

**Riconoscimento, conflitto, intersoggettività. Attualità di un paradigma filosofico.**  
a cura di C.M. Fabiani, E.M. Fabrizio, D. Iannotti, G. J. Mastrobisi, A. Pierini, L. Rosano

**Introduzione**  
a cura di C.M. Fabiani

**1. Con Honneth e oltre**

Il paradigma filosofico del riconoscimento, nato all'interno dello spazio europeo, affonda le sue radici nella modernità, dal momento in cui gli individui hanno rivendicato il diritto a essere riconosciuti in quanto individui liberi, sia dagli altri che dalla comunità.

La libertà tuttavia implica e porta con sé scissioni, possibilità di conflitti interindividuali, ma anche conflitti diretti contro le norme, i valori, le tradizioni comunemente condivise, anche con l'intento di rovesciarle, al fine di instaurare, laddove fosse possibile, una sempre più ampia condivisione del diritto ad essere tutti liberi. D'altra parte, il riconoscimento attiene anche alla sfera della vita interiore, sia alla dimensione verticale dell'umano (infrasoggettiva) sia alla dimensione orizzontale (intersoggettiva). Appare dunque un principio di spiegazione etico-normativo, che fonda la vita e la formazione del soggetto umano singolo e collettivo, rimandando altresì a una visione antropologica di estrema complessità, per certi versi inesauribile.

Si ritiene che il riconoscimento sia un principio forte e pervasivo, ma che tuttavia arrechi sempre con sé la possibilità del fallimento, del misconoscimento, addirittura della morte violenta di chi chiede e pretende riconoscimento. L'intrinseca ambivalenza e dialetticità del paradigma del riconoscimento lo rende quanto mai attuale e attualizzabile in una società globale come la nostra, che da una parte espande senza limiti apparenti la possibilità per gli individui singoli di tessere relazioni riconosciute, intersoggettive, comunicative universali; dall'altra, deprime e impoverisce la ricchezza e la complessità della vita individuale, sia sul fronte dell'affettività realmente vissuta, sia sul fronte cognitivo. Occorre pertanto mettere in chiaro le possibilità di liberazione che il riconoscimento ci offre, ma anche le patologie individuali e sociali, che il riconoscimento non riesce ad evitare o che addirittura porta inevitabilmente con sé.

Alla luce di tutto ciò, riteniamo una base di partenza imprescindibile, oltre che ricca di molteplici prospettive aperte al confronto, la lettura del riconoscimento che Axel Honneth restituisce nel corso di tutte le sue numerose riflessioni, a partire almeno dal testo del 1992, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (trad. it. 2002) e dalla sua rilettura dell'*Anerkennung* hegeliana, con l'obiettivo esplicito di offrire una vera e propria teoria filosofica del riconoscimento.

In questa sede però, vogliamo soffermarci in particolare sul testo del 2018, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (trad. it. 2019), una ricostruzione genetica, storico-culturale del riconoscimento, collocato su tre diverse aree geografiche dell'Europa moderna: la Francia, l'area anglosassone e la Germania. Emergono tre modelli storicamente determinati di riconoscimento, riconducibili a tre approcci metodologici diversi, calati in contesti culturali a loro volta assai differenti. Il modello francese, caratterizzato da un'antropologia negativa, dal pericolo dell'alienazione, della perdita di sé, della propria autenticità; il modello anglosassone, caratterizzato dal conformismo morale, socialmente vantaggioso; il modello tedesco, caratterizzato dalla reciprocità dell'attribuzione dell'autonomia morale e della razionalità. I protagonisti principali di questi tre modelli sono, per la Francia, Rousseau, Sartre e due autori post-strutturalisti come Althusser e Lacan, rappresentanti di un approccio descrittivo psico-fenomenologico; per l'area anglosassone, Hume e Smith, i massimi esponenti della filosofia scozzese del Settecento che, insieme a John Stuart Mill, presentano argomentazioni fondate su procedimenti induttivi a partire dal dato empirico; per la Germania, la triade filosofica Kant, Fichte ed Hegel, contraddistinta da un impianto trascendentale di base, a cui poi subentra una vera e propria filosofia della storia.

Il modello teorico francese è espressione diretta di un contesto socio-culturale caratterizzato da un'organizzazione centralistica dello Stato, che conferisce un peso rilevante alla conquista degli

*status symbol* più ambìti, per cui lottano nobiltà e borghesia; in Gran Bretagna, lo sviluppo dell'economia capitalistica viene avvertita come una minaccia di economicizzazione dei costumi morali; infine in Germania, la frattura fra l'irrelevanza politica della borghesia e il suo ruolo culturalmente di spicco, fa da contesto alla nascita del paradigma dell'*Anerkennung*.

Honneth non si limita però a questa tassonomia differenziale ma, nell'ultimo capitolo del libro, cerca di integrare i tre modelli, prendendo per base quello hegeliano, considerato evidentemente il più ricco, correggendone però i difetti più vistosi, sulla base del contributo degli altri. Così, se Hegel non spiega perché gli individui aderiscano a determinati abiti morali, è allora opportuno ricorrere alle riflessioni di Hume e di Smith; d'altra parte, le idee di Rousseau, sulle reazioni velleitarie dei soggetti che non hanno ricevuto il riconoscimento che spetta loro, possono integrare le idee hegeliane sui gruppi esclusi dalle pratiche istituzionalizzate del riconoscimento reciproco, come i lavoratori non inseriti in una corporazione (la plebe hegeliana). Ed infine, la contraddittoria descrizione hegeliana della donna nella famiglia, naturalisticamente identificata con il ruolo della *sensibilità sentimentale*, eppure riconosciuta soggetto di diritti con l'istituto del matrimonio, può essere superata dall'idea althusseriana che il riconoscimento, cioè l'attribuzione di qualità, quando è stereotipato, indirizzato cioè a determinati individui o gruppi, finisce per sottrarre all'ambito negoziale le qualità attribuite, giacché, naturalizzandole, trasforma il rapporto di riconoscimento in rapporto di dominio.

Il ventaglio di temi e problemi che si apre, a fronte di questa sorta di mappa geografica del riconoscimento, è assai ampio. Possiamo qui elencare solo alcune questioni, chiedendoci se le differenze rilevanti fra i contesti nazionali e socio culturali siano così vaste e durature, trattandosi di contesti collocati nel Settecento, se cioè durino addirittura fino ad oggi; se le singole tradizioni siano così omogenee, oppure se in realtà all'interno di ogni tradizione vi siano delle differenziazioni molto rilevanti, sebbene Honneth dichiari di procedere per idealizzazioni.

Inoltre, ci chiediamo se sia lecito escludere altre tradizioni nazionali, come l'Italia e la Spagna e se la ricostruzione degli autori trattati sia effettivamente convincente, soprattutto in riferimento a Hegel, al suo modello di riconoscimento, integrato e corretto con l'apporto degli altri modelli descritti.

Certamente, Honneth getta ancora una volta luce sullo spirito oggettivo hegeliano e sulla sua complessità, costituita da tre momenti fondamentali: da forme istituzionali, da abiti morali e da uomini in carne ed ossa, che devono fare i conti con gli abiti morali della società in cui si trovano e con le forme istituzionali che li governano. Probabilmente, Honneth perde di vista in tutto questo la dimensione squisitamente antropologica del riconoscimento – rinvenibile soprattutto all'altezza della *Fenomenologia dello spirito* – che diventa poi anche etico-politica, sviluppando soprattutto il problema di come ci si possa realizzare in quanto esseri razionali e membri di una comunità, orientata sulla base di norme condivise, mettendo in risalto il tema del normativismo hegeliano, particolarmente approfondito negli Stati Uniti, tra gli altri, da T. Pinkard, R. Pippin, R. Williams.

Pertanto, ciò che forse va perso è il carattere genetico-costituente del riconoscimento hegeliano che, sulla base dell'apporto imprescindibile della cultura cristiana, per la quale l'individuo umano ha l'infinito diritto di valorizzare fino in fondo se stesso, Hegel riflette sul problema epocale della modernità: il fatto cioè che la liberazione degli individui, come soggetti autonomi, introduca il rischio kantiano dell'insocievole socievolezza, il problema di una società sempre a rischio di sciogliersi, perché non istituita su un autentico legame sociale. Se guardiamo alla *Fenomenologia dello spirito*, laddove viene introdotto il *Gewissen*, l'individuo razionale e morale pienamente moderno, si presuppone tutta la trattazione del problema irrisolto della Rivoluzione francese, questa splendida aurora, come la chiama Hegel, che ha di fatto costruito un mondo sulla testa, imponendo il dominio dell'universale sul particolare, non certo a parole, ma «tagliando le teste come se fossero teste di cavolo», sopprimendo gli individui concreti in nome dell'astratto, la libertà assoluta e il Terrore.

Il *Gewissen* rappresenta allora il *focus* problematico intorno a cui si concentra la critica hegeliana alla morale moderna, e che pertanto non va trascurato, come invece sembra fare Honneth, il quale si mostra piuttosto interessato a seguire l'individuo, nel mentre entra nella dinamica di riconoscimento, intento ad abbandonare la sua parte patologica in senso kantiano, cioè le sue inclinazioni, al fine di presentarsi fino in fondo come essere razionale. Viceversa, il problema hegeliano del *Gewissen*, è

quello di riuscire a sviluppare appieno se stesso, in quanto essere eminentemente agente, in una prospettiva che potrebbe richiamare la riflessione di Hannah Arendt sul rapporto fra politica, agire e linguaggio. Il problema del riconoscimento, in altri termini, è il problema del riconoscimento del valore dell'azione individuale, che letteralmente crea la realtà, giacché l'azione è libera, nel senso che può addirittura scardinare gli assetti istituzionali vigenti, in una prospettiva molto diversa, per es., da quella scozzese, che invece vede l'individuo interessato a far parte di una comunità regolata da certe ben determinate norme. È un problema, quest'ultimo, che appartiene strettamente alla dimensione filosofico-politica e che però, per quanto rilevante, non è l'unico problema che Hegel tematizza – nella società civile e nello Stato hegeliano vige l'*Anerkanntsein*, in teoria non ci sarebbe più bisogno di lottare –, piuttosto ponendosi da una prospettiva ontologico-esistenziale, che attiene alle difficoltà del progetto di soggettivazione degli individui. E allora, il rapporto interindividuale è la modalità attraverso la quale può nascere una comunità, distinta da Hegel sotto due differenti forme: la comunità religiosa, al dunque *infelice* e chiusa in se stessa, e la comunità effettuale, epocale e storica, nella quale può vigere quel riconoscimento dispiegato che, in ogni caso, non è (mai) definitivo, perché esibisce l'accettazione della libertà dell'altro di agire in una direzione che noi non controlliamo, riconosciamo cioè di non poter controllare, in quanto sostanzialmente imprevedibile.

In fondo Honneth, per così dire, urbanizza la provincia hegeliana – per utilizzare un'espressione che Habermas aveva usato verso la lettura gadameriana di Heidegger – perché il riconoscimento tende a perdere quella carica rivoluzionaria, presente in Hegel, e che poi si trasferisce, *mutatis mutandis*, in Marx lettore della *Fenomenologia* e teorico della lotta di classe.

Non da ultimo, dobbiamo sottolineare come nell'*Anerkennung* hegeliana sia contenuto il tema del corpo, della vita, degli elementi funzionali e materiali dell'umano, soprattutto se si fa riferimento al testo dell'*Antropologia* sistematica, che apre piste di ricerca davvero sorprendenti perché, sebbene legate all'impianto platonico-aristotelico della *psyché*, radicalizzano e risemantizzano quella nozione antica nel verso di una genesi della soggettività umana sempre a rischio di perdita di sé, di crollo e di regresso.

Alla luce di tutto ciò, senza pretese di esaustività, il riconoscimento nella versione hegeliana può essere considerato come arma teorica di contro ai pericoli di totalitarismo – si veda *infra* il riferimento di Paolo Vinci al Thomas Mann del 1945 –, contro le forme di dominio e le forme precostituite di comunità. Ma anche come un discorso sul tema della *folia* e della psicosi, proprio in riferimento al progetto di onnipotenza dell'*anima bella* fenomenologica, che porta all'implosione, al farsi cosa (un semplice essere), alla dissoluzione della forma più alta di spirito, una inversione radicale dell'umana soggettività nel suo esatto contrario, in forme cioè di mancato sviluppo. Se l'angoscia dell'alienazione, dell'aprirsi al mondo è così forte e totalizzante, può succedere esattamente quello che accade all'*anima bella*, proprio in virtù del fatto che prevale lì il tratto monadico del soggetto – la parte silenziosa di sé (D. Winnicott) –, che non può certo essere cancellato, come se l'autocoscienza (la soggettività) fosse da sempre e per natura relazionale. A ben vedere, la soggettività è inizialmente predatoria e appetitiva, pura pulsione vitale di negazione di tutto ciò che non è se stessa; tant'è che proprio l'esperienza riconoscitiva coincide, può coincidere, non è detto che sempre coincida, con un processo di apprendimento di sé, che rende il soggetto consapevole della sua struttura relazionale. Ma appunto, la consapevolezza si acquisisce sul campo, è un risultato dell'agire. Questo soggetto monadico, paradossalmente, riunisce il sé il massimo della distruttività e il massimo della creatività, ironia e genialità umana – a differenza del soggetto honnethiano che intende essere all'altezza delle norme condivise –, tant'è che Hegel non attribuisce valore positivo all'uno (il momento creativo) e negativo all'altro (distruttivo), ma tenta di stabilire in che modo ogni volta i due aspetti possano integrarsi fra loro.

A proposito poi della tradizione di area tedesca, nel quadro offerto da Honneth, potrebbe essere proficuamente incluso anche il contributo che Husserl porta in termini di relazione fra piano oggettivo della verità e piano intersoggettivo; non è infatti un caso che Paul Ricoeur, nel suo *Percorsi del riconoscimento* (tr.it. 2005), si ponga in dialogo esplicito con Honneth, tornando contemporaneamente ai temi della fenomenologia husserliana, laddove il riconoscimento prende

corpo nello scorrere del tempo e nella difficoltà cognitiva che la coscienza incontra di fronte a ciò che passa modificandosi inesorabilmente. Se poi il riconoscimento viene ricondotto all'*Aufforderung* di Fichte, non appare peregrino agganciarlo al concetto di *Affordance*, coniato da James Gibson per indicare la intima complementarità dell'animale e soprattutto dell'essere umano con gli oggetti e l'ambiente circostante.

Intorno a tutto questo e oltre tutto questo, si esercitano i saggi che qui di seguito presentiamo, che liberamente rielaborano le relazioni tenute dal 19 al 21 Luglio 2021 alla Scuola Estiva del Salento, organizzata da "Dialettica&Filosofia" con il patrocinio e il supporto scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici<sup>1</sup>.

## 2. Sintesi dei contributi

I due saggi di A. Bianchi, *Un percorso attraverso il Riconoscimento. Tra Hegel e Honneth e I diversi lati del riconoscimento politico*, intendono ampliare e superare l'orizzonte normativo del riconoscimento, guardando soprattutto alla dimensione hegeliana del politico; il saggio di I. Annicchiarico, *Sartre e il Riconoscimento: attraverso e oltre Honneth*, prende in esame la parte del testo di Honneth dedicata a Sartre, con l'intento di mostrare come quest'ultimo non rimanga ancorato, come vorrebbe invece Honneth, a una visione puramente astratta e negativa del riconoscimento; il saggio di A. Pierini, *Lo sguardo degli altri. Riconoscimento e reificazione in Sartre*, intende mostrare come Sartre radicalizzi l'essere riconosciuti, lo sguardo degli altri, nel suo potere oggettivante e di chiusura verso la continuità con l'altro; il saggio di C.M. Fabiani, *Antropologia del riconoscimento in Hegel: lo spirito è sia prima che dopo la natura*, rilegge l'*Antropologia* sistematica di Hegel, alla luce del paradigma del riconoscimento; il saggio di E.M. Fabrizio, *Capitalismo, classe, riconoscimento. Una retrospettiva da Adorno a Habermas*, si propone di problematizzare il concetto di classe e di lotta di classe alla luce della critica che Domenico Losurdo muove a Habermas e, a partire da qui, della riflessione di Adorno sul rapporto tra capitalismo e classi; il saggio di D. Iannotti, *Recognition: Hegel's legacy in Ricoeur's thought*, intende mettere in luce l'eredità hegeliana nel riconoscimento di Ricoeur, istituendo un corpo a corpo fra i due autori intorno ai distinti concetti di reciprocità e mutualità; il saggio di G.J. Mastrobisi, *La Dottrina delle Possibilità in Husserl tra Riconoscimento e Intersoggettività*, intende rintracciare un filo rosso, non scontato, che tenga insieme le diverse fasi della produzione husserliana, individuato nella dottrina delle possibilità, ritenuta affine alla nozione di riconoscimento intersoggettivo; L. Rosano, nel suo saggio dal titolo *La Montagna magica come esperienza della coscienza: il concetto di «riconoscimento» nel capitolo sesto dello Zauberberg*, intende rileggere il capitolo sesto dello *Zauberberg* di Thomas Mann, alla luce del riconoscimento fenomenologico hegeliano.

Abbiamo inoltre voluto trascrivere l'importante intervento, dal titolo *Riconoscimento come dialettica fra pensare e agire*, che P. Vinci ha tenuto nell'ambito del seminario sopra ricordato.

Infine, completano il numero, due recensioni di testi legati al tema del riconoscimento: la prima a cura di M. Biscuso che presenta il testo di P. Vinci dal titolo *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto* (2021); la seconda a cura di D. Iannotti che presenta il testo di L. Cortella dal titolo *L'ethos del riconoscimento* (2023).

---

<sup>1</sup> La presente *Introduzione* riprende in parte la lezione introduttiva al testo di Honneth tenuta da Paolo Vinci nell'ambito del citato seminario.