

Elena Maria Fabrizio

*Riconoscimento e rispetto per le differenze, nuovi obiettivi utopici*

**“RIVISTA DI STUDI UTOPICI”, N. 4 NOVEMBRE 2007, PP. 53-70**

### 1. *Premessa utopica*

La diversità culturale è un fatto sociale ed etico con il quale la critica e progettualità utopica è chiamata a confrontarsi e ad attivarsi affinché l'accelerato incontro di culture e persone possa convergere nel più ampio progetto umano di costruzione della società di giustizia e di pace. Di questo progetto il pensiero utopico ha costantemente seguito la storia, a volte anticipandone o promuovendone le istanze, altre volte spingendolo troppo oltre, sempre in *aperta tensione* con le istituzioni esistenti e mai accontentandosi dei fatti. Tensione proficua, nella misura in cui è da contrastare il negativo di ciò che la società ancora *non è*, rispetto a livelli di giustizia non ancora raggiunti e risolti, o a situazioni storiche mutate che costringono a volte a ripensare, nella forma anche dell'autocritica, principi e vincoli etici consolidati. Di conseguenza, quello utopico, è anche un processo-progetto che si afferma lungo un cammino fecondo di *autocorrezione*, rispetto a errori storici e tragedie umane che hanno reso quel processo discontinuo, che lo hanno interrotto, bloccato, sospeso, quando non proprio deviato, nella sua progressualità. Deviazione è senza dubbio da considerarsi il susseguirsi paradossale di schiavitù, sfruttamento, discriminazione, espropriazione, eliminazione che ha segnato la storia del rapporto con i diversi; la sua irrazionalità e contraddizione rispetto all'universalità delle libertà, dei diritti civili e politici dichiarati tali in base alla comune umanità, e poi traditi dalle definizioni ideologiche di sottoumanità che dovevano giustificare la soggezione economica e politica *degli altri*. Violenza, crudeltà, oppressione non sono però riusciti a demolire e inficiare i principi dell'universalismo egualitario, a cui ogni volta si sono ispirati gli oppressi (le donne, i neri, i popoli colonizzati) quando in nome dell'universalità umana, dell'eguale libertà di tutti, della libertà dei popoli hanno messo l'oppressore di fronte al suo inganno, restituendogli l'immagine rovesciata e autentica dei principi proclamati. Avendo messo alla prova le *risorse morali* dell'universalismo, i movimenti di lotta per il riconoscimento della pari dignità e diritto, ne hanno reso più credibile l'aspirazione egualitaria; sono diventati i nuovi portatori del processo di autocorrezione e di diffusione della società di giustizia, cui hanno conferito la spinta più significativa. Una credibilità che dev'essere faticosamente e costantemente difesa davanti alla distorsione cui si assiste ogni volta la violenza torna a farsi strumento di applicazione coercitiva dell'universalità e ad essere svuotata di ogni contenuto umano. È il caso del dolore inflitto con la tortura e la pena di morte, o della forza militare con la quale, in nome del diritto alla libertà dei popoli, ci si arroga quello di intervenire nelle loro terre,

di deviarne forzatamente la storia, di distruggere persone innocenti che non potranno affatto esercitare la libertà auspicata<sup>1</sup>. Un uso distorto e contraddittorio, quest'ultimo, che provoca effetti perversi e incontrollabili sul piano dell'acuirsi dei conflitti e che perciò perde di vista il fine del rispetto dei diritti, che è il primo diritto-dovere della società umana: la pace tra i popoli; senza trascurare che sembra soffrire di un deficit di umiltà e pazienza, per non dire di sfiducia nelle possibilità degli altri, nella loro capacità di diventare soggetti politici e di maturare una progettualità di trasformazione sociale e culturale.

Per quest'attenzione alla storia e alle sue oscillazioni, il pensiero utopico non può però esercitare una critica demolitiva; se il progetto è in corso, e si riprogetta continuamente, occorre saper riconoscere ciò che la società pure è o è *diventata*, i principi e le norme etiche che la storia ha raggiunto nel suo costante dinamismo. Confrontando le più importanti acquisizioni dell'umanità con ciò che, a partire da esse, dev'essere ancora acquisito in termini di maturazione e crescita globale. Cercando il senso del non ancora anche dove è potenzialmente già presente; misurando la *fiducia nel futuro* col principio di un civile riconoscimento reciproco tra diversi, da cui tutti possono farsi vincolare per orientarsi nell'agire e nella costruzione della convivenza solidale. Principio a cui la comunità internazionale si sforza d'ispirarsi e di approssimarsi avanzando nei suoi pronunciamenti, che sono quelli dell'esplicazione sempre più dettagliata dei molteplici particolari entro i quali l'universale dev'essere declinato. Il riconoscimento del diritto alla propria cultura d'origine e alla propria identità culturale sancito nella piena consapevolezza di un passato da riparare e di una globalizzazione che rischia effetti culturali omologanti; la difesa della diversità culturale come imperativo etico, e della diversità culturale come patrimonio comune dell'umanità, incontrano un solo limite che è poi anche la loro condizione: l'autonomia e la libertà della persona. Nuovi diritti, anche culturali o di gruppo, saranno sempre da interpretare come *specificazioni* dei diritti umani sanciti dalla Dichiarazione del '48, e perciò derivati e conseguenti e non ad essi *sostitutivi*. Com'è del resto attestato da tutti i successivi documenti: dalla Convenzione sui diritti politici della donna (1952), dalla Convenzione contro la discriminazione razziale (1965), dal Patto sui diritti civili e politici e dal Patto sui diritti economici, sociali e culturali (entrambi del 1966), fino alla più recente Dichiarazione universale sulla diversità culturale (2001) e alla Convenzione sulla protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali (2005), cui si è fatto riferimento. Rispetto a questo cammino di universalizzazione per specificazione<sup>2</sup> si chiede ai nuovi diritti solo di essere reciprocamente coerenti e conseguenti rispetto al test morale dell'eguale rispetto verso chiunque.

## 2. La critica dell'universalismo e le sue incongruenze

Pur con tutte le sue fratture e i suoi slittamenti, il cammino dei principi etici – scritti, sanciti, ribaditi, specificati nelle Carte con un’accelerazione storica che non conosce precedenti, ma anche diffusi nella coscienza dei popoli – è la testimonianza di un processo storico e teorico fortemente critico e costruttivo che dall’affermazione della dignità, libertà e differenza personale evolve verso la valorizzazione dell’alterità-differenza. Processo *in fieri*, perché ancora da capire, da maturare e realizzare, esso ha però bisogno di un criterio di giudizio abbastanza audace da consentire alla critica di promuovere anziché ostacolare *l’universalizzazione dell’universale*. Criterio difficile da raggiungere se la prospettiva dell’incommensurabilità delle culture, dell’eterogeneità dei codici linguistici, dell’impossibilità di ricondurli ad un registro comune, essendo la loro differenza anche il loro dissidio, si trasforma in imprescindibile postulato<sup>3</sup>. Il quale porta dalla sua parte, volendo tralasciare le sue implicazioni epistemologiche, l’invalidazione del fondamento razionale e universale dei grandi racconti di emancipazione; e si trova più a suo agio con i particolari di un mondo frammentato in una pluralità di mondi locali, dove ognuno è una comunità interpretativa chiusa, i cui significati determinano azioni che hanno senso solo entro i suoi confini. Volendo colpire la categoria dell’universale, del suo passaggio da concetto a dominio, non esiterà ad auspicarne la «fine»<sup>4</sup>.

Il principio dell’incommensurabilità è frutto sia di un lungo cammino filosofico che ha fatto crollare interi sistemi, sia di un desiderio di giustizia e di riparazione rispetto ad una socialità compromessa, che ha però scatenato una critica impietosa, radicale e collerica nei confronti della ragione e delle sue mancate conquiste. Uno dei rischi cui va incontro è proprio quello di non riuscire a soddisfare la sua ansia di riparazione, nella misura in cui sembra precludere anticipatamente ogni possibilità di comunicazione e comprensione esistenziale e morale tra diversi. Anche se si potesse interpretare l’intraducibilità dei registri linguistici nel senso dell’ingiustizia che diviene chiara, tra il linguaggio degli emarginati e degli oppressi e quello dell’efficienza economica o del diritto formale, mancherebbe, nella presa d’atto di questo *gap*, l’aggancio a criteri morali cui ricorrere per il riconoscimento di «giochi linguistici finora rimasti esclusi»<sup>5</sup>.

Un postmoderno più cauto come Rorthy si trova così in estrema difficoltà quando da una parte vuole, come Lyotard, decretare la fine delle metanarrazioni e i fondamenti universalistici della ragione, ma non vuole poi rinunciare all’universalità di alcuni dei suoi contenuti; libertà e diritti devono, sì, essere sottratti a qualsiasi discorso emancipativo, ma continuano ad avere una loro validità. Essi possono essere difesi solo da una prospettiva di «anti-antietnocentrismo», o di «narcisismo secondario», o di fiducia nella democrazia liberale, che Rorthy definisce anche «liberalismo borghese postmoderno»; insomma da una prospettiva non universalistica<sup>6</sup>. Dopo aver circoscritto i possibili consensi entro i codici di comunità linguistiche locali, il criterio postmoderno si trova poi costretto a ridurre anche le questioni del diritto e della libertà all’*identità* politica di un *particolare* collettivo

(quello della comunità americana occidentale con la sua “cultura” dei diritti). Non potendo ritirarsi dal sostenere una qualche forma di universalismo (non avranno anche gli altri diritti?), è costretto ad optare per un paternalismo ideologico, che fa leva sull’unico argomento rimasto sul campo: non la comune unità di specie, non la comune ragione, ma il sentimento di benevolenza verso chi non possiede, «come noi», una cultura dei diritti umani<sup>7</sup>.

Il criterio postmoderno vorrebbe essere più democratico e cosmopolita, più tollerante e aperto alle differenze, e vorrebbe raggiungere questi nobili scopi senza la rendita della «metanarrazione» moderna, senza il processo di universalizzazione etico-politico che essa ha avviato. Esso con ciò rifiuta una delle ragioni forti dell’universalismo, il riconoscimento di comuni principi etici sulla base della ragione di ognuno che può avvenire oltre le barriere culturali. Invece di favorire l’unificazione dell’umano, sotto il più di democrazia, rischia di offrirci l’immagine di un’umanità *divisa* tra noi e loro, tra chi possiede una cultura dei diritti e chi non la possiede, tra le società che godono del privilegio politico di aver messo in discussione le istituzioni esistenti e tutte le altre società, in genere non occidentali, che non godono di questo privilegio. Ed è così che può finire per prestare il fianco all’ideologia del conflitto tra culture incommensurabili, tra quelle che progrediscono sul principio di libertà e quelle che arretrano sul principio di comunità; in definitiva tra quelle che sanno esercitare l’autocritica della tradizione, senza la quale infatti non sarebbe emersa una cultura dei diritti, e quelle che hanno il loro fondamento nella tradizione. In questo modo esso rinuncia a ciò che l’universalista non solo presuppone ma anche spiega, vale a dire il fatto che le culture possono tradursi tra loro o che la libertà non è un requisito storico di una parte dell’umanità, ma appartiene a tutti. Che non esistono criteri relativi quando un principio morale e politico, come quello dell’autonomia personale, viene sistematicamente violato e offeso; che per giudicare questo atto per quello che è, una violazione ed offesa della dignità dell’altro, occorre un criterio universale, il punto di vista che sa mettersi al posto dell’altro offeso. Più difficile è per l’universalista spiegare la possibilità di assumere la prospettiva dell’altro, che esso ha tentato di spiegare sulla base della comune discendenza divina, della comune natura umana, della comune ragione. Come sia, cioè, universalmente possibile disancorarsi da sé, dalla propria tradizione, dai propri costumi e valori, e riconoscersi reciprocamente il diritto ad esistere, a lavorare, a soddisfare i propri bisogni, a esprimere le proprie idee, ad associarsi per farle valere, a scegliere da chi si vuole essere governati. Le vie filosofiche attraverso le quali si tenta *ancora* di spiegare questo fatto che sempre accade sono molte, anche laddove si constata che non esiste più una via ultima, anche dopo il vuoto lasciato dalla caduta della metafisica. Vuoto che tuttavia non può giungere sino al punto di accettare il pluralismo delle società contemporanee solo come un fatto che può fare a meno dell’universale. Perché se una società non accoglie, per esempio, il principio morale e politico dell’autonomia personale, questa non è ancora la prova della sua non universalità, e neanche

del fatto che esso non possa essere apprezzato anche laddove non è istituzionalizzato. Non è ancora la prova dell'infelice riduzione a principio culturale, che è anche poi un'infelice generalizzazione, che confonde le istituzioni antidemocratiche che rifiutano quel principio con le idee delle persone che subiscono quelle istituzioni. Il movimento di protesta dei giovani cinesi di Tien An Men (1989) dice molto su un processo di diffusione e di contaminazione bloccato dalla violenza, che sa di universale. La contaminazione, infatti, non è mera imitazione, *mimesis* passiva, automatismo; proviene invece dall'esercizio dell'«*idée de critique*», comune a tutta l'umanità, che fa da sostegno e da leva, persino in situazioni di pieno regime, per disancorarsi da valori culturali quando questi cominciano con l'essere percepiti come ascritti e imposti da un'identità definita da altri.

Con questa semplice riflessione non si vuole affatto confutare la pluralità culturale e una certa dose di relativismo che essa comporta, essendo la condizione umana infinita possibilità di differenze ed essendo ogni cultura la risposta che un particolare conferisce al senso dell'umano. Si vuole invece precisare che le continue e legittime difese in nome del relativismo, spesso troppo condizionate da fattori politici e geopolitici, sono fin troppo semplici quando si tratta di criticare l'assolutismo quale suo contrario, finanche quello dei sostenitori del pensiero unico occidentale. Polarizzando l'attenzione sull'opposizione assoluto-relativo si finisce per perdere di vista la relazione *non oppositiva* tra universale e particolare, rispetto alla quale la posizione relativistica, quando si entra in questioni morali più delicate, si vede costretta, prima o poi, a cedere qualcosa<sup>8</sup>.

Ribaltare il criterio dell'incommensurabilità non è certo cosa semplice e non è la pretesa di questo scritto; ci si potrebbe limitare a sostenere che esso, dal punto di vista della moralità, è controintuitivo rispetto a un criterio forse più audace, quello che sostiene che sia proprio la relazione tra diversi a stimolare quella *critica di sé* (personale, sociale, culturale) senza la quale non solo il diverso non potrebbe comparire sulla scena, ma la stessa autocritica perderebbe ogni riferimento costruttivo. Che questa critica sia possibile, e lo sia sempre stata, dipende innanzi tutto dal fatto che le culture non sono involucri, universi chiusi; non sono uniformità coerenti ma sono al loro interno piene di differenze e di scarti, di aspetti migliori e peggiori, di comportamenti più o meno apprezzabili; non sono totalità discrete con caratteristiche definibili in termini di staticità e autosufficienza, identità e rigidità. Dipende, infine, e questo è l'aspetto più importante, dalla circostanza storicamente documentata che le culture evolvono tutte, data la loro incompletezza, anche per risorse esterne, da cui attingono come possibilità da esplorare e assimilare creativamente; non per effetto del dominio dell'una sull'altra e quindi per acculturazione coatta, ma secondo un'esigenza antropologica radicata nelle specie per la quale non c'è identità che non sia spinta riflessivamente verso forme diverse e altre di umanità. Questi almeno sono i dati che un'antropologia avveduta cerca di sottoporre all'attenzione, per evitare di

stereotipizzare le culture in categorie troppo definite e perciò fuorvianti, e di rinchiuderle in un essenzialismo foriero di tensioni e conflitti<sup>9</sup>.

Privilegiare un criterio un po' più audace non significa che tutto possa essere comunicato, tradotto, compreso, non significa optare per una sorta di simbiosi unitiva o di ibridazione. Ciò che è da rimarcare è l'universalità del genere umano, senza la quale disponiamo solo di criteri interni e limitati ai diversi contesti, disponiamo solo del criterio della diversità senza capire a quale principio la diversità si deve relazionare per non diventare limite dell'umano. Rinunciarvi potrebbe condannarci all'errore di fondare su un fatto empirico, per esempio la differenza culturale e la sua descrizione, un diritto ingiusto; allo stesso modo con il quale si ricavava da una descrizione biologista (sesso e razza), cioè da una differenza naturale, una differenza morale, un'assenza di diritto o una legge basata sull'ineguaglianza<sup>10</sup>. Se le differenze culturali sono presentate come fatti insormontabili possono correre il rischio di diventare strumento ideologico per la revoca del diritto: un'antropologia che insiste troppo sul radicamento e attaccamento a presunte radici culturali può rischiare di presentarsi come fatto finalizzato a negare riconoscimento a chi da questo radicamento vorrebbe liberarsi perché non sente proprio o coincidente col desiderio di essere se stesso. Ed è chiaro che quanto più la bandiera della differenza culturale sarà issata da chi è al potere, tanto più saranno a rischio forme di opposizione o di soggezione.

### 3. I limiti del primato della differenza

La confusione dell'universalismo con l'etnocentrismo è stata senza dubbio una delle sue deviazioni storiche più note e dolorose, che continuano a venirci sapientemente ricordate e approfondite da storici, antropologi, demografi, sociologici, filosofi<sup>11</sup>. Non si può aspirare all'universale partendo dal proprio particolare, non si può assumere la parte di umanità più vicina e prossima a criterio di valutazione di tutte le altre parti dell'umanità, a modello da generalizzare. Questa è ancora una forma elementare, immatura e banale, per non dire primitiva, di universalismo: «quella che consiste nell'identificare, in modo acritico, i *propri* valori con *i* valori»; quella che deduce «l'universale a partire da *un* particolare»<sup>12</sup>. Contro questa forma primitiva la critica ha esercitato tutto il suo potenziale demolitivo, ma l'effetto di accecamento è stato tale da impedirle di riconoscere altro universalismo che quello che si compie nella dialettica di oppressione e assimilazione. La forza di questa critica, la delegittimazione e il rifiuto di quella forma di universalismo, è diventata così la sua debolezza, perché essa ha elevato a modello esemplare di universale quanto nel frattempo anche la storia aveva delegittimato e rifiutato. Limite che va registrato soprattutto in quegli approcci filosofici che nel circolo vizioso tra logica deduttiva dell'identità e prassi storica del dominio hanno voluto esporre ed illuminare le costanti di una civiltà, per le quali ogni identificare è un assimilare, ogni

universalizzare un colonizzare, ogni inclusione la maschera di un'esclusione. La paralisi entro la quale essi fanno approdare queste coppie concettuali e l'effetto di sfiducia che proiettano sul futuro sono tali da precludere al pensiero filosofico di tenersi al passo con la storia, laddove questa mostri un diverso cammino.

Quando perciò la critica è andata a colpire i fondamenti illuministici e universalistici della morale, e si è posta a difesa delle differenze tra esseri umani, tra forme di vita, tra culture, ha tratto da questa critica conclusioni precipitose, è giunta ad argomentazioni estreme, sproporzionate, che non tengono in una giusta e misurata relazione la tensione tra uguaglianza e differenza; che non lasciano spazio per individuare pur rilevanti o minime comunanze. Argomentazioni estreme e sproporzionate sono quelle che vorrebbero riparare ai danni della logica dell'identico – che tutto ingloba nell'eguale e ogni diversità rimuove – riportando il rimosso allo statuto che gli è proprio, alla differenza quale *distanza irriducibile*. Se i limiti di questa logica vanno registrati nell'incapacità di riconoscere gli altri – se non *entro i confini* ben definiti della prossimità, della presenza, della vicinanza e somiglianza; allora il rimosso, che sfugge all'ordine del pensiero e della prassi (etica), dovrà perdere i contorni rassicuranti e falsi dell'amico, del prossimo, del fratello, e assumere quelli del diverso, dell'*estraneo*.

L'estraneità è la categoria limite che proviene dallo smascheramento ideologico di questa logica. È la presenza ignota e irriducibile perché irriconoscibile; è l'esperienza del paradosso, della non appartenenza: l'altro, infatti, sta nella sua dimora, nel suo ethos, dove io non sono, mentre io sono dove egli non è, io sono incluso in un luogo dove egli è escluso. Paradossale è dunque la sua inaccessibilità, perché la non appartenenza non può offrire criteri di mediazione, che equivarrebbero a criteri di appropriazione. L'estraneità è anche la distanza che si vuole conservare, essendo la venuta dell'altro «incalcolabile», «indicibile», irriconoscibile alla comunità, da cui infatti non può essere corrisposta e in nome della quale andrebbe pensata un'altra comunità, una comunità senza appartenenza: «Nessuna appartenenza. Né somiglianza, né prossimità [...], ecco degli amici che cercano di riconoscersi senza conoscersi»; ecco i «soggetti incommensurabili», «senza soggetto e senza intersoggettività», per i quali il comune è raro «e la misura comune è una *rarietà per rari*»<sup>13</sup>.

È chiaro qui cosa si vuole evocare. La morale della *Weltaschauung* moderna è quella della presenza, della prossimità, della vicinanza, degli *eguali tra loro*. La condizione per dare dignità all'altro sarebbe dipesa di volta in volta dalla sua appartenenza, prima ad un ceto, ad una classe (la morale dei borghesi), poi ad una nazione (la nazione francese). Senza tacere l'esclusione progressiva tanto esterna quanto interna di parti dell'umanità, che sarebbe il tradimento dell'universale sia *al di fuori*, nel rapporto con l'altro culturale, sia nel suo *dentro*: i poveri, le donne, i folli, i criminali sono stati di volta in volta, nella loro differenza, i diseguali<sup>14</sup>. Senza tacere ancora dell'antropologia che avrebbe sostenuto la ragione del distacco, dell'accentramento, della volontà di sé; l'antropologia

dell'atteggiamento umano primordiale, che è quello di uomini interessati alla propria conservazione e alla soddisfazione del proprio egoistico benessere, che si trattano reciprocamente da potenziali aggressori e da sicuri estranei.

L'esperienza dell'estraneità viene imputata, poi, ad una modernità in linea di principio responsabile di concettualizzare categorie non inclusive della diversità. Nell'opera di decostruzione della tradizione è da questa originaria esclusione che emerge la categoria dello straniero, la quale perderebbe la sua originaria ambivalenza semantica, contenuta nell'accezione greco-latina, venendo ad essere unilateralizzata la componente ostile (*hostis*) rispetto a quella amicale (*hospes*). L'esclusione dell'éros, motivo per il quale l'amicizia diventa formalmente estranea al dominio della legge e della politica, è solo l'altra faccia di un'esclusione primordiale, dell'esclusione della donna. La rappresentazione dell'uguaglianza tra gli uomini, che fa dell'obbligo il sentimento legante all'idea puramente razionale e universale di un'eguaglianza di amici che sono fratelli, non fa alcuna allusione alla donna: la fraternità è *tra* francesi; un singolare androcentrico assurge sin da principio a universale del mondo. In questa «doppia esclusione» logocentrismo e prassi farebbero tutt'uno, come si evince da quella che potremmo definire la *Sittlichkeit dell'ipseità* che si atteggia nei confronti dell'altro secondo la logica del dominio appropriante, del riconoscimento che presenta-rappresenta per includere il simile assimilandolo (*Aufhebung=adsimilatio*), quasi fosse una hegeliana e lacerante cattiva infinità senza limiti e scopi. L'ipseità è «il se stesso come padrone al maschile» – padre, marito, figlio, fratello, proprietario, possidente, signore, sovrano – che rende somigliante il simile, lo assimila e quindi *dissimula*<sup>15</sup>. Questo spiega, nell'ottica di Derrida, il bisogno del passaggio ad un'amicizia o democrazia «a-venire» a partire da *un'etica dell'incondizionato*, che però può essere pensata solo come decostruzione delle categorie con le quali l'etica della dignità ha pensato l'incondizionato, prima fra tutte quella della comune umanità: «l'etica pura se ce n'è, comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come l'assoluto *dissimile*, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irriconoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento: il prossimo come simile o somigliante nomina non il principio ma la fine o la rovina dell'etica pura, se ce n'è»<sup>16</sup>. La sfida lanciata dalla decostruzione è chiara, essa evoca il passaggio che va dal simile (maschio, bianco, borghese, adulto, autonomo, sovrano, fratello) all'incondizionato altro. Sfida nella quale Derrida non si trova solo, come attestano i vari passaggi evocati, pur nel dovuto riconoscimento delle differenze teoriche, dal pensiero del novecento: dall'identico al non identico (Adorno), dal soggetto epistemologico al soggetto etico (Foucault), dal medesimo all'Altro (Lévinas), dalla soggettività all'intersoggettività (Habermas), per tacere di Ricoeur, Taylor e tanti altri.

Ma la prospettiva decostruzionista ha questo di peculiare, poiché non smaschera una logica per mostrare quella vera, non opera dialetticamente e neanche in via negativa, non vuole ricorrere a criteri

che sarebbero nuove condizioni, conduce all'incongruenza della dissomiglianza assoluta, quasi un concetto limite, un in sé indeterminato. Che infatti può essere evocata solo in forme di pensiero aconcettuali, le sole capaci di non farla *estinguere*, di sottrarla allo sguardo e all'ascolto appropriante. La differenza irriducibile rinvia ad un ordine che non appartiene né alla rappresentazione, né alla presenza, perché essa non si espone, non si presenta: «Non si concede mai al presente. A nessuno»<sup>17</sup>. Non appartiene all'ordine della rappresentazione e della presenza, ma a quello che sta tra la parola e la scrittura, non avendo «nome alcuno nella nostra lingua». Ciononostante anche la decostruzione lascia ben sperare, perché essa attribuisce all'auspicio di «lasciar essere» l'altro nella sua alterità il significato che gli è proprio: «il rispetto e il comandamento etico che si rivolge alla libertà»<sup>18</sup>. Così, se si ammette che è in gioco la *libertà* d'essere altro, e che essa dipende anche dal nostro lasciarlo essere, allora quest'ammissione non lo rende affatto dissimile nel senso specificato. Piuttosto lo rende riconoscibile proprio sotto un aspetto che ci costringe a *nominare* la sua libertà, che non sarà solo sua, bensì di ogni altro, a nominare inoltre la sua libertà altra come qualcosa che crea un vincolo che non sarà solo suo o mio, bensì di ogni altro; degli *altri simili tra loro*, che sono accomunati dal riconoscimento della libertà d'essere (e da lasciar essere) di *tutti* gli altri e che sono, almeno sotto questo aspetto, *uguali*.

L'alterità come dissomiglianza ed estraneità, come condizione dell'etica, non è solo una provocazione della decostruzione, è più in generale la metafora del disorientamento postmoderno. Non è solo la condizione che si acquisisce per effetto dell'ingresso entro confini territoriali non conosciuti, questo sarebbe solo l'essere straniero *per altri*, bensì nasce dall'approdare simbolico in luoghi nei quali si fa l'esperienza del non riconoscimento della propria identità come altra; e questo è il divenire straniero *a se stesso*, il sentirsi estraniato. Non è più solo esperienza della differenza, bensì, come si diceva, della non appartenenza, ed è perciò attraversata anche da una spiccata motivazione etica, dall'intento di sciogliere quella duplicità che trasforma l'esser straniero per altri in essere straniero a se stesso. Vale a dire, essa vorrebbe che fosse riconosciuta e accolta l'identità dell'altro, senza che questi la percepisca come alterità estranea e senza dover pagare il prezzo dell'assimilazione. In definitiva, la metafora in questione vuole promuovere una sensibilità verso l'alterità che coinvolge più dimensioni. Quella esistenziale, quale condizione che ci abita, ci espone e ci disorienta; quella storica, testimoniata da una certa torsione della politica e della legittimazione dei diritti entro i confini della cittadinanza; quella molto più ampia che nasce dalle mancate aperture e dai fallimenti di una prassi, etica o politica poco importa, incapace di relazionarsi al non conosciuto e non previsto<sup>19</sup>. La metafora però vorrebbe anche sorpassare troppo velocemente l'esperienza storica, mostrando solo il volto negativo della cacciata, senza mettere abbastanza in risalto che la sensibilità verso l'alterità straniera è anche il frutto di una maturazione storica imprescindibilmente legata all'*etica egualitaria*, senza la quale la storia dei

torti commessi contro coloro cui non è stata riconosciuta da subito la pari dignità non potrebbe ricevere nessun effetto riparatore. Essa può definirsi nel saper e dover coniugare uguaglianza e differenza anche a partire dalla non appartenenza culturale o etica. Ed è una possibilità morale che può raggiungere il suo fine proprio perché non vuole condurre ad un'estraneità che cede all'incommensurabilità conoscitiva e morale (il dissimile *tout court*), e ad essa si arrende; bensì esige che la non appartenenza non sia vissuta come condizione ultima, che *l'origine*, l'*ethos* che abitiamo, non sia anche *il nostro confine*. Esige che si apprenda dall'esperienza storica, che quest'apprendimento raffini l'attenzione verso l'esistenza vulnerabile di chiunque abbia un volto umano (Adorno); che la comunità e unità dell'uomo con l'uomo – la quale come intuiva Feuerbach «si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu»<sup>20</sup> – possa tradursi in *telos* della storia.

La metafora dello straniero non riesce a favorire questo passaggio essenziale. Da una parte, perché vorrebbe prefigurare una socialità futura, a partire da un'ontologia della separatezza e incommensurabilità a cui essa inevitabilmente approda, dopo avere rovesciato l'ontologia della socialità, considerata storicamente inadeguata; dall'altra, perché denuncia, nell'antropologia hobbesiana, l'inizio e il più alto punto di teorizzazione di una socialità contrattata sulla base del riconoscersi di reciproche ostilità, e della definizione dei limiti che l'insocievolezza individuale non deve superare affinché sia mantenuto l'ordine sociale; senza però riuscire a proporre un'antropologia alternativa che offrirebbe quei criteri di mediazione tanto necessari a capire come la reciproca non appartenenza possa trasformarsi da limite a condizione della relazione.

#### 4. *La relazione tra diversi a partire dalla socialità del riconoscimento*

Una delle risposte filosofiche all'altezza di questo compito, capace di replicare con efficacia e risoluzione a quest'antropologia negativa, è quella che ha cercato con il ricorso al principio del riconoscimento, di riproporre un solido discorso sulla socialità umana, dalla quale partire per render ragione della motivazione morale che sta alla base del nostro vivere insieme. Paradigma complesso e multidisciplinare, il riconoscimento è stato ripescato da una filosofia, quella dell'idealismo tedesco, che sembrava condannata all'anacronismo. E la fortuna che esso ha avuto ha superato i confini disciplinari del dibattito sulla filosofia pratica, per essere ripensato da approcci teorici, si pensi alla psicologia e alla psicanalisi, ma anche all'antropologia filosofica, che lo hanno valorizzato come strumento teorico efficace per spiegare la fenomenologia di una socialità che attraversa tutte le fasi dell'esistenza. Non potendo entrare nella ricostruzione teorica dell'iter che esso ha seguito a partire dall'illuminismo francese, ci si può limitare, a conclusione del discorso, ad evidenziarne gli apporti più fecondi, che sono anche quelli che lo rendono più vicino al discorso storico-utopico<sup>21</sup>.

Facendo leva su un'antropologia alternativa a quella hobbesiana, e in genere a quella che ispira il liberalismo moderno, esso fa del proprio punto di partenza – la socialità costitutiva che si ripete con

la nascita di ogni essere umano, e a motivo della quale si parla di questo essere come di un coessere e coesistere –, il suo punto di forza. La condizione ontologica del coessere viene messa in movimento e dinamicizzata con il ricorso alla fenomenologia dell'esperienza umana, al suo processo di formazione, che attesta una predisposizione a stabilire relazioni sempre più ricche, in un rapporto di dipendenza che è sin dalle origini, non solo biologico e vitale, ma anche esistenziale e sociale. Il riconoscimento soddisfa un bisogno umano essenziale, che è quello della *conferma* della propria esistenza in tutti i suoi aspetti (amore, amicizia, lavoro, vita pubblica). Si tratta di un bisogno costitutivo radicato nell'incompletezza dell'essere umano, che sta all'origine della nostra socialità ma ne è anche il fine. Esso potrà essere soddisfatto di volta in volta, per gradi, in diversi momenti e diverse sfere della vita, ma mai definitivamente.

Se la genesi ontogenetica di questa socialità è facilmente riconoscibile nei rapporti affettivi primari, dal punto di vista della società nel suo complesso il riconoscimento mostra che l'esistenza di vincoli intersoggettivi è la condizione «quasi naturale» di ogni processo di socializzazione che si trasforma ed estende continuamente in più ampi rapporti di interazione sociale. Questo ci fa comprendere perché un certo filone interpretativo (Habermas, Honneth, Todorov) tenda a privilegiare della proposta hegeliana soprattutto quella dimensione dell'eticità nella quale gli individui sono inseriti prima ancora di prendere consapevolezza di se stessi. Un fondamento comune dell'esistenza che essi non devono originariamente contrattare, ma di cui fanno esperienza nelle relazioni di reciproco riconoscimento, le cui conseguenze negative si fanno sentire ogni volta che una vita opprime un'altra vita, che la socialità viene lesa, sebbene a quest'ultima sia immanente come suo telos il ristabilimento del rapporto etico. Questa prospettiva, quindi, tende a privilegiare per così dire l'aspetto amicale dei rapporti di riconoscimento e a trascurare quello sviluppato nella dialettica servo-padrone, dove l'affermazione della propria esistenza, del desiderio del proprio valore scatenerrebbe una lotta di sottomissione e imposizione profondamente asimmetrica, e quindi inadeguata a definire l'evoluzione sociale verso forme di cooperazione e solidarietà. Si tratta invece di riportare il riconoscimento al rapporto di reciproca *sollecitazione* in cui ogni individuo si trova coinvolto già da sempre, senza che egli debba affrontare una ricomposizione originaria del rapporto con un altro da lui separato.

Secondo quest'interpretazione il principio hegeliano del riconoscimento – *essere presso di sé nell'altro* –, trova le sue progressive applicazioni a partire dalla fiducia che si stabilisce nei legami affettivi, dal rispetto che produce diritto, sino alla stima sociale che genera solidarietà. La coscienza della propria individualità, come integrità e dignità in termini di fiducia in se stessi, di autocomprensione di sé come liberi e eguali, di autorealizzazione significativa, si sviluppa in contesti di crescente dipendenza dalle relazioni sociali. Gli esseri umani diventano persone in quanto imparano a rapportarsi a se stessi dalla prospettiva di un altro che li sostiene e incoraggia, li conferma nella loro

esistenza e favorisce una relazione positiva con se stessi che genera sicurezza; il contrario dell'estraneità. Questo processo accompagna l'individuo nel corso di tutta la sua esistenza, orienta la sua libertà, che non sarà solo definita da assenza di costrizioni esterne, come libertà negativa; bensì da «assenza di blocchi interni, di inibizioni e angosce». Si capisce così in che misura il bisogno di riconoscimento, quale apporto alla formazione della personalità consapevole, autonoma, riuscita, si qualifichi come risorsa morale che ha anche una genesi psico-affettiva: i vincoli che legano e stringono gli umani investono anche questo aspetto della loro integrità. Riconoscimento e disconoscimento hanno conseguenze retroattive sul soggetto negato così importanti da diventare parte di ciò che egli pensa e sente di se stesso; di qui la definizione dell'attesa di attenzione e considerazione che il riconoscimento potenzialmente soddisfa come attesa normativa, *esperienza morale*. Dopo aver individuato le fonti del dolore e della sofferenza nel disconoscimento, nel danno che ricade sull'identità ogni volta che questa attraversa l'esperienza di un'approvazione mancata, di una mancanza di rispetto, il principio del riconoscimento si presta anche a riqualificare i termini della lotta che conflitti riconoscitivi possono sempre generare. La quale infatti non sarà motivata dalla spinta all'autoconservazione, dall'istinto per il proprio interesse, ma dal *sentimento-risentimento* che prova chi non riesce ad essere ignorato dal suo altro. Si capisce, in definitiva, perché questo percorso è giunto ad interpretare le relazioni di riconoscimento come «beni», che hanno bisogno dello sforzo comune e della cooperazione sociale per affermarsi; e poi a misurare la giustizia sulla capacità di garantire e favorire la partecipazione a tali rapporti.

Dal bisogno e dal desiderio del sostegno degli altri scaturisce una riflessione morale che ridimensiona l'ipertrofia l'io, il quale al contrario, rendendosi consapevole dell'implicazione che i rapporti di socializzazione hanno per la formazione della sua autonomia e realizzazione personale, impara ad aprirsi al bisogno dell'altro, anche se questo non è il suo bisogno. Alla base del riconoscimento del bisogno dell'altro, vi è infatti il riconoscimento stesso assunto come *bisogno* di protezione e tutela della dignità. Principio, quest'ultimo, che il riconoscimento rende sempre specifico, particolare, differenziato: non l'altro come identico o l'eguale da riportare nell'identico; sebbene, riconoscendo il differente e diverso, s'istauri pur sempre una relazione tra eguali, entrambi bisognosi d'essere riconosciuti. Nel riconoscimento la dignità umana, comune a tutti e conforme a un presupposto ontologico e indifferenziato, riceve ulteriore elezione: il presupposto ontologico è universale se è riconosciuto, di volta in volta, come *specifico e situato*, se l'autonomia riesce a coniugarsi con l'eteronomia, quale capacità di riconoscere il bisogno dell'altro, e di farsi condizionare da questo bisogno, di assumerlo nel proprio autonomo giudizio come valido e riconosciuto, anche se non lo si riconosce come proprio. Ma questa possibilità morale sarebbe impossibile da raggiungere se il riconoscimento non si attestasse innanzi tutto su un piano di universalità antropologica, come

bisogno che accomuna la specie e che ogni essere umano conosce. Solo se si è già composto nella dimensione dell'esistenza, esso può diventare fonte di esperienza morale, vincolo dell'agire, pratica etico-politica che esige un'eguale opportunità di sviluppare la propria personalità e identità.

Per rimarcare ancora il carattere eminentemente socializzante del riconoscimento va detto che senza la reciprocità, il riconoscimento non sarebbe tale, non sarebbe dinamico, né generativo e rigenerativo di relazioni morali: l'importanza reciproca di essere riconosciuti riguarda entrambi i termini della relazione, li coinvolge allo stesso modo. Li riguarda perché entrambi comprendono su se stessi l'importanza che esso ha nelle loro rispettive vite, e lo comprendono innanzi tutto essendo riconosciuti. Chi riceve riconoscimento sarà disposto ad attribuirlo, ma questo non significherà sempre sotto lo stesso rispetto ed eseguendo la stessa azione. Si può non essere nella condizione di corrispondere allo stesso modo, ci sono azioni che possono richiedere un riconoscimento unilaterale, e però chi riceve riconoscimento non lo può negare a sua volta. Se il rapporto di riconoscimento in questione veicola, per esempio, un principio come quello della libertà di parola, è chiaro che qui la reciprocità non può mancare data la natura riflessiva e autoriflessiva del riconoscimento. Ci sono poi situazioni in cui essere riconosciuti e riconoscere devono implicarsi necessariamente a vicenda, come nel caso del rapporto comunicativo, della situazione in cui si ragiona insieme su qualcosa, in cui ci si riconosce reciprocamente la disponibilità alla critica e alla motivazione razionale per giustificare i propri argomenti, o la fiducia a risolvere un conflitto interpretativo attraverso l'uso della ragione e lo sforzo cooperativo. Perciò, quando al contrario si tende a evocare la non reciprocità come forma più elevata di relazione con l'altro, o si retrocede dalla simmetria per limitarla alle relazioni di giustizia (diritti-doveri) perché la si considera incapace di veicolare, valorizzare e prendersi cura della differenza dell'altro, si può rischiare di generare l'equivoco per il quale l'altro, o io come un altro, non sarebbe, in linea di principio, capace di riconoscere (o, come nel caso del rapporto comunicativo, di ragionare). Le declinazioni del pensiero della dissimmetria originaria tra me e l'altro rimangono legate a quest'ambiguità di fondo, perché mentre vorrebbero sorpassare le paralisi della soggettività moderna e della logica identitaria, assumendo quella dissimmetria come garanzia che preserva l'altro da me e dalla possibilità di assimilarlo e appropriarlo, poi non riescono a guadagnare il punto di vista della dialogicità e reciprocità. Simmetria significa correlazione originaria tra me e l'altro: io e l'altro si riconoscono, non solo io e non solo l'altro; ed è chiaro che tra diversi non ci si riconosce *nella stessa misura*, sebbene il riconoscimento sia per entrambi *la misura*. La simmetria implica il reciproco riconoscimento di uno status di eguaglianza, anche in condizioni asimmetriche che dipendono dalla diversità di status sociale, esistenziale e culturale. Ora, se le relazioni di reciprocità simmetrica sono relazioni di eguaglianza, quelle di reciprocità asimmetrica, che riguardano istituzioni o relazioni personali, devono essere considerate alla luce delle prime, se non vogliono trasformarsi da relazioni tra

differenti status sociali, esistenziali e culturali, in relazioni di disuguaglianza<sup>22</sup>. Altrimenti, sarebbe da dimostrare il principio secondo il quale relazioni di riconoscimento non reciproco e non simmetrico andrebbero preferite a quelle di riconoscimento reciproco e simmetrico; e sarebbe da dimostrare che l'altro (o io come un altro), non possa restituire ciò che riceve, o possa solo dare senza prendere o solo prendere senza dare. Il riconoscimento non è, in prima istanza, né un obbligo né un dono, sebbene possa diventare obbligo o dono; e però se non appartenesse alla fenomenologia della nostra socialità (riconoscimento e disconoscimento), non potrebbe elevarsi a fattore di giustizia o di scelta oblativa. Per il fatto di poter sempre essere mancato, negato o disatteso, il riconoscimento non si autodefinisce come una *certezza*; come il principio dialogico che esso contiene, esso è ricco di aspettative ed è dunque una *risorsa* che avvia una dinamica i cui esiti non possono essere anticipati.

Che la reciprocità sia fattore costitutivo del riconoscimento dipende anche da alcuni traguardi cognitivi che questa pratica sembra in grado di favorire. Riconoscendo ed essendo riconosciuti s'impara ad assumere la prospettiva dell'altro, non nel senso che si condivide, almeno non immediatamente, il suo particolare punto di vista, ma nel senso che si interiorizza un atteggiamento di *reversibilità*, il quale ha conseguenze anche sulla coscienza di sé. Si apprende ad avere un rapporto riflesso con se stessi, ad agire con atteggiamento autocritico, a distanziarsi e a decentrarsi da sé, in un senso molto lontano dal distacco astrante e deindividualizzante espresso dalla filosofia moderna. Per due semplici motivi: innanzi tutto perché nessun essere umano può raggiungere questo traguardo da solo, come direbbe Kant «per sforzo proprio», ma può conquistarlo solo in rapporti di socializzazione; in secondo luogo perché autocritica e decentramento non implicano spersonalizzazione e neutralizzazione, ma preparano all'apertura verso l'eguale considerazione degli altri che può essere spinta dalla benevolenza, empatia, cura per il prossimo, attenzione per le sofferenze dell'altro, solidarietà, cioè da un corredo motivazionale che può variare. Senza trascurare poi che le pratiche di riconoscimento esigono livelli d'astrazione più impegnativi quando si tratta di tutelare la dignità della persona con la quale non si hanno legami affettivi o culturali, e che a tal fine il decentramento è tanto necessario per non assumere la propria forma di vita entro la quale si è appreso ad essere riconosciuti come la sola possibile o la sola che debba essere riconosciuta o come la sola entro la quale ci si riconosce.

Il riconoscimento dovrebbe dunque favorire anziché ostacolare la capacità di essere fluidi, di aprirsi al diverso che sta fuori e dentro di noi; e sembra che una delle condizioni che rende questa apertura sempre possibile sia il superamento della non appartenenza reciproca, dell'iniziale reciproca estraneità, che il disintrecciamento, la distanza da sé e l'autocritica rendono possibile. Ora va anche precisato che oltre ad essere un universale antropologico, il riconoscimento è anche il sintomo di una più matura coscienza sociale, etica, storica. È vero che esso pone all'attenzione il nostro essere

antropologicamente *vulnerabili*, e dunque sempre dipendenti dall'apporto e dalla cura responsabile di altri. Tuttavia, sarebbe ancora troppo fragile se non si fosse anche consolidato storicamente, se l'esperienza della sua negazione, la storia dei mancati riconoscimenti, nella forma del rifiuto, dell'indifferenza, dell'ideologia razziale e spregiativa, dell'inferiorità e subordinazione del diverso, della violenza corporea e psicologica, della privazione dei diritti, della svalutazione sociale, non fosse andata formando anche una coscienza etica *impegnata* nella promozione della dignità *degli altri*. Perciò l'attivismo spesso militante, che il bisogno di riconoscimento scatena, non sta solo a valorizzare un'antropologia assai diversa da quella che traduce la lotta in desiderio di potere e sopraffazione; né solo ad evidenziare l'aspetto identitario che possono assumere i conflitti moderni, il quale non dovrebbe in ogni caso offuscare quello delle rivendicazioni economico-sociali, ancora lontane dall'essere soddisfatte. Esso è piuttosto indice di un avanzamento, del *livello morale di riconoscimento raggiunto*, proprio attraverso la lotta, dalla modernità storica e sociale. I vincoli che si offrono nelle cure affettive, che si esercitano nel diritto, che si espandono nella solidarietà, attestano forme *positive, effettive e reali* di riconoscimento, livelli normativi e orientativi diventati imprescindibili, a partire dai quali si solleveranno altre richieste di riconoscimento, ma senza i quali non si comprenderebbe né la formazione delle corrispondenti istituzioni socio-politiche, né il carattere indefinito e autocritico di una giustizia che non può esaurire il suo senso nelle istituzioni date, ma le eccede dovendo garantire la soddisfazione di nuovi bisogni, nuovi diritti, nuovi valori. Insomma, quella del riconoscimento non è lotta infinita di una coscienza infelice, di una cattiva infinità, è piuttosto il superarsi incessante del limite storico e il suo stabilizzarsi in forme di convivenza non violente.

---

<sup>1</sup> D. ZOLO, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine mondiale*, Einaudi, Torino 2000; G. PRETEROSSO, *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004; S. ŽIŽEK, *Contro i diritti umani*, il Saggiatore, Milano 2005; T. TODOROV, *Lo spirito dell'illuminismo*, Garzanti, Milano 2007.

<sup>2</sup> N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1996<sup>9</sup>, pp. 23-24; Id., *Il dissidio*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1985, pp. 10 ss. Per una critica al criterio di intraducibilità e incommensurabilità dei regimi frasali teorizzata da Lyotard, cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, tr. it., il Mulino, Bologna 2005, pp. 54 ss.

<sup>4</sup> In una nota polemica con Habermas, Lyotard decreta la «liquidazione» del progetto moderno di realizzazione dell'universalità e individua nella sua distruzione la ragione della sua incompiutezza: «Ci sono diversi tipi di distruzione, diversi nomi che ne sono il simbolo. "Auschwitz" può essere preso come un nome paradigmatico per l'"incompiutezza" tragica della modernità» (J.-F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1987, p. 28).

<sup>5</sup> Non è facile, infatti, condividere il tentativo di Honneth di condurre l'interesse etico per la giustizia, del postmoderno Lyotard, verso «una critica del predominio di determinati giochi linguistici» che potrebbe essere orientata «alla fondazione di un'etica filosofica il cui scopo normativo è l'apertura della comunicazione sociale per giochi linguistici finora rimasti esclusi», sebbene Lyotard non si sia deciso ad intraprendere questa strada: A. HONNETH, *L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmoderno*, "Fenomenologia e Società", XVIII, 1995, 1, pp. 83-114, p. 88.

<sup>6</sup> R. RORTHY, *Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean-François Lyotard*, in *Scritti filosofici. I*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 285-299 e *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, in *Scritti filosofici. II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 221-237.

<sup>7</sup> R. RORTHY, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 161-162.

<sup>8</sup> Cfr., M. AIME, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Boringhieri, Torino 2006, pp. 60 ss.

<sup>9</sup> Cfr., J.-L. AMSELLE, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, tr. it., Boringhieri, Torino 2001; A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, tr. it. Meltemi, Roma 2001; F. REMOTTI, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*,

Boringhieri, Torino, 1990; Id., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996; F. REMOTTI (ed.), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

<sup>10</sup> T. TODOROV, *Le morali della storia*, tr. it., Einaudi, Torino 1995, pp. 122-123.

<sup>11</sup> M. LIVI BACCI, *Conquista. La distruzione degli Indios americani*, il Mulino, Bologna 2005; N. MERKER, *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Editori Riuniti, Roma 2006; C. PRUDHOMM, *Missioni cristiane e colonialismo*, tr. it., Jaca Book, Milano 2007; H. JAFFE, *Davanti al colonialismo: Engels, Marx e il marxismo*, Jaca Book, Milano 2007.

<sup>12</sup> T. TODOROV, *Noi e gli altri, La riflessione francese sulla diversità umana*, tr. it., Einaudi, Torino 1991, pp. 9, 17.

<sup>13</sup> J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 58-61. Cfr. anche in collaborazione con E. ROUDINESCO, *Quale domani?*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 73-91 e con A. DUFOURMATELLE, *L'ospitalità*, tr. it., Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 39 ss.

<sup>14</sup> Per questo tradimento bidirezionale cfr. M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it., Einaudi, Torino 1993<sup>2</sup>, pp. 242 ss. e J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., p. 43: «È come se l'immenso sforzo, che si riassume nel nome di Dichiarazione dei diritti dell'uomo, per sottrarre ai popoli la loro legittimità narrativa, situata, diciamo, a monte del corso del tempo, e per far loro adottare come sola legittimità l'idea di cittadinanza libera, posta invece a valle di questo medesimo corso – è come se questo sforzo perseguito per vie diverse negli ultimi due secoli avesse fallito. Un segno precorritore di questo scacco lo si potrebbe già trovare nella designazione stessa dell'autore di questa Dichiarazione di portata universale: tale autore si presenta appunto come "noi, popolo francese"».

<sup>15</sup> J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 307-309, 317-362; ; Id., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 31-32.

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *Stati canaglia*, cit., p. 94. Di qui l'esigenza di forme di ospitalità *incondizionata* capaci di rispondere e accogliere prima di sapere l'altro chi è, cosa fa, da dove viene, cosa porta, cosa produce, che lavoro sa fare ecc. Incondizionata nel senso che non si offre «per dovere», non è imperativa, comandata, non contiene un debito, un patto, ma è legge assoluta offerta al visitatore che non si attendeva, «al visitatore imprevisto considerato nella sua unicità» (*Sull'ospitalità*, cit., p. 84). In questo modo la democrazia «a venire» si mostra come eccedenza rispetto alla democrazia della legge e dell'eguaglianza, senza screditarla, non vuole fermarsi al diritto, alla giustizia come diritto (*Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, tr. it., Boringhieri, Torino 2003, p. 49 e ss.).

<sup>17</sup> J. DERRIDA, *La «différance»*, in *Margini della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997, pp. 30 ss; *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino<sup>2</sup> 1990, p. 120.

<sup>18</sup> J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, cit., p. 175.

<sup>19</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it., Einaudi, Torino 2004; J. KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1990; U. CURI, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Marinotti, Milano 2003 e Id., *Endiadi dello straniero*, in *Pensare l'alterità*, XX, "Paradigmi", 2002, 60, pp. 469-497; A. PIZZORNO, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>20</sup> L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophische Zukunft*, in *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstadt 1959-60, II, § 59, p. 318; tr. it. a cura di C. Cesa, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 126.

<sup>21</sup> Per ragioni di sintesi mi limito in questa sola nota a segnalare le fonti essenziali sul riconoscimento a partire dalle quali sviluppo criticamente il seguito del discorso: T. TODOROV, *La vita in comune. L'uomo è un essere sociale*, tr. it., Pratiche, Milano 1998. Per la riflessione di J. HABERMAS: *Lavoro e interazione*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1975, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1991; *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2001, *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale*, Einaudi, Torino 2002. Per la riflessione di A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, "Iride", IX, 1996, 18, pp. 295-328, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, tr. it., Rubbettino, Messina 1993, *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, tr. it., Manifestolibri, Roma 2003; *Giustizia e libertà comunicativa. Riflessioni a partire da Hegel*, in E. BONAN, C. VIGNA (edd.), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 51-68. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, tr. it., Pensa Multimedia, Lecce 2007; CH. TAYLOR, *La topografia morale del sé*, Ets, Pisa 2004; Id., *Il disagio della modernità*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2002, P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2005; D. SPARTI, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>22</sup> Su questo punto cfr. Á. HELLER, *Filosofia morale*, tr. it., il Mulino, Bologna 1997, pp. 85 ss.