionate dai campi in cui i soggetti si trovano ad agire e, soprattutto, dall'*habitus* proprio della classe cui appartengono. Lahire sembra voler riprendere tale sfida proponendo una soluzione diversa al problema della coesistenza di elementi strutturati e strutturanti dell'*habitus*. Diversamente da Bourdieu, egli dedica maggiore attenzione alla dimensione soggettiva, pur non dimenticando gli aspetti "strutturati". Gli individui vengono presentati più come attori sociali che come agenti<sup>2</sup>, poiché, pur essendo condizionati dalla classe cui appartengono, mostrano anche forti spinte individualiste. Il suo intento, quindi, è di ridare centralità all'individuo, in quanto, come egli stesso scrive, quest'ultimo "(realità spesso conosciuta, secondo l'etimologia della parola, come un'entità in-divisibile) non è un terreno riservato alle diverse branche della psicologia (dalla psicologia cognitiva alla psicoanalisi, passando per la psicologia sociale e la psicologia differenziale) (...) La sociologia non deve occuparsi esclusivamente di realtà collettive (istituzioni, gruppi, classi, movimenti, ecc.)" [ivi 16, trad. mia].

Secondo Bourdieu, è possibile individuare delle omogeneità nelle azioni, nei gusti, nelle opinioni e negli stili di vita di quegli individui che hanno posizioni simili (vicine) all'interno dello spazio sociale. Le posizioni occupate dipendono, secondo l'autore, dal volume e dalla struttura del capitale posseduto (soprattutto economico e culturale), e coincidono con un *habitus* specifico (teoria dell'omologia). Tale *habitus*, determinando il comportamento degli agenti, produce delle omogeneità tra individui "simili" (teoria dell'omogeneità). Gli agenti le cui azioni dipendono dallo stesso tipo di *habitus* possono perciò intendersi come appartenenti a una stessa classe sociale. In altri termini, si può dire che

<sup>2</sup> Bourdieu non parla mai di attori sociali, ma di agenti, sottolineando in tal modo il fatto che questi non devono essere considerati come individui biologici, come soggetti autonomi, perché è possibile comprendere la loro singolarità e la loro particolare visione del mondo solo a partire dalla conoscenza del campo in cui agiscono e della posizione che occupano al suo interno.

l'*habitus* di classe è un *habitus* omogeneo e coerente che spinge gli individui a comportarsi in modo uniforme sia rispetto a se stessi che rispetto agli altri membri della medesima classe o frazione di classe. Per questo motivo, spiega il sociologo francese, gli individui che occupano posizioni vicine tendono ad avere gusti simili, grazie ai quali sono spinti ad apprezzare determinati prodotti materiali e simbolici e a disprezzarne altri. La vastissima analisi empirica condotta da Bourdieu negli anni Sessanta e Settanta mostra che le classi elevate consumano principalmente beni legittimi, disprezzando quelli più tipicamente popolari o piccolo borghesi (volgari). Il gusto per i prodotti legittimi sarebbe quindi, per l'autore, un forte segno di distinzione sociale.

Considerato come qualcosa di puro e innato, il gusto "legittimo" viene utilizzato dagli agenti sociali per distinguersi da tutti coloro che appartengono a classi inferiori – e che non hanno gusti così raffinati. A questo proposito, il sociologo francese sviluppa la sua "critica sociale del gusto", presentandola come antitesi di tutte le "teorie pure dell'arte" e, principalmente, della "critica del giudizio estetico" di Kant, secondo cui l'arte è pura, innocente, disinteressata. Egli si oppone all'assunto dell'universalismo estetico e all'idea secondo cui il gusto è una disposizione estetica innata, un dono naturale, perseguendo l'ambizione di fornire una risposta scientifica alle questioni della critica kantiana del giudizio e tentando di dimostrare il fondamento radicalmente sociale del gusto, ossia, cercando nella struttura sociale gerarchica la base di quei sistemi di percezione del mondo che permettono di classificare e di essere classificati e che determinano il giudizio estetico [cfr. Bourdieu 1976].

Lahire riprende la struttura portante della teoria di Bourdieu (basata sull'idea del dominio simbolico), secondo cui esiste una disuguaglianza sociale di accesso alla cultura. Egli riconosce il fallimento del tentativo di democratizzazione della cultura<sup>3</sup> – sottolineando il fatto che le classi sociali utilizzano la cultura come strumento di distinzione e di rivendicazione del proprio status – e ritiene che i gusti e le pratiche culturali siano condizionate dalla posizione oc-

<sup>3</sup> A seguito del decreto del 24 luglio 1959, è stato creato in Francia un Ministero degli Affari Culturali incaricato di rendere accessibile al maggior numero possibile di francesi il patrimonio artistico e culturale presente nel territorio francese. Ma tale provvedimento, come fa notare Lahire, non ha portato a una vera e propria democratizzazione delle istituzioni culturali [cfr. Lahire 2004, 11].

cupata; tuttavia, pur riscontrando tratti distintivi delle singole classi e dei comportamenti omogenei tra i membri che le compongono, pone l'accento sull'individuo, evidenziando il fatto che questo può sfuggire alle logiche di classe e di gruppo e manifestare atteggiamenti dissonanti. Il suo intento non è, quindi, di mettere in discussione la teoria di Bourdieu, ma di proporre una teoria a questa complementare, che permetta di gettar luce principalmente su un'altra dimensione: quella individuale.

Le conclusioni cui arriva Lahire sono il risultato di una vastissima ricerca empirica, sia qualitativa che quantitativa, condotta in Francia. Il lavoro si sviluppa in due direzioni: da un lato, attraverso l'analisi statistica di dati relativi alle pratiche e ai consumi culturali dei francesi, provenienti dal sondaggio "*Pratiques culturelles des Français 1997*" (messi a disposizione da Olivier Donnat); dall'altro, attraverso interviste, più squisitamente qualitative, rivolte a 81 adulti e 30 adolescenti. La scelta dei due diversi strumenti di analisi è dettata dal fatto che le variabili di un'indagine quantitativa, pur essendo necessarie, come sostiene lo stesso Lahire, "non dicono molto riguardo alle modalità dell'impegno con cui le persone intervistate svolgono le loro diverse pratiche o i loro consumi, del modo in cui si relazionano ad essi e delle condizioni che li inducono ad agire o a consumare" [Lahire 2004, 25, trad. mia]. Inoltre, aggiunge l'autore, "i profili [degli intervistati] non fanno altro che illustrare le analisi statistiche e dargli corpo o riempire di parole i silenzi dell'inchiesta quantitativa" [Ivi, 28, trad. mia].

Per quanto riguarda l'elaborazione statistica dei dati, Lahire prende in considerazione alcune variabili, quali il sesso, l'età, il livello di istruzione, la professione, l'origine sociale, e analizza i gusti e le pratiche culturali relative a diversi ambiti: musica, libri, film, televisione, tempo libero/divertimento, uscite culturali (come ad esempio andare a teatro, a un concerto di musica classica o di jazz, a uno spettacolo di danza, all'opera ecc.) e visite culturali (come ad esempio visitare un'esposizione di pittura o di fotografia, un museo, una galleria d'arte ecc.). I consumi sono stati classificati secondo il grado di legittimità: poco legittimi; mediamente legittimi; molto legittimi; misti; non caratterizzati da pratiche molto legittime; non caratterizzati da pratiche poco legittime; non classificabili. La legittimità o meno è stabilita dall'autore soprattutto in base alle proprietà interne all'attività di consumo, che rinviano alle caratteristiche storicamente considerate alla base della distinzione tra "cultura alta" e "cultura

bassa”, o, come si usa anche dire, tra “cultura calda” e “cultura fredda”. Tale distinzione permette di separare le pratiche individuali da quelle collettive e le pratiche contemplative da quelle partecipative (in cui c’è un vero e proprio coinvolgimento corporale della persona). I generi musicali<sup>4</sup>, ad esempio, vengono classificati dall’autore nel seguente modo: il varietà francese e internazionale, il rap, l’hard rock, il punk, il trash e l’heavy metal sono inseriti nella categoria dei generi poco legittimi; il rock è considerato un genere mediamente legittimo; la musica classica, il jazz e l’opera, come generi molto legittimi; e, infine, la world music, l’operetta e le colonne sonore dei film sono state considerate inclassificabili.

A differenza di Bourdieu, Lahire non svolge solo un’analisi delle pratiche culturali a livello di classi, ma anche a livello di gruppi e di individui, e i risultati mostrano chiaramente che, pur esistendo delle omogeneità interne alle singole classi sociali (alta, media e popolare), sono rari gli individui le cui pratiche si presentano solo come legittime o come non legittime. Egli ritiene infatti che, sebbene le pratiche più legittime siano maggiormente riscontrabili all’interno delle classi elevate, e le pratiche meno legittime caratterizzino prevalentemente le classi inferiori, i singoli individui non presentano pratiche omogenee, cioè esclusivamente orientate al consumo di cultura alta o al consumo di cultura bassa.

Lahire spiega tale dissonanza attraverso l’idea secondo la quale anche all’interno del soggetto è presente una gerarchia culturale. In altri termini, gli individui, secondo l’autore, vivono la pluralità delle loro pratiche come una continua tensione interna tra cultura legittima e illegittima, cioè come una lotta interiore. Lahire descrive il soggetto esattamente come se fosse un campo, caratterizzato da lotte e da gerarchie simboliche proprie. La critica che egli muove a Bourdieu risiede, dunque, nel fatto che l’*habitus* non può essere considerato come un *habitus* di classe coerente e omogeneo, capace di determinare azioni individuali perfettamente conformi a quelle considerate tipiche della classe di appartenenza. Di conseguenza, l’individuo assume le sembianze di un “uomo plurale” [cfr. Lahire 2006], le cui azioni dipendono da un *habitus* variabile, che

<sup>4</sup> È ormai noto che i gusti musicali sono indicatori di status molto affidabili. Ed è per questo che molte ricerche empiriche prendono in considerazione il consumo musicale come campo di analisi privilegiato.

produce comportamenti “dissonanti”. In alcuni contesti, infatti, può emergere un *habitus* legittimo, capace di determinare pratiche più legittime, appunto; in altri casi, invece, la lotta interiore può portare a una situazione completamente opposta. Il prevalere di una determinata tendenza piuttosto che un'altra dipende da fattori quali il campo, la circostanza o l'ambiente in cui l'individuo si trova ad agire. Ad esempio, un professore universitario avrà sicuramente un atteggiamento legittimo all'interno del campo accademico, ma le sue pratiche culturali esterne a tale ambiente potrebbero anche orientarsi verso prodotti culturali meno legittimi.

Con questo tipo di analisi, Lahire, come è stato già sottolineato, non intende privare la teoria della legittimità culturale della propria importanza e validità; il suo obiettivo, infatti, è di proporre un punto di vista differente che, pur tenendo conto della dimensione di classe, riesca a immergersi nel profondo dell'individuo e a coglierne le consonanze e, soprattutto, le dissonanze. È perciò importante, secondo l'autore, liberarsi dall'idea del “gusto di classe” come unico elemento determinante pratiche e consumi culturali, e iniziare a gettar luce sulla “pluralità delle logiche contestuali e disposizionali”. Ogni individuo, appartenente a qualsiasi classe sociale, mostra, secondo lo studio del sociologo francese, delle eterogeneità culturali che derivano da un eclettismo dei propri gusti personali, a sua volta dipendente dall'eterogeneità delle situazioni culturali vissute dall'individuo stesso, che determinano competenze e forme di socializzazione differenti. Egli propone, infatti, una lista di diversi tipi di socializzazione cui è necessario volgere lo sguardo se si vuole fare un'attenta analisi: socializzazione culturale esercitata attraverso l'ambiente sociale d'origine (la famiglia); socializzazione culturale sessuale, che varia in base al sesso e a tutto ciò che a questo è collegato; socializzazione culturale esercitata dalle diverse istituzioni sociali, politiche, religiose, sindacali, culturali, con cui l'individuo viene a contatto nel corso della propria vita; socializzazione scolastica; socializzazione culturale legata alla situazione professionale; socializzazione culturale legata alla situazione coniugale; socializzazione culturale amicale [cfr. Ivi, 260-270].

Tenendo conto dei condizionamenti di classe, dei diversi contesti entro i quali un individuo si trova ad agire e dei differenti tipi di socializzazione, si possono perciò individuare le differenze inter-individuali (all'interno di classi o di gruppi) e quelle intra-individuali (interne all'individuo, tra uno stato attuale di sé e uno anteriore, oppure tra stati paralleli). Lo studio di Lahire mette in

luce il fatto che, pur essendo evidenti delle consonanze inter e intra-individuali, risultano essere molto forti le dissonanze rilevate. I risultati cui giunge il sociologo francese sembrano molto accurati, poiché derivanti dall'utilizzo di sofisticati strumenti statistici e perché supportati da una solida base qualitativa (interviste in profondità a un centinaio di individui). Tuttavia, l'interpretazione che l'autore dà del fenomeno, pur essendo uno sforzo intellettuale da prendere in considerazione, è piuttosto libera. Egli ritiene che l'*habitus*, diversamente da quanto sostenuto da Bourdieu, sia incoerente e incapace di produrre pratiche totalmente omogenee. Tale *habitus* eterogeneo sarebbe quindi alla base delle dissonanze individuali riscontrate che, secondo l'autore, costituiscono l'essenza del cosiddetto "uomo plurale". Questo punto merita un ulteriore approfondimento poiché fornisce nuovi stimoli di riflessione e permette di affacciarsi su diversi orizzonti interpretativi.

Sicuramente, la dimensione individuale di cui parla Lahire non può essere trascurata e risulta di grande utilità perché permette di liberarsi dalle continue ricadute verso spiegazioni deterministiche dei fenomeni sociali cui Bourdieu è spesso soggetto. Tuttavia, la critica che si può muovere all'autore è che questo tentativo di rivalutazione dell'attore sociale (che fa abbandonare l'idea di agente) pone eccessiva enfasi sulle dissonanze individuali. Pur tenendo conto della presenza e della rilevanza di queste ultime a ogni livello sociale, ritengo sia necessario sottolineare il fatto che le dimensioni di classe, e le omologie riscontrabili al loro interno, sembrano essere più rilevanti, nell'analisi delle pratiche di consumo, di quanto non sostenga Lahire. Egli mostra che le dissonanze possono essere riscontrate in ogni individuo e sono "assolutamente o relativamente maggioritarie in tutti i gruppi sociali" [Ivi, 13]; come tuttavia fa notare, sono i soggetti appartenenti alle classi medie e superiori a presentare dissonanze più frequenti. Questi individui consumano, infatti, beni legittimi, ma anche illegittimi<sup>5</sup>. Tra i soggetti più dissonanti si trovano proprio i quadri e gli intellettuali ai livelli più alti (76,6%). Seguono poi gli individui che svolgono professioni intermedie (76,4%), gli artigiani, i commercianti e gli imprenditori (73%), e infine gli operai non qualificati (42%) [cfr. Ivi, 262]. Inoltre, forti dissonanze

<sup>5</sup> È necessario sottolineare il fatto che dall'analisi di Lahire i consumatori di beni rari risultano essere comunque una minoranza, anche all'interno delle classi alte.

si riscontrano tra i soggetti con i più alti livelli di educazione e appartenenti a basse fasce di età.

Questi dati mostrano come il grado di dissonanza tende a ridursi man mano che si scende nella scala gerarchica. Nei livelli più bassi, infatti, la pluralità di pratiche risulta essere presente, ma in misura ridotta. Sembra, quindi, che i membri delle classi più alte siano quelli che più facilmente possono permettersi di prendere le distanze dalle regole sociali e rompere con i conformismi<sup>6</sup>. Come scrive Lahire,

protetti dagli effetti stigmatizzanti del giudizio culturale negativo dal proprio status sociale prestigioso, dal capitale economico e, a volte, dal grande capitale scolastico, i membri delle classi superiori possono permettersi, occasionalmente o più regolarmente, qualche licenza (...) con la certezza di non compromettere, ai propri occhi e a quelli di altri, la dimensione del riconoscimento simbolico. Alcuni possono così coltivare una certa forma di anti-intellettualismo e un gusto per i prodotti più popolari senza “colpi di testa” distinguendosi comunque, nello stesso tempo, dalla borghesia culturale [Ivi, 262, trad. mia].

Inoltre, ogni classe presenta delle peculiarità specifiche e delle motivazioni particolari che spingono all'eterogeneità. Le dissonanze devono perciò essere interpretate in modi diversi. Le classi alte, come abbiamo appena visto, possono permettersi delle licenze e comportarsi in modo dissonante senza subire danni, lasciandosi così andare alla diversità con leggerezza, senza il timore di compromettere la propria posizione. Le classi medie, invece, vivono una tensione continua, determinata dalla loro posizione intermedia e contraddittoria, che le spinge, da un lato, a voler rincorrere il modello della cultura alta e, dall'altro, a tentare di distinguersi dalla cultura popolare con cui spesso si confondono [cfr. Ivi, 294]. Le dissonanze sono quindi determinate da questa inarrestabile oscillazione fra la “buona volontà culturale”, che le porta a consumare beni

---

<sup>6</sup> Tra i tanti esempi di pratiche culturali che emergono dalle interviste, è particolarmente indicativa quella del karaoke. Tale attività, infatti, è notoriamente non legittima, perché non è individuale e contemplativa e perché comporta un coinvolgimento fisico che contrasta l'atteggiamento distinto, composto e silenzioso delle pratiche legittime [cfr. Ivi, 616-624]. Il karaoke permette, infatti, di lasciarsi andare al buon umore e di ascoltare musica e cantare, senza negarsi il piacere di bere e mangiare, atteggiamento bandito nella sfera della cultura alta (fredda). Stando ai dati, il karaoke attira anche gli strati più elevati della società.

legittimi, e il consumo di prodotti associati alla cultura bassa. Infine, nelle classi inferiori, “la dissonanza culturale appare spesso su uno sfondo generale di debole legittimità culturale, data principalmente dall’assenza di contatti precoci con le forme legittime di cultura negli ambienti familiari d’origine e da una debole (e a volte cattiva) scolarizzazione” [Ivi, 359, trad. mia].

Tali risultati contraddicono, in parte, le considerazioni fatte da Bourdieu. Quest’ultimo, studiando le pratiche di consumo dei francesi negli anni Sessanta e Settanta, osservava che gli individui appartenenti alle classi più elevate tendevano a consumare prevalentemente beni considerati legittimi e a disprezzare i prodotti legati agli ambienti piccolo borghesi o popolari. Tale atteggiamento snob veniva utilizzato, secondo l’autore, come indicatore di status e strumento di distinzione sociale. Lahire dipinge invece un quadro sociale piuttosto diverso, in cui le classi alte francesi, pur continuando a consumare beni legittimi, si rivolgono frequentemente a prodotti di natura diversa. Egli ritiene che Bourdieu abbia sottovalutato la dimensione individuale e abbia così ignorato le dissonanze presenti a ogni livello sociale. I membri dell’élite, infatti, non sarebbero mai stati caratterizzati, neanche in passato, solamente da pratiche culturali snob, anche se fino agli anni Settanta e Ottanta la separazione tra cultura alta e bassa era, come egli stesso scrive, “esplicitamente rivendicata e istituzionalmente organizzata” [Ivi, 258-259, trad. mia]. In altri termini, gli individui tendevano a non manifestare i comportamenti meno conformi rispetto allo stile di vita legittimo poiché non esistevano le condizioni sociali e scientifiche, come ad esempio la natura del dibattito pubblico e delle problematizzazioni culturali, per lasciarsi andare liberamente ad atteggiamenti dissonanti. Oggi, invece, la situazione sembra essere mutata e, non essendoci più tali condizionamenti sociali, le dissonanze emergono in modo più palese.

Si è detto sopra che Lahire tenta di spiegare le dissonanze riscontrate nelle pratiche culturali degli individui attraverso il concetto di *habitus*. Secondo l’autore, infatti, a differenza di ciò che sostiene Bourdieu, l’*habitus* non può essere considerato coerente, poiché non dipende interamente dalla posizione occupata all’interno dello spazio sociale. La tensione continua fra dimensione legittima e non legittima, oltre che essere presente a livello sociale, esiste anche a livello individuale. Ogni individuo sarebbe, infatti, caratterizzato da questo conflitto interno che lo spinge a non comportarsi in modo omogeneo, ma a

prediligere la cultura calda o quella fredda, a seconda delle situazioni, degli ambienti frequentati, ecc.

Tale lettura del fenomeno, però, può far sorgere qualche dubbio. Alcuni studiosi hanno ottenuto risultati abbastanza simili, relativi ai consumi degli americani e, più recentemente, anche a quelli degli europei, ma li hanno interpretati in modo differente. Lahire dedica parte del libro proprio a questi approcci, e principalmente all'autore che per primo ha fornito proposte teoriche originali, aprendo la strada a molte ricerche: Richard Peterson. Quest'ultimo, insieme ad altri studiosi, elabora negli anni Novanta la cosiddetta teoria dell'onnivorismo [cfr. Peterson 1992; Peterson e Simkus 1992; Peterson e Kern 1996]. La "metafora zoologica" viene utilizzata per rappresentare una società, quella statunitense, che ha caratteristiche diverse rispetto alla società francese degli anni Sessanta e Settanta, accuratamente descritta da Bourdieu. Secondo Peterson, le pratiche di consumo degli americani hanno subito cambiamenti radicali negli anni Settanta e Ottanta, segnando un passaggio dal vecchio modello europeo élite/massa – che sembra essersi imposto negli Stati Uniti verso la fine dell'Ottocento [cfr. Levine 1988] – al nuovo modello *omnivore/univore*. Il consumo continua a rimanere un forte indicatore di status, anche se le dinamiche sono mutate rispetto al passato. Le classi alte sembrano non presentare più atteggiamenti snob, poiché tendono ad avere un gusto molto più ampio, rivolto non solo a beni legittimi, ma anche a prodotti meno pregiati, o addirittura popolari. Tale atteggiamento, definito onnivoro proprio perché rivolto a una molteplicità eterogenea di beni culturali, si contrappone al comportamento "univoro" riscontrato negli individui appartenenti alle classi inferiori. Secondo Peterson e collaboratori, infatti, negli strati più bassi della società, si formano gruppi la cui identità viene continuamente rivendicata e rafforzata attraverso il consumo di beni culturali specifici (principalmente poco o per niente legittimi). Tali gruppi, seppur collocati sullo stesso piano sociale (stesso status, stessa classe), si contrappongono l'un l'altro, utilizzando spesso i consumi come strumento di distinzione (ad esempio, è stato dimostrato che i giovani afroamericani maschi usano la musica Rap – andando in giro con la radio ad alto volume – come strumento per manifestare la propria identità e per avere un maggiore controllo dello spazio pubblico [cfr. Anderson 1990]).

I consumatori onnivori di cui parla Peterson sembrerebbero corrispondere, in qualche modo, agli individui dissonanti descritti da Lahire. Tuttavia, le

interpretazioni che i due autori danno del fenomeno sono piuttosto diverse. Ritengo sia utile, a questo punto, mettere in evidenza le affinità e le differenze relative ai diversi approcci, e le critiche che Lahire muove allo studioso americano [cfr. Lahire 2004, 255-260], per tentare di individuare limiti interpretativi e possibili punti di contatto.

Innanzitutto, la ricerca condotta in Francia mostra che le dissonanze sono fortemente riscontrabili a ogni livello sociale, seppur in misura maggiore nelle classi medie e poi in quelle più elevate, mentre nelle analisi di Peterson sembrano essere particolarmente presenti negli strati alti della società americana, tendendo a scomparire man mano che si scende verso i livelli più bassi. Tale differenza di risultati potrebbe dipendere dal fatto che il processo di ampliamento del gusto delle classi alte sembra essere un fenomeno sorto negli Stati Uniti nel secondo dopoguerra e accentuatosi negli anni Settanta e Ottanta, per poi diffondersi un po' in tutto l'Occidente, arrivando, quindi, anche nel nostro Continente. Qui, a differenza dell'America, il nuovo modello si scontra con le tradizionali pratiche culturali snob, caratterizzate da forte disprezzo nei confronti della cultura bassa. Per tale ragione, sembra faticare un po' a emergere in modo così nitido e incontaminato come negli Stati Uniti. Diverse ricerche condotte in Europa negli ultimi anni, volte a verificare la teoria dell'onnivorismo proposta da Peterson [cfr., ad esempio, Warde, Martens, Olsen 1998; Van Eijck, Bargeman 2004; López-Sintas, García-Álvarez 2004; Coulangeon 2003; Vander Stichele, Laermans 2006], mostrano che in molti Paesi europei si assiste sì a un allargamento del gusto delle classi alte, ma non a una chiusura così netta delle classi più basse, tanto da poterle definire "univore". Inoltre, è possibile notare uno scontro generazionale tra chi tende a conservare e riprodurre il vecchio modello europeo (i più anziani) e chi, invece, è promotore di rinnovati atteggiamenti culturali (gli individui nati dal secondo dopoguerra in poi; soprattutto i più giovani). Tali dati inducono a pensare a un faticoso abbandono, in Europa, del vecchio modello élite/massa e la sua progressiva sostituzione con il modello americano *omnivore/univore*. Per questo motivo, probabilmente, i risultati di Lahire, che, come si ricorda, riguardano le pratiche culturali dei francesi negli anni Novanta, differiscono in parte da quelli di Peterson. E la presenza di comportamenti eterogenei ("dissonanti") in tutti gli strati sociali (anche in quelli più bassi) potrebbe essere giustificata da questo lento passaggio da un modello comportamentale all'altro.

Guardando il fenomeno in questa ottica, si può tentare di approfondire il discorso sull'*habitus*, per comprendere se e in che modo l'idea di Lahire possa essere messa in discussione. L'autore francese critica Bourdieu sostenendo che l'*habitus* non è un *habitus* di classe coerente, ma è, al contrario, profondamente incoerente e, per questo motivo, alla base di comportamenti individuali dissonanti. Tuttavia, come lo stesso Lahire tende a sottolineare, pur essendo molto forti le dissonanze, sono riscontrabili omogeneità negli stili di vita all'interno delle singole classi. Ammettendo, come già detto, che debba essere dato maggior rilievo alla dimensione individuale, rispetto a quanto non faccia Bourdieu, è necessario comprendere se questa sia realmente in grado di imporsi sulla dimensione sociale o se, invece, rimanga confinata in uno spazio più marginale.

Invece di considerare l'*habitus* come una struttura profondamente incoerente, si potrebbe pensare a una sua lenta trasformazione, a ogni livello sociale, che lo ha portato ad assumere caratteristiche differenti rispetto al passato. Nelle classi alte si assisterebbe perciò a un passaggio, nel tempo, da un *habitus* decisamente omogeneo, capace di produrre gusti squisitamente legittimi e di determinare quindi pratiche culturali snob, a un *habitus* più eterogeneo, in grado di orientare il gusto verso consumi differenti, non solo fortemente legittimi ma anche poco legittimi o tipicamente popolari. Nelle classi più basse, invece, sarebbe in corso una trasformazione dell'*habitus* che va nella direzione di una chiusura sempre maggiore. Si assisterebbe, come fa notare Peterson, a un processo di riduzione del gusto che spinge gli individui a consumare sempre meno beni culturali, ma a trovare una forte identificazione con essi. Per tale motivo, come sopra accennato, si è portati a parlare di individui univori, in contrapposizione a quelli onnivori appartenenti alle classi più alte. Tenendo conto di questo cambiamento e del nuovo paradigma teorico, si può tornare a riflettere sulla natura dell'*habitus*. Piuttosto che prendere in considerazione l'idea di Lahire di un *habitus* incoerente, si possono interpretare le dissonanze culturali come una caratteristica dell'individuo onnivoro, il cui *habitus* non è incoerente. La coerenza di questo "nuovo" *habitus* consisterebbe proprio nell'essere eterogeneo e capace di adattarsi alle situazioni più disparate. In altri termini, la non omogeneità e le dissonanze rilevate non sarebbero il prodotto di *habitus* individuali differenti, ma di un *habitus* di classe che si caratterizza proprio per questa sua specificità: essere eterogeneo e produrre un gusto molto più ampio e complesso rispetto a quello del consumatore snob.

Lahire critica lo studio di Peterson perché basato solo su un'analisi quantitativa. L'assenza di un'indagine qualitativa impedirebbe, infatti, di comprendere il tipo di rapporto che gli intervistati intrattengono con le loro pratiche. Inoltre, secondo il sociologo francese, Peterson non prende in considerazione i comportamenti individuali, ma solo quelli di gruppo. Questi due punti risultano essere fondamentali perché, da una parte, vengono messi sullo stesso piano gusti e pratiche con natura e intensità diverse e, dall'altra, non considerando i comportamenti individuali, non si può sapere se la varietà culturale riscontrata sia veramente relativa ai singoli soggetti. Si potrebbe pensare, ad esempio, all'esistenza di piccoli sottogruppi univori negli strati alti, piuttosto che a un insieme di individui onnivori. Su questo punto, Lahire ha certamente ragione, perché riesce a individuare limiti molto importanti della teoria che lasciano ampio spazio alla libera interpretazione. Tuttavia, ricerche successive, svolte anche in Europa, hanno dimostrato la fondatezza delle teorizzazioni di Peterson, grazie al supporto di strumenti di analisi qualitativa e all'analisi dei gusti individuali [cfr., ad esempio, Warde, Martens, Olsen 1998; Coulangeon, Lemel 2007].

Un altro limite degli studi di Peterson, messo in evidenza da Lahire, riguarda il fatto che il sociologo statunitense prende in considerazione solo il campo dei consumi musicali. Ciò impedirebbe, quindi, di fare qualunque tipo di generalizzazione. Che il fenomeno dell'onnivorismo sia riscontrabile in ambito musicale non significa che esista in contesti culturali differenti. Anche in questo caso, però, la letteratura più recente fa venir meno la validità della critica. Il modello onnivoro è stato testato in moltissimi campi. Per fare solo alcuni esempi, sono state prese in considerazione pratiche quali la frequentazione di musei, cinema, concerti, discoteche, ristoranti, caffè, club sportivi; la lettura di libri, quotidiani, riviste; l'ascolto di radio, dischi, cd; la visione di programmi televisivi; la partecipazione ad attività di volontariato [cfr. Van Eijck, Bargeman 2004]; l'andare a cena fuori [cfr. Warde, Martens, Olsen 1998; Johnston, Baumann 2007], ecc.

Infine, Lahire sottolinea un aspetto rilevante della teoria dell'onnivorismo, su cui è importante soffermarsi. Il sociologo francese ricorda giustamente che l'allargamento del gusto degli individui con status più elevati è stato spesso interpretato come un accrescimento della tolleranza culturale. E tale "cosmopolitismo culturale" si scontrerebbe con una progressiva chiusura delle classi popolari, destinate a divenire sempre più intolleranti. Secondo Lahire non si può parlare di "nuove élite" caratterizzate da maggiore tolleranza e apertura

culturale, perché quell'ecllettismo che si osserva nelle classi alte dipende principalmente dalla produzione di pratiche di consumo dissonanti. Ritengo che il sociologo francese abbia ragione nel dire che non si assiste a un fenomeno di vero e proprio accrescimento della tolleranza, tuttavia, la cosa potrebbe essere spiegata in modo differente.

La studiosa americana Benthany Bryson, ad esempio, mostra, attraverso una complessa analisi quantitativa [cfr. Bryson 1996], che la tolleranza culturale riscontrata nelle classi alte è solo apparente. Pur essendo aumentata la tolleranza, spiega la studiosa americana, continua a sussistere una forma di esclusione classista. Le persone con status più elevati, e soprattutto più educate, negli Stati Uniti, sono sì le più tolleranti, ma non in modo indiscriminato. I generi principalmente disprezzati da questi individui, infatti, sono quelli associati alle persone collocate ai più bassi livelli della società. Si può quindi concludere che la tolleranza culturale, sempre più diffusa nelle società occidentali contemporanee, non coincide con il non esclusivismo, ma, al contrario, può essere considerata il nuovo indicatore di status. Seguendo questo ragionamento, si può affermare che gli individui appartenenti alle classi più elevate adottano atteggiamenti tolleranti per rivendicare il proprio status sociale. L'apertura culturale, infatti, è indice, oggi, di un alto livello di educazione e, di conseguenza, manifesta l'appartenenza a una classe elevata. Il nuovo gusto onnivoro (molto più allargato rispetto al passato), esprime familiarità con una vasta gamma di stili culturali e permette agli individui di muoversi all'interno di ambiti diversi e di adattarsi alle situazioni più disparate. Lo snobismo e l'intolleranza, oggi, non possono più essere considerati *politically correct*. Nella società globale e multiculturale contemporanea, il valore morale si guadagna grazie alla capacità di saper "apprezzare" le pratiche e i prodotti culturali degli "altri". Il gusto onnivoro sarebbe quindi il nuovo strumento di distinzione simbolica, che si va a sostituire al gusto snob tipico del vecchio Continente. Tale risultato conduce a un riavvicinamento alla teoria di Bourdieu, perché con questo studio Bryson dimostra che la teoria dell'esclusivismo culturale del sociologo francese può ancora essere considerata valida, anche se i modelli di appropriazione culturale sono completamente mutati rispetto a quelli decritti dal sociologo francese.

Inoltre, un altro elemento che può dare supporto all'idea di tale meccanismo di distinzione è il fatto che i membri delle classi più elevate, pur appropriandosi degli stessi beni consumati dagli individui appartenenti agli strati inferiori, lo

fanno in maniera completamente diversa. Essi, infatti, come spiega Bourdieu, utilizzano criteri estetici (disposizioni estetiche) per apprezzare i prodotti culturali; ne colgono cioè la forma, l'aspetto estetico, appunto, ma non si riconoscono nella cultura che li anima. Al contrario, le classi popolari continuano ad applicare criteri etici, attraverso cui tendono a dare rilevanza alla sostanza di un oggetto, alla sua funzione. Questo dimostra che è solamente il modo di appropriazione (*“la manière”*) a dare valore a un bene culturale, non il suo semplice “esistere”. I consumatori onnivori, quindi, pur consumando prodotti culturali tipicamente popolari, lo fanno utilizzando disposizioni estetiche, e non etiche (proprie della classe popolare). Ne segue che tali beni vengono apprezzati in quanto forme artistiche e non in quanto espressioni di una cultura, di valori etici e di un modo di concepire la vita. La tolleranza è perciò rivolta al prodotto culturale popolare, ma non agli strati sociali cui questo è associato. Il consumo onnivoro, quindi, sebbene si presenti come un atteggiamento aperto e tollerante, assume l'aspetto di un consumo sempre più “estetico” e discriminante, orientato a creare distinzione sociale e a mantenere la stabilità della gerarchia esistente.

Nella interpretazione fornita da Lahire, invece, la distinzione simbolica, pur continuando a esistere a livello sociale, si sposterebbe più su un piano individuale. L'autore parla infatti, come riportato nel titolo del libro, di “distinzione di sé”, risultante da un continuo conflitto interno all'individuo. Così facendo, Lahire pone grande enfasi sulle tendenze individualiste che caratterizzano le società occidentali, a tutti i livelli, lasciando meno spazio ai condizionamenti di classe. Il modello dell'onnivorismo cui si è sopra accennato mette invece in luce il fatto che i condizionamenti di classe continuano ad essere profondamente significativi nel campo dei consumi culturali. Il fenomeno dell'individualismo sembrerebbe essere, quindi, una peculiarità delle classi alte. In altri termini, non si dovrebbe parlare di individualismo diffuso, ma di un individualismo determinato e reso possibile da forti appartenenze di classe.

Il tentativo di questa analisi critica del testo è di mettere in discussione tale approccio, servendosi soprattutto della recente letteratura americana ed europea, per aprire nuovi spazi di riflessione. Tuttavia, solo attraverso ulteriori approfondimenti empirici sulle pratiche culturali degli europei sarà possibile verificare se si sta andando nella direzione di una sempre maggiore apertura delle classi elevate (che porta con sé un forte esclusivismo simbolico), accompagnata

da una progressiva chiusura delle classi inferiori, o se, al contrario, il fenomeno deve essere inteso, seguendo il ragionamento di Lahire, come il prodotto di atteggiamenti dissonanti diffusi a ogni livello sociale.

*Riferimenti bibliografici*

ANDERSON, E.

1990 *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

BOURDIEU, P.

1976 *Un jeu chinois. Notes pour une critique sociale du jugement*, “Actes de la recherche en sciences sociales”, n. 4, pp. 91-101.

1979 *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Éditions de Minuit, Paris; tr. it. 2001, *La Distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

BRYSON, B.

1996 *Anything but heavy metal: symbolic exclusion and musical dislikes*, “American Sociological Review”, vol. 61, pp. 884-99.

COULANGEON, P.

2003 *La stratification sociale des goûts musicaux. Le modèle de la légitimité culturelle en question*, “Revue française de sociologie”, vol. 44(1), pp. 3-33.

2007 *Is ‘Distinction’ Really Outdated? Questioning the Meaning of the Omnivorization of Musical Taste in Contemporary France*, in “Poetics”, vol. 35, n. 2-3, pp. 93-111.

GROSSETTI, M.

2004 *Pratiques culturelles et hiérarchies sociales*, “EspacesTemps.net”, 11.11.2004, <http://espacetemps.net/document782.html>.

JOHNSTON, J., BAUMANN S.

2007 *Democracy versus Distinction: a Study of Omnivorosity in Gourmet Food Writing*, in “American Journal of Sociology”, vol. 113, n. 1, pp. 165-204.

HAMIDI, C.

2004 *Dissonances individuelles*, “EspacesTemps.net”, 11.11.2004, <http://espacetemps.net/document780.html>

LAHIRE, B.

1998 *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, coll. «Essais & Recherches», Paris.

LEVINE, L.W.

1988 *Highbrow/Lowbrow. The emergence of cultural hierarchy in America*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

LÉVY, J. – RIPERT, B. – TRICOIRE, E.

2004 *Penser aujourd'hui l'individu d'aujourd'hui. Sur un ouvrage de Bernard Lahire*, “EspacesTemps.net”, 11.11.2004, <http://espacestemps.net/document774.html>.

LÓPEZ-SINTAS, J.L. – GARCÍA-ÁLVAREZ, E.G.

2004 *Omnivore versus univore consumption and its symbolic properties: evidence from Spainard's performing arts attendance*, “Poetics”, vol. 32, pp. 463-483.

PETERSON, R.A.

1992 *Understanding audience segmentation: From elite and mass to omnivore and univore*, “Poetics”, vol. 21, pp. 243-258.

PETERSON, R.A. – KERN R.M.

1996 *Changing highbrow taste: from snob to omnivore*, “American Sociological Review”, vol. 61 (5), pp. 900-907.

PETERSON, R.A. – SIMKUS, A.

1992 *How musical tastes mark occupational status group*, in M. Lamont, M. Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago.

PINTO, L.

2004 *Comme négociier un tournant?*, “EspacesTemps.net”, 11.11.2004, <http://espacestemps.net/document778.html>

VANDER STICHELE, A. – LAERMANS, R.

2006 *Cultural participation in Flanders: Testing the cultural omnivore thesis with population data*, “Poetics”, Vol. 34, pp. 45-64.

VAN EIJCK, K. – BARGEMAN, B.

2004 *The changing impact of social background on lifestyle: “culturalization” instead of individualization?*, “Poetics”, Vol. 32, pp. 439-461.

WARDE, A. – MARTENS, L., – OLSEN, W.

1998 *Consumption and the problem of variety. Cultural omnivorousness, social distinction and eating out*, “Sociology”, Vol. 33, n. 1, pp. 105-127.



FRANCESCO GIACOMANTONIO

Karl Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso* (a cura di E. Donaggio, P. Kammerer), Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 268.

Dopo le antologie su Michel Foucault e Hannah Arendt, l'editore Feltrinelli presenta, nella sua collana di saggi rossi, questa raccolta su un altro grande protagonista della scena filosofica (e non solo) contemporanea, Karl Marx, con la cura di Donaggio (già autore di un'altra pregevole antologia sulla Scuola di Francoforte, edita da Einaudi nel 2005) e Kammerer. In questo caso, tuttavia, l'antologia non si propone solo come una raccolta di testi, ma assume un significato quasi simbolico, poiché, come affermano i curatori, lo scopo del libro è quello di far luce sul sentimento oggi diffuso, per cui si ha la percezione che "il capitalismo rappresenti l'orizzonte immutabile del nostro tempo" [p. VII].

Il libro si presenta organizzato in sei capitoli che contengono testi notissimi o meno conosciuti e da scoprire del filosofo tedesco, tramite cui si indagano alcuni concetti base che innervano l'opera marxiana e, di riflesso, la vicenda politica contemporanea: idee e libertà [cap. 2], cose materiali [cap. 3], lavoro [cap. 4], il mondo e la sua apparenza [cap. 5], l'ipotesi del comunismo [cap. 6]. Molto curioso e originale è il capitolo primo, dedicato alla presentazione della personalità e della vita di Marx: qui si trova, infatti, una serie di lettere e scritti, molto personali, del filosofo tedesco, che contribuiscono a mostrare come certi elementi del suo pensiero si manifestassero già molto chiaramente nel suo modo di porsi e di comportarsi sin da giovane o nella vita familiare.

Da tali capitoli, possono così farsi strada alcune considerazioni interessanti. Riguardo il ruolo liberatore delle idee, i brani raccolti delineano infatti, attraverso le note teorie su critica, struttura e sovrastruttura, analisi dell'ideologia, una fiducia commovente nell'umanità. La demolizione degli inganni operata da Marx è alimentata da una fede che è del tutto ignota ai critici scettici, decostruttori, postmoderni, nichilisti che "nel Novecento, trasformeranno il gesto di

Marx in ordinaria routine” [p. 36]. Anche il discorso sul feticismo delle merci svela un carattere importante della teoria marxiana, perché, nella metafora che egli usa sul gioco degli specchi, egli non si accontenta di mostrare, a differenza di altri interpreti della modernità, “dove sono ubicate le superfici che generano accecamenti o chimere” [p. 76], ma pretende anche di orientarle in modo diverso.

Di qui la centralità dei passaggi dedicati al lavoro; Marx, notano i curatori, è pressoché l’unico studioso del suo tempo a cogliere l’insanabilità della tensione tra operai e capitale. L’interpretazione che Marx dà del mondo che egli sta attraversando coglie con grande lucidità due elementi fondamentali. Il mondo capitalista è una dimensione sociale in cui il lavoro umano si separa dal suo contesto originario e in cui la tecnica assume una centralità cruciale. Nei brani contenuti nel capitolo 5, il lettore può essere indotto anche a individuare una prospettiva riconducibile alla sociologia della conoscenza, dal momento in cui Marx scrive, ad esempio nei *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* del 1857-58, che “lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect* e rimodellate in conformità ad esso” [p. 206].

Dopo aver esplicitato i tratti di critica marxiana alla società capitalistica, l’antologia si conclude presentando i brani del filosofo tedesco in cui egli preconizza una società nuova, in cui religione, diritto, politica e proprietà privata subiscono una trasformazione sostanziale che conduce alla loro estinzione e il tempo e la libertà si fondono armonicamente. Si dipana qui, evidentemente, il Marx quasi visionario e il suo aspetto più seducente, salvifico e controverso che non solo interpreta la società come susseguirsi di lotte di classe, ma si spinge a prevederne la fine con la vittoria del proletariato.

Donaggio e Kammerer, nella strutturazione di questa antologia, conducono il lettore a interrogarsi non solo sull’opera del filosofo, ma, organizzando concettualmente i passaggi scelti, anche a riflettere sul senso del capitalismo per riprovare a collocarne l’analisi filosoficamente e sociologicamente. Al di là delle implicazioni politiche e a volte strumentali del pensiero marxiano, tale attività di rilettura e riflessione si lascia sempre apprezzare, perché permette di riscoprire due elementi fondamentali del pensiero di Marx: da una parte il fatto che egli è stato tra i primi a prendere le parti di chi non domina, dei poveri,

degli sconfitti, dei deboli, degli esclusi; dall'altra, l'ontologia che il teorico del comunismo ha sviluppato e che, troppe volte, la politica ha travolto e di cui l'ideologia ha abusato.



SERGIO ALLOGGIO

*Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 690.

La recente miscellanea curata da Antonio De Simone *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, edita per Morlacchi nel 2007, è un testo strutturalmente pluridisciplinare. Il volume raccoglie, infatti, numerosi contributi provenienti da diverse discipline filosofiche e sociologiche, ma anche da esperti del diritto e dell'antropologia. A questa gamma variegata di approcci teorici corrisponde però un forte legame dei diversi oggetti indagati, che variano dallo Stato-nazione alla globalizzazione, dallo statuto della soggettività alle forme economiche del liberalismo. Osservando in filigrana l'intero volume, si chiarisce come il campo problematico comune ai vari contributi sia quello fra l'individuo, la società e il potere che questa esercita su di esso. Il baricentro dei circa venti contributi del volume diviene, così, il rapporto politico fra i *soggetti* delle democrazie contemporanee e i loro legami con il *potere*.

Il saggio di Francesca R. Recchia Luciani si incentra sulle forme disumanizzanti che il potere e la forza trasferiscono sui corpi umani, un'analisi compiuta attraverso l'opera di Simon Weil. La violenza del potere, intesa come estrinsecazione della forza bruta, diviene sì lo strumento principale con cui neutralizzare l'altro, ma comporta anche l'annullamento di qualunque individualità da parte di chi la esercita. In questo senso, per Recchia Luciani, solo a partire dal recupero di una universale vulnerabilità del corpo è possibile instaurare una giustizia reciproca e riallineare la riflessione umana su «un'intima dimensione bio-filosofica» [p. 343]. L'intervento di Bruno Milone approfondisce, grazie a una puntuale lettura dei romanzi di Dostoevskij, le dinamiche di colpa, responsabilità e ordine sociale. Emerge, nel contributo di Milone, la dialettica fra punizione e conversione al bene che opera nei personaggi dostoevskijani, evidenziando anche la critica generale del romanziere russo nei confronti del sistema penale. Anche l'intervento di Marcello Strazzeri ha nella letteratura il proprio campo d'azione: Kafka e Hugo, grazie a un impianto decostruttivo di matrice derridiana e foucaultiana, vengono sezionati per mettere in scena «le figurazioni della

legge» [p. 271]. L'autoreferenzialità e la mistica del diritto sono da Strazzeri minuziosamente smontate per permettere la pensabilità e la creazione di un nuovoo diritto. Alessandro Pinzani si concentra invece su Luhman e Foucault, per sottolineare le loro similitudini e le reciproche differenze riguardanti il nesso soggettività-potere. È l'ultimo Foucault, che incentra le proprie analisi sulla "cura del sé", a permettere a Pinzani di concentrarsi nell'elaborazione di un soggetto libero da ipoteche metafisiche e ricco di «una densità inaspettata» [p. 340].

Un'altra faccia del prisma soggetto-potere è quella che riguarda i diritti e la giustizia. Bruno Accarino focalizza la propria attenzione sull'opera di Georg Simmel e sull'emergere, nel pensiero simmeliano, del conflitto tutto democratico fra il principio maggioritario e l'irriducibilità individuale. Tale dissidio è poi analizzato comparando Kelsen e Simmel e rintracciando in quest'ultimo un vero e proprio «sentimento del dovere» [p. 69] grazie al quale il vincolo sociale può riprodursi. Max Weber è, invece, oggetto del saggio scritto dal curatore del volume Antonio De Simone, il quale sviluppa un'approfondita analisi della nozione di diritto in tutta l'opera weberiana. Indagare il diritto significa portare in luce la coercizione e gli apparati collettivi indispensabili ad amministrarlo, significa produrre una doppia «sociologia del potere» [p. 83], sia delle sue forme logiche che di quelle materiali. In tal senso, la validità dell'ordinamento giuridico riposa sulla sua efficacia rispetto allo scopo, un scopo di origine economica.

Il contributo di Giuseppe Cacciatore è dedicato interamente alla figura di Giuseppe Capograssi sottolineandone l'urgenza di un suo recupero per l'attuale discussione sui diritti umani. Le riflessioni del filosofo di Sulmona su queste tematiche, anche se circoscritte al biennio 1948-1950, sono per Cacciatore portatrici di una serie di istanze progressiste e internazionaliste tutt'ora necessarie. Irene Strazzeri e Cristina Pasqualini dedicano i loro articoli rispettivamente a Axel Honneth e a Edgar Morin. I conflitti delle lotte per il riconoscimento e i vari rapporti orizzontali fra gli individui vengono, attraverso il filtro di Honneth, da Strazzeri studiati nei loro molteplici aspetti e nel loro possibile misconoscimento. L'«antropolitica» di Morin e la conseguente rifondazione di «un'etica planetaria» sono da Pasqualini contrapposte alla frantumazione contemporanea, riservando alla solidarietà un posto privilegiato nella riflessione moriniana. Anche Giacomo Marramao dedica ai diritti il proprio intervento, soffermandosi sulla Dichiarazione Universale dei diritti umani del 1948 e sulle conseguenze di

questa carta epocale. Dando conto degli ultimi esiti della riflessione internazionale sui diritti umani (i *postcolonial* e i *cultural studies*), Marramao evidenzia le contraddizioni e le aporie all'opera nei dualismi Occidente-Oriente e universalimo-particolarismo.

Una ulteriore soglia critica presente nel volume è quella del rapporto fra lo Stato (post)nazionale e il liberalismo, inteso questo come ultima variante della forma statale. Per Domenico Losurdo, che nel suo saggio indaga le ideologie alla base dell'espansione coloniale occidentale, deve essere ridimensionata e abbandonata la retorica del *Manifest Destiny* [p. 163], tutt'oggi in azione nelle spinte civilizzatrici delle potenze mondiali. L'universalità messianica, prima quella hegeliana e in seguito quella marxiana, vengono contrapposte a un particolarismo morale funzionale alle storture del liberalismo. Su questa scia, il saggio di Paolo Ercolani dimostra come il liberalismo novecentesco metta in atto un complesso dispositivo di esclusione-inclusione funzionale ai propri scopi predatori.

La globalizzazione e le crescenti disparità che questa produce nell'attuale epoca postmoderna sono affrontate nei saggi di Francesco Fistetti, Alberto Pirni e André Tosel. Per Fistetti una giustizia che possa attuarsi su scala globale non può più affidarsi alle ultime proposte di Rawls, indagate nella loro «ipocrisia o involontario cinismo» [p. 584]. Senza una redistribuzione asimmetrica da parte delle nazioni più avanzate, estendendo pertanto al contesto internazionale le dinamiche maussiane del dono, la globalizzazione non può realmente essere corretta. In questo senso una «teoria globale della giustizia» potrebbe frenare la rapacità occidentale e i suoi strumenti istituzionali maggiormente vincolanti come, per esempio, il FMI o la Banca Mondiale. Rompere il circolo del diritto del più forte donando a tal fine riconoscimento diviene, in Fistetti, il modo per costruire una reale giustizia globale e redistributiva. Nel saggio di Pirni sono i confini e i limiti della globalizzazione a essere indagati, usufruendo degli strumenti concettuali dell'antropologia interpretativa di Clifford Geertz. «Provare a rendere il *confine* un *limite*» [p. 621] e affrontare le sfide della globalizzazione «facendosi carico della diversità» [p. 624] diventano per Pirni degli imperativi inevitabili, oltretutto delle sfide continue per non cedere alla frammentazione dell'umano. La difficoltà, in questo tentativo, è di non cadere in nuovi universalismi o in un etnocentrismo sciovinista. Per questo Pirni si impegna nell'elaborazione di una nuova grammatica politica che ha nei diritti umani la propria base contingente e nel consenso interculturale il proprio scopo includibile.



## Referenze iconografiche

STEFANO BOTTINI, *Luce e Riflesso. Un altro mondo tutto da scoprire. Immagini fotografiche di Stefano Bottini*, Per Corsi d'Arte, Perugia 2007.

STEFANO BOTTINI-MARCO NICOLETTI, *Scarzuola. Il sogno ermetico di Tomaso Buzzì*, Per Corsi d'Arte, Perugia 2007.

### Stefano BOTTINI

Fotografo, giornalista e critico d'arte. Ha pubblicato i calendari *Perugia com'era* (2004), *Umbria o cara* (2007), *Umbria tra sacro e profano* (2008) per il «Giornale dell'Umbria» e il calendario *Acqua in terra umbra* (2008) per Crediumbria. Nel 2004 gli è stata dedicata la mostra personale fotografica *Perugia com'era*; nel 2005, presso la galleria "L'incontro" di Bologna, la mostra *L'amore è una cosa meravigliosa* e, nel 2007, *Luce e riflesso, un altro mondo tutto da scoprire*, il cui catalogo è stato pubblicato per i tipi di Per Corsi d'Arte. Sempre nel 2007 ha pubblicato, insieme a Marco Nicoletti, il volume fotografico *Scarzuola. Il sogno ermetico di Tomaso Buzzì* (Per Corsi d'Arte). Da quest'esperienza, nel 2008, è nata una mostra alla Triennale di Milano presentata da Vittorio Sgarbi. Ha partecipato a concorsi fotografici nazionali ricevendo premi e riconoscimenti. In qualità di critico ha curato la mostra *Percorsi dal Figurativo all'Astratto all'Informale* (Villa Fidelia di Spello, 3 marzo-1 maggio 2007) e il relativo *Catalogo* su Leoncillo e altri quattordici artisti umbri protagonisti dal Dopoguerra a oggi.

[www.stefanobottini.com](http://www.stefanobottini.com)

[bottinistefano@libero.it](mailto:bottinistefano@libero.it)





