

## Il riconoscimento tra etica, morale e politica

Eleonora Piromalli

### 1. Riconoscimento ed etica

In questo saggio, dopo aver illustrato per grandi linee come si configura, nella sua struttura, la teoria del riconoscimento proposta da Axel Honneth, intendo avanzare la possibilità di integrare la dimensione *etica* di tale paradigma – in esso predominante – con una più netta considerazione della dimensione *morale* e di quella *politica*, specificamente riferita alle istituzioni. Tanto la componente morale quanto quella politica, sebbene siano ricavabili a partire dal concetto stesso di riconoscimento, rimangono infatti in ombra nel modello che Honneth elabora a partire da *Lotta per il riconoscimento* (1992); la mia convinzione è che una più esplicita considerazione di esse permetta di risolvere alcuni problemi che restano aperti in tale paradigma, tanto rispetto alla sua fondazione quanto alla possibilità di individuare forme di misconoscimento finora tralasciate e di intervenire su di esse.

Nel presente saggio, dunque, provvederò innanzitutto a richiamare la distinzione habermasiana tra etica e morale, e a mettere in luce come «l'eticità formale»<sup>1</sup> del riconoscimento proposta da Honneth si collochi prevalentemente nell'ambito dell'etica (paragrafo 1); questo comporta che in essa alcune questioni restino aperte, come, in prima istanza, la difficoltà di identificare come illegittima, sul piano normativo, la posizione di chi sistematicamente voglia essere riconosciuto dagli altri senza riconoscere a sua volta. Porterò quindi alla luce la dimensione morale del paradigma del riconoscimento, mediante cui giungerò ad avanzare una giustificazione quasi-trascendentale di quest'ultimo, la quale permette di rispondere alle questioni sollevate (paragrafo 2). Proporrò infine un ampliamento del paradigma riconoscitivo anche alla dimensione politica (paragrafo 3): il riconoscimento politico, come vedremo, consiste nello specifico tipo di riconoscimento che intercorre tra soggetti e istituzioni; esso ha luogo quando si danno le condizioni affinché tutti i individui, in senso inclusivo, possano vedere nelle istituzioni e nelle pratiche della società il prodotto di una loro creazione libera e democratica, e si riconoscano quindi in esse, venendo, al contempo, da esse riconosciuti come soggetti dotati di eguale valore morale. Mostrerò altresì alcuni degli arricchimenti descrittivi e

---

<sup>1</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento: Proposte per un'etica del conflitto* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 200.

normativi di cui il paradigma del riconoscimento potrebbe beneficiare nel dare maggiore considerazione alla dimensione “io-noi” del riconoscimento politico e istituzionale.

Prendiamo le mosse dalla fondamentale distinzione tra etica e morale. Il paradigma del riconoscimento<sup>2</sup>, tanto nelle sue versioni classiche quanto in quelle contemporanee (tra cui la più nota è sicuramente la teoria del riconoscimento di Axel Honneth<sup>3</sup>) viene tradizionalmente associato all’etica. Con questo termine si intende, nell’ambito della filosofia politica e sociale, la determinazione delle condizioni che una specifica comunità individua come rispondenti a ciò che essa, in base al modo in cui concepisce la sua identità, identifica come buono o come preferibile. Jürgen Habermas, nel suo volume del 1992 *Fatti e norme*, scrive a riguardo: «le questioni etico-politiche si pongono nella prospettiva di coloro che, su questioni decisive, vogliono mettersi d’accordo sulla forma-di-vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la convivenza»<sup>4</sup>; la deliberazione sulle questioni etiche avviene quindi tra cittadini che collettivamente si identificano come un “noi”, i quali, nel contesto delle discussioni etico-politiche, prendono in considerazione l’orizzonte di valori che hanno in comune, al fine di confermare o ridefinire insieme le linee della loro identità e forma-di-vita collettiva.

Per quanto riguarda le questioni morali, invece, «la prospettiva etnocentrica di un determinato collettivo si allarga alla prospettiva globale d’una comunità illimitata – cioè di una comunità i cui membri fanno mettersi l’uno nella situazione dell’altro, assumendo, volta a volta, la visione del mondo e la comprensione di sé coltivata da ciascun altro»<sup>5</sup>. Diversamente dalle questioni etiche, in quelle morali si

---

<sup>2</sup> Tra i volumi che offrono una panoramica di questo modello filosofico-politico possiamo ricordare S. Thompson, *The Political Theory of Recognition: a Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2006; H.-Ch. Schmidt am Busch, Ch. F. Zürn (a cura di), *The Philosophy of Recognition*, Lexington Books, Plymouth 2010; Sh. O’Neill, N. H. Smith (a cura di), *Recognition Theory as Social Research*, Palgrave Macmillan, London 2012.

<sup>3</sup> In questo saggio prenderò a riferimento la teoria elaborata da Axel Honneth nella sua opera del 1992 *Lotta per il riconoscimento*, successivamente riproposta e affinata dall’autore in lavori successivi, fino al volume *Redistribuzione o riconoscimento?*, scritto nel 2003 a quattro mani con Nancy Fraser. A partire dal libro del 2011 *Il diritto della libertà*, Honneth sottopone il suo paradigma a notevoli trasformazioni: egli abbandona la fondazione antropologica adottata fino ad allora per sostituirla con la nuova metodologia della «ricostruzione normativa» (cfr. A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un’eticità democratica*, trad. it. di C. Sandrelli, Codice Edizioni, Torino 2015, pp. XXXIII-XLVI), mette da parte il classico concetto di riconoscimento in favore di quello di «libertà sociale» (ivi, pp. 155-168), e modifica la determinazione delle tre sfere di riconoscimento, che vengono da quel momento in poi modellate sulla scorta dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (ivi, pp. 168-481). In quanto segue, i rimandi saranno quindi alla teoria che Honneth elabora in *Lotta per il riconoscimento* e sviluppa poi fino al 2003, in quanto più nota e conosciuta, oltre che per alcuni aspetti, a mio avviso, più convincente (per questo ultimo aspetto, rimando al mio articolo *La contrastata promessa di libertà del moderno. Considerazioni su «Das Recht der Freiheit» di Axel Honneth*, in «La Cultura», L, n. 1, 2012, n. 1, pp. 133-156).

<sup>4</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), tr. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 181.

<sup>5</sup> Ivi, p. 183.

dovrà quindi ragionare in base a un concetto universalistico di giustizia, mediante il quale ciascuno sia considerato un eguale soggetto morale a prescindere dalle sue affiliazioni, cultura o stile di vita, come anche dalla cultura e dai costumi di specifiche comunità, da concezioni specifiche di cosa sia il bene, o da particolari visioni della natura umana. Il punto di vista della moralità è quindi quello dell'eguale considerazione per gli interessi e le ragioni di ogni soggetto, senza privilegiare né svantaggiare alcuno e assumendo una prospettiva di equidistanza rispetto a specifiche idee del bene, concezioni culturali, comunitarie o identitarie.

La teoria elaborata da Honneth a partire da *Lotta per il riconoscimento* si configura, com'è ovvio per un paradigma pensato per le nostre società pluralistiche e post-tradizionali, nei termini di un'eticità che l'autore stesso denomina «formale»<sup>6</sup>: egli propone cioè, collocando così la sua teoria in ambito etico, un'idea della buona vita umana, che intende come, in prima istanza, caratterizzata da positivi rapporti di riconoscimento. Al contempo, però, Honneth fa spazio nella sua teoria altresì a elementi di carattere formale: egli fonda la sua concezione di vita buona su condizioni assai generali, che possono dirsi valide per tutti gli esseri umani a prescindere dalle loro appartenenze culturali e collocazioni storiche. La teoria honnethiana si basa cioè su quella che l'autore stesso denomina «un'antropologia debole», che «ricostruisce alcune, poche, elementari condizioni della vita umana»<sup>7</sup>, e che quindi, non riflettendo una specifica cultura o stile di vita, non corre il rischio di escluderne nessuna. Tale concezione insiste sulla natura intersoggettiva e relazionale dell'identità umana, che si forma e continua sempre a formarsi attraverso rapporti comunicativi e di riconoscimento e che, per svilupparsi in tutte le sue potenzialità, necessita di un contesto di soddisfacenti relazioni riconoscitive.

Honneth giunge a questa posizione attraverso un procedimento descrittivo-ricostruttivo. Fin dalla nascita tutti gli esseri umani, a prescindere dal loro contesto storico-culturale di origine, crescono e si formano all'interno di una pluralità di relazioni intersoggettive includenti una varietà di forme di riconoscimento: dalle cure che ricevono nella prima infanzia fino alle diverse modalità di socializzazione in cui ciascuno fa ingresso con il passare degli anni e in base alle quali, pur con variabili socio-temporali, ogni società è necessariamente strutturata<sup>8</sup>. I rapporti di riconoscimento sono quindi, innanzitutto, un *ethos* in cui cresciamo in quanto esseri dalla natura relazionale e comunicativa; un contesto (più o meno ricco e soddisfacente) di interazioni che troviamo già vigente nel momento in cui iniziamo a prendervi parte e che, nel corso della nostra vita, contribuiamo anche noi a formare. Questo *ethos* relazionale e comunicativo ci costituisce al pari di una seconda natura, e da esso Honneth fa derivare la *fondazione antropologica* della sua teoria: non vi è società umana strutturalmente priva di rapporti di riconoscimento; si può quindi

<sup>6</sup> Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 200-209.

<sup>7</sup> Id., *Patologie del sociale: tradizione e attualità della filosofia sociale* (1994), tr. it. in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XVIII, 1996, pp. 295-328: 326..

<sup>8</sup> Cfr. N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, pp. 168, 211, 290, 292.

plausibilmente affermare che il bisogno di essere riconosciuti sia iscritto nella nostra natura di esseri umani, e che esso, come anche la psicologia morale ci insegna, sia condizione necessaria di un'identità caratterizzata da un'autorelazione positiva e, pertanto, di una buona vita umana.

L'*ethos* (ossia il contesto di rapporti intersoggettivi dal quale ci troviamo costituiti sia a causa della nostra stessa natura relazionale sia per via della strutturazione delle nostre società), nella teoria del riconoscimento, assume i contorni di un'*etica*: ossia, come nel passaggio hegeliano allo "spirito assoluto", possiamo gradualmente giungere a prendere consapevolezza di un determinato complesso di rapporti, relazioni e interazioni in cui, fin dal principio, ci troviamo immersi, e il cui valore, dapprima assunto in modo naturale e irriflesso, riconosciamo infine razionalmente. Nel far nostra l'etica del riconoscimento, dirigiamo consapevolmente la nostra condotta alla perpetuazione e all'arricchimento dello sfondo normativo che, fin dal principio, ha accompagnato la nostra vita. Dal punto di vista della giustificazione, quindi, la teoria di Honneth (nelle sue versioni precedenti alla rielaborazione che essa subisce nel volume del 2011 *Il diritto della libertà*) fa uso di un procedimento ricostruttivo che, a partire dall'analisi del nostro *ethos* relazionale, conduce a porre una fondazione antropologica; dal punto di vista normativo, la concezione honnethiana è identificabile con una teoria della vita buona – con un'*etica*, ancorché formale.

In questo modo, Honneth può assicurare alla sua teoria la possibilità di compiere affermazioni sostantive su ciò che costituisce una buona vita umana, sottraendola all'indeterminatezza descrittiva e normativa di teorie della giustizia che, riposando unicamente su criteri morali, ambiscono a essere valide per ogni luogo e ogni tempo<sup>9</sup>. Al contempo, ben consapevole di come il ricorso a una fondazione antropologica, a un'idea di vita buona e a un'*etica* fondata su un *ethos* implichi il rischio di privilegiare una specifica cultura o forma di vita, Honneth presta attenzione a preservare la formalità della teoria: egli propone un'*etica* del riconoscimento basata su un'antropologia debole, formale, tale da non escludere nessun soggetto o gruppo sociale, e tale, al contempo, da conferire la possibilità di compiere affermazioni sostantive su ciò che è bene per l'essere umano.

## 2. Una giustificazione morale del riconoscimento

È a questo punto che vorrei analizzare come potrebbe essere pensato il passaggio a due dimensioni ulteriori, quella della *morale* e quella della *politica*. Se infatti si permane unicamente sul piano dell'eticità assicurato dall'idea che essere riconosciuti è bisogno primario di ogni essere umano, rimane aperto un problema di non poco conto per la teoria honnethiana: come può quest'ultima rapportarsi alla posizione di

---

<sup>9</sup> Cfr. a riguardo S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento. Paradigmi a confronto nella filosofia politica contemporanea*, in «Archivio di filosofia», LXXVII, n. 2-3, 2009, pp. 199-207.

chi, come uno dei «vanagloriosi»<sup>10</sup> di Hobbes, voglia essere riconosciuto senza a sua volta riconoscere? O alla posizione di un soggetto che, pur inserito nell'ethos di riconoscimento della sua società, si rifiuti di trarre da quest'ultimo un'etica, e orienti quindi la sua azione verso gli altri in senso misconoscente, al fine di perseguire vantaggi strategici e materiali? Non vi è, nell'etica del riconoscimento honnethiana, un criterio stringente per identificare come normativamente illegittima la posizione di chi voglia essere riconosciuto senza a propria volta riconoscere. L'unico criterio in essa presente, in relazione a questo problema, è di carattere etico-soggettivo: l'atteggiamento di un "vanaglorioso" o di un "free-rider del riconoscimento" provocherà l'indignazione di coloro che ne vengono misconosciuti, in quanto contravverrà alle loro aspettative di riconoscimento, e, con ciò, susciterà la loro opposizione normativa e quindi una lotta per il riconoscimento. Ma cosa fonda l'idea che chi viene riconosciuto debba anche riconoscere? Come ora cercherò di dimostrare, è possibile rendere il paradigma riconoscitivo normativamente più solido integrando l'eticità del riconoscimento con una giustificazione di carattere moral-trascendentale; questa giustificazione, peraltro, può essere ricavata a partire dalla stessa logica interna del riconoscimento.

A mio modo di vedere (e qui mi riallaccio ai molti studi che Lucio Cortella ha dedicato al tema<sup>11</sup>), il riconoscimento è, sì, paradigma etico, ma, grazie alla sua interna logica di biunivocità e reciprocità, esso può conformarsi anche come paradigma *morale*, fondato in chiave formale e trascendentale. Al concetto stesso di riconoscimento è intrinseca l'idea che solo il riconoscimento di chi io riconosco a mia volta potrà per me aver valore: in altre parole, si può essere riconosciuti solo riconoscendo. Non conta nulla, infatti, la stima di chi noi *in primis* non stimiamo, mentre, viceversa, aspiriamo fortemente al riconoscimento delle persone per le quali nutriamo affetto, rispetto o stima. Solo riconoscendo l'altro, pertanto, potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà, e di converso non potrò davvero sentirmi riconosciuto da un altro soggetto qualora io non attribuisca a esso la stessa mia dignità di base. Il riconoscimento ha quindi al suo interno una logica prettamente morale di simmetria, reciprocità e biunivocità, come già Hegel dimostrava nella dialettica servo-signore, che caratterizzava come rapporto di riconoscimento incompiuto, «unilaterale»<sup>12</sup> e «diseguale»<sup>13</sup>: «al riconoscimento vero e proprio [...] manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Th. Hobbes, *De Cive* (1642), tr. it. Di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 83.

<sup>11</sup> Cfr. L. Cortella, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in «Giornale di Metafisica», XXVII, n. 1, 2005, pp. 145-156, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 8, 2008, pp. 15-32, e la monografia *L'etica della democrazia. Attualità della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 287.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 285.

La struttura del riconoscimento, in base a quanto appena affermato, è intrinsecamente simmetrica e biunivoca; essa riflette il concetto morale di reciprocità. Riprendendo una nozione propria di una tradizione per molti versi affine a quella honnethiana, ossia il paradigma discorsivista elaborato da Apel e da Habermas, si può quindi affermare che chi cerchi di instaurare rapporti in cui l'altro è svilito, strumentalizzato o dominato, si pone in una sorta di autocontraddizione performativa<sup>15</sup> rispetto alla logica di simmetria e di biunivocità implicita nel riconoscimento. Come per Apel e Habermas chi volesse argomentare contro la validità dell'etica del discorso contraddirebbe se stesso, poiché farebbe necessario ricorso ad argomentazioni discorsive proprio mentre ne vorrebbe negare la validità, così chi volesse essere riconosciuto senza riconoscere a sua volta non potrebbe comunque ottenere riconoscimento, in quanto nella sua prassi starebbe contravvenendo alla struttura intrinseca del riconoscimento stesso.

Attraverso la fondazione trascendentale del riconoscimento possiamo, pertanto, trarre da esso un imperativo morale giustificato in maniera puramente formale. Tale imperativo, però, grazie al substrato etico del riconoscimento, non rimane un mero dover-essere: esso è sempre radicato nell'ethos a cui prima abbiamo fatto riferimento, e da questo trae alimento. Un simile tentativo di giustificazione del riconoscimento in chiave più puramente filosofica non incontrerebbe probabilmente il favore di Honneth: egli non si è mai orientato in questo senso, intendendo piuttosto privilegiare considerazioni, empiricamente suffragate, che potessero evidenziare il legame della normatività con l'esperienza concreta dei soggetti sociali, e prescindendo da giustificazioni puramente morali<sup>16</sup>. Questo aspetto è ben presente anche nelle sue più recenti elaborazioni teoriche: la metodologia della ricostruzione normativa inaugurata ne *Il diritto della libertà* consiste nel ricostruire attraverso fonti storiche, filosofiche, sociologiche e letterarie il cammino della normatività nel corso della storia delle moderne società occidentali; i principi normativi della teoria elaborata dal filosofo per via intellettuale, in base a questa metodologia, dovranno essere quegli stessi ideali che, alla prova dell'analisi storico-empirica, si rivelino essere al centro delle lotte, delle conquiste e delle istituzioni passate e presenti<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda la teoria honnethiana esposta in *Lotta per il riconoscimento* e ulteriormente sviluppata nelle opere seguenti, tuttavia, la giustificazione quasi-trascendentale qui proposta non solo non esclude quella antropologica, bensì può integrarla, irrobustendone la struttura dal punto di vista concettuale. Etica e moralità, dunque, nel paradigma del riconoscimento si tengono reciprocamente,

---

<sup>15</sup> Cfr. K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione* (1973), tr. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 239.

<sup>16</sup> Cfr., a riguardo, le obiezioni che Honneth rivolge alla svolta di Habermas verso la pragmatica universale, nell'introduzione ad A. Honneth, *The Fragmented World of the Social*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. VI-XXV, e nell'articolo del 1994 *La dinamica sociale del riconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, tr. it. in «Teoria Politica», X, n. 3, 1994, p. 83.

<sup>17</sup> Id., *Il diritto della libertà*, cit., pp. XXXIII-XLVI.

accordandosi l'una con l'altra al di là della forse troppo rigida distinzione gerarchizzante tra le «ragioni morali» universalistiche e le «ragioni etiche», per definizione particolaristiche, compiuta da Habermas in *Fatti e norme*.

### 3. Riconoscimento politico

Il riferimento al paradigma discorsivista e alla valenza morale del riconoscimento ci porta a considerare un ulteriore aspetto che, nel modello tracciato da Honneth, rimane poco sviluppato: quello relativo alla dimensione *politica* del riconoscimento. Come è stato già notato da due tra i più attenti studiosi della teoria di Honneth, Emmanuel Renault e Jean-Philippe Deranty<sup>18</sup>, nella classica concezione honnethiana è singolarmente assente uno schema relazionale che possa render conto del rapporto non tra singoli soggetti, bensì tra soggetti e istituzioni. Il rapporto dei singoli con le istituzioni è in essa reso secondo uno schema intersoggettivo di tipo “io-tu”, piuttosto che attraverso uno schema di tipo “io-noi”, riferito a un rapporto tra un soggetto e un’istituzione o tra il soggetto e un contesto di azioni collettive informalmente strutturato da pratiche consolidate. I rapporti con le istituzioni o con prassi sovraindividuali, cioè, sono compresi da Honneth solo secondo forme di riconoscimento pensate per attuarsi tra soggetto e soggetto, come, ad esempio, quella relativa alla reciproca attribuzione di diritti consistente nel riconoscimento giuridico proprio della seconda sfera.

Mancando lo schema interazionale corrispondente, nella teoria honnethiana viene a mancare la considerazione dello specifico tipo di riconoscimento che può intercorrere (o meno) tra soggetti e istituzioni: e cioè il *riconoscimento politico*. Esso riguarda la possibilità dei cittadini di riconoscersi nelle istituzioni sociali e nelle pratiche sovraindividuali consolidate nella società come in una loro creazione, che contribuiscono ogni giorno a portare avanti e rinnovare. Un’istituzione potrà dirsi legittima solo quando i cittadini la riconoscano tale e vedano in essa un prodotto della loro volontà democratica; allo stesso modo, un’istituzione riconoscerà i cittadini, e potrà quindi dirsi legittima, solo qualora essa rispetti l’eguale valore morale di ogni soggetto. Una pratica sociale consolidata, da parte sua, sarà legittima quando ogni soggetto, almeno in linea di principio<sup>19</sup>, possa consapevolmente e volontariamente intendersi come parte del “noi” che la ha originata e che ne

<sup>18</sup> Cfr. J.-Ph. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 220-223 e 232-233. Cfr. anche E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004, pp. 194-195, e Id., *The Theory of Recognition and Critique of Institutions*, in D. Petherbridge (a cura di), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 207-231.

<sup>19</sup> Un cittadino potrà cioè ritenere legittima anche una pratica nella quale non si riconosca in prima persona, ma la cui esistenza nella società consideri neutra o positiva; si pensi, ad esempio, all’atteggiamento “liberale” di un moderno cittadino di una società multiculturale che, di fronte a pratiche proprie di altri gruppi nelle quali non si riconosca personalmente, ne affermi comunque il diritto di espressione e di esistenza (riconoscendosi, così, come un “io” nel “noi” di una società liberale e pluralista).

permette la riproduzione; essa, di converso, potrà contare su tale implicito, volontario consenso da parte di ogni membro della società solo quando non opprime, svantaggi o discrimini alcuno. Dato il duplice riferimento del riconoscimento politico alle istituzioni formalizzate e alle pratiche informali, esso implica due principi normativi fondamentali:

1. l'ampliamento più consistente possibile, in estensione e in profondità, degli spazi che i cittadini hanno a disposizione per co-determinare democraticamente le forme, gli attori e il funzionamento delle istituzioni, dal punto di vista sia politico che amministrativo. In base a questo principio, le istituzioni devono effettivamente giungere a porsi di fronte al cittadino come il prodotto di un "noi" in cui anch'egli sia incluso e in cui possa riconoscersi, piuttosto che come istanze distanti o, peggio, impositive o escludenti; 2. la possibilità per ogni cittadino, tanto in riferimento alle istituzioni quanto alle pratiche informali della sua società, di essere e sentirsi incluso e riconosciuto come membro a pieno titolo della cooperazione sociale; egli deve potersi comprendere come componente di un "noi" di soggetti eguali, che prescinda da forme di esclusione e discriminazione.

Le specifiche modalità di applicazione istituzionale del riconoscimento politico andranno decise nel dettaglio dai cittadini, dal momento che esso presuppone, per l'appunto, che questi ultimi giungano a riconoscersi nelle istituzioni come in una loro creazione. In base ai due principi appena delineati, è comunque possibile tracciare, a livello generale, alcune forme in cui il riconoscimento politico potrebbe trovare applicazione. Per quanto riguarda il primo principio, un reale riconoscersi dei cittadini nelle istituzioni come in un "noi" da essi creato e costituito potrà realizzarsi solo a condizione che si amplino e si approfondiscano, in queste ultime, gli effettivi spazi di decisione democratica<sup>20</sup>. Le sfere della politica istituzionalizzata, a livello nazionale ma anche sovra- e transnazionale, dovranno quindi colmare i deficit di democrazia che sempre più prepotentemente si stanno evidenziando negli ultimi anni, nella forma di mancanza di *accountability* da parte della classe politica<sup>21</sup>, di carenza di spazi di decisione democratica (in particolare per questioni la cui portata oltrepassa i confini nazionali)<sup>22</sup>, e del frequente ricorso a soluzioni di carattere tecnocratico, contrabbandate come neutre e oggettive<sup>23</sup>. Andranno dunque potenziate le procedure democratiche a tutti i livelli, di modo che i cittadini possano tornare a sentire le istituzioni politiche, e la politica stessa, come

---

<sup>20</sup> L'elemento di un'estensione degli spazi democratici ottiene specifica considerazione, nella teoria di Honneth, solo in seguito alla rielaborazione a cui, ne *Il diritto della libertà* (2011), egli sottopone il suo paradigma; da quel momento in poi la terza sfera del suo modello riconoscitivo non è più costituita dall'ambito della cooperazione lavorativa, bensì da quello della partecipazione democratica (cfr. *Il diritto della libertà*, cit., pp. 358-481).

<sup>21</sup> Cfr. Philippe C. Schmitter, *Economic Crises and Democratic Accountability*, paper presentato al convegno *Inequality in the 21st Century*, Londra 2-4 luglio 2015.

<sup>22</sup> Cfr. M. Salvadori, *Democrazie senza democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2009; L. Gallino, *Il colpo di Stato di banche e governi*, Einaudi, Torino 2013.

<sup>23</sup> Cfr. ad es. J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea* (2013), tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2014.

un ambito di partecipazione e scelta collettiva. Anche a livello amministrativo si possono pensare forme mediante le quali i cittadini possano esprimere democraticamente il loro parere sulle questioni che li riguardano da vicino, partecipare alla scelta delle persone che andranno a ricoprire le posizioni di vertice nelle istituzioni più rilevanti, o, ancora, avere poteri decisionali dirimenti, in quanto abitanti di un determinato territorio, su iniziative che abbiano un notevole impatto ambientale, occupazionale o di altro tipo sulla loro regione<sup>24</sup>. L'obiettivo, in definitiva, deve essere quello di ricostituire una relazione di riconoscimento tra cittadini e istituzioni, le quali sempre più spesso appaiono, piuttosto che come creazioni del "noi" costituito dai soggetti democratici, come istanze lontane, prive di rapporto con le vite dei soggetti, o tese a imporre su di essi decisioni prese senza interpellarli.

Il secondo principio implica invece la promozione, tanto a livello istituzionale quanto all'interno delle prassi sociali consolidate, di atteggiamenti tali da far essere e sentire ogni cittadino effettivamente incluso e riconosciuto nella società come eguale componente di essa. Questo principio, oltre a permettere di porre l'attenzione su forme esplicite di razzismo, marginalizzazione o discriminazione che ancora sussistano nelle istituzioni o nelle pratiche sociali, può spingere ad assumere consapevolezza rispetto a tutti quegli atteggiamenti irriflessi che, praticati su ampia scala, vanno di fatto a costituire prassi che sistematicamente svantaggiano, denigrano o escludono da una partecipazione paritaria alcune categorie di soggetti. Un esempio di tali pratiche è ciò che Emmanuel Renault denomina «riconoscimento svalutante»<sup>25</sup>. Esso si manifesta quando i membri di determinati gruppi sociali vengono abitualmente sottoposti ad ascrizioni svilenti nel contesto delle loro interazioni ordinarie: pensiamo alle forme "quotidiane" di razzismo o classismo, come ad esempio l'uso di rivolgersi a immigrati o lavoratori manuali dando del "tu" in assenza di rapporti che giustifichino questa allocuzione; oppure al caso non meno frequente in cui, come scrive Iris Marion Young, «un uomo di ottant'anni, che ci sente benissimo, noti come molte persone, quando parlano con lui, urlano e usano frasi brevi ed elementari, come se parlassero a un bambino dell'asilo»<sup>26</sup>. Ad agire in maniera svilente, qui, non è unicamente il singolo soggetto che compie l'atto (indubbiamente negando il principio di eguaglianza della seconda sfera) rispetto a un altro singolo soggetto; bensì tutto ciò è mediato da un complesso di prassi e di abitudini implicite spesso irriflesse, costituitosi a livello sovraindividuale, al quale, almeno nella stessa misura, va indirizzata l'azione normativa<sup>27</sup>. Quest'ultima dovrà quindi mirare a misure che facciano prendere coscienza ai singoli soggetti

<sup>24</sup> Cfr. a riguardo I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

<sup>25</sup> E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, cit., p. 201.

<sup>26</sup> I. M. Young, *Le politiche della differenza* (1990), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 168.

<sup>27</sup> Sulla valenza riconoscitiva o misconoscitiva della gestualità o di forme non-verbali spesso irriflesse, cfr. A. Honneth, *Invisibility: On the Epistemology of «Recognition»*, in «The Aristotelian Society», Supplementary Volume LXXV, 2001, pp. 111-126.

dell'effetto che i loro atteggiamenti hanno su altre persone e sulla qualità complessiva delle relazioni sociali; ma occorreranno anche interventi sulle istituzioni, volti a far sì che esse non solo non contribuiscano a riprodurre quegli stessi atteggiamenti, ma garantiscano altresì le condizioni sociali e materiali affinché ogni cittadino possa essere incluso nella società come membro a pieno titolo.

È chiaro che, in molti casi concreti, i due principi normativi alla base del riconoscimento politico si integreranno a vicenda. Le istituzioni del welfare state, ad esempio, hanno il compito di garantire le condizioni materiali e sociali per l'inclusione di ogni cittadino, realizzando così il secondo principio; ma nel combattere la marginalizzazione economica e sociale, lo Stato sociale ha al contempo la possibilità di favorire la partecipazione democratica di ogni soggetto, anche dei più svantaggiati, al "noi" sociale, come previsto dal primo principio. Esso sarà tenuto, inoltre, a conformarsi a questo principio nelle sue stesse procedure di funzionamento: nello specifico, questo implicherà che le istituzioni del welfare si pongano il più possibile in un atteggiamento di ascolto e considerazione delle esigenze particolari e determinate del singolo soggetto; che prevedano procedure atte a tener conto il più possibile della specificità dei diversi casi personali; e che, nel caso abbiano a che fare con decisioni di notevole impatto sulla vita del cittadino, mirino a coinvolgere attivamente quest'ultimo nelle scelte che lo riguardano<sup>28</sup>.

In base a quanto finora affermato sul riconoscimento politico, emerge che esso non è affatto slegato dal riconoscimento giuridico che ha luogo nella seconda sfera, e si connette, inoltre, con il substrato etico-morale delle nostre società. Riassumendo, il riconoscimento politico è la forma di riconoscimento che ha luogo tra individui e istituzioni (o pratiche sovraindividuali) nel momento in cui i primi giungono a riconoscersi come attivi e consapevoli creatori delle seconde, sentendosi, all'interno di esse, parte di un "noi" costituito da soggetti dotati dello stesso valore. Integrare l'honnethiana «eticità formale»<sup>29</sup> del riconoscimento con una più approfondita considerazione della dimensione morale, come abbiamo visto nel secondo paragrafo, permette di approdare a una più solida giustificazione della teoria e di dare una soluzione normativa al problema del *free-rider* in ambito riconoscitivo; la specifica forma del riconoscimento politico, delineata nel terzo paragrafo, rende possibile invece ampliare la portata descrittiva e normativa del concetto di riconoscimento honnethiano anche al rapporto del soggetto con le istituzioni e con le pratiche sovraindividuali; esso dà modo, così, di porre l'attenzione su problemi di stringente attualità, come la sfiducia dei cittadini verso la sfera della politica, l'avanzare della tecnocrazia, e il permanere nelle nostre società di forme di esclusione e di discriminazione radicate in prassi assunte come naturali e neutrali.

---

<sup>28</sup> Per una critica degli effetti autoritari, normalizzanti e nel complesso normativamente distorti che una gestione burocratizzata e impersonale del welfare State può ingenerare, cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, cit., pp. 90-104.

<sup>29</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 200.