



Antonio Carnevale

Mail: a.carnevale@sssup.it

“SOFFRIRE DI RICONOSCIMENTO”.

RIFLESSIONI SU PRATICA E DIALETTICA DELLA SOFFERENZA SOCIALE.

Abstract

In the recent accounts on the ‘theory of recognition’, often the moral suffering of the subjects is seen as a form of social suffering coming from *failed* or *denied* recognition. In this contribution, I will show the recognition as a particular relation of the social suffering and not as a *sublation* of it. Mostly, I argue that in the *suffering from recognition* it is possible to outline two levels of the suffering «expressivity», one practical and the other dialectical. These two levels, if combined together, can provide a new empirical and normative lymph to the critical theory of recognition, allowing recognition to disentangle itself between moral suffering, social criticism, and public sphere¹.

Discipline di riferimento: filosofia politica, scienze sociali.

1. Supponiamo che una persona colpisca un’altra persona con un pugno in modo abbastanza violento da procurargli sofferenza². Possiamo dire che sicuramente la vittima proverà del *dolore* fisico. Proviamo ora ad immaginare che la persona colpita creda che il pugno ricevuto sia la conseguenza di un atto molto offensivo o riprovevole da lei compiuto. In questo caso, anche se la vittima continuerà a provare lo stesso dolore fisico, è probabile che non provi *collera* e giustifichi l’atto dell’aggressore come qualcosa che non si poteva evitare, tutto sommato anche meritato. Cambiamo ancora un po’ la nostra scena e immaginiamo che a sferrare il pugno sia un poliziotto in una città come quelle in cui abitiamo, animate dalla diffidenza verso chi è diverso e dal bisogno di sicurezza, mentre la vittima sia un cittadino

¹ Ringrazio il dott. Antonio Chimienti per l’attenta opera di rilettura del manoscritto, arricchita da preziosi suggerimenti che hanno richiamato la mia attenzione su alcuni aspetti psico-socialmente importanti del “soffrire di riconoscimento”.

² Riprendo questi esempi dal magistrale lavoro sulla sofferenza umana di B. MOORE, *riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze umane e su alcune proposte per eliminarle*, Edizioni di Comunità, Milano 1989. Mi servirò delle argomentazioni di Barrington Moore anche più avanti, per introdurre il mio punto di vista sulla sofferenza attuale.

straniero (magari di un gruppo etnico svantaggiato) che non sta facendo null'altro che badare ai fatti suoi in modo assolutamente pacifico. In una situazione del genere, oltre al dolore fisico, il cittadino straniero si sentirà moralmente *oltraggiato* per il fatto che il colpo e l'offesa sono del tutto ingiustificati e immeritati, e arriverà a provare *risentimento* se le autorità non presenteranno le proprie scuse e non puniranno il poliziotto che non aveva il diritto di agire nel modo in cui ha agito. Infine, proviamo ad immaginare che il poliziotto fosse fuori di sé, perché forse ubriaco, o magari che il suo gesto fosse il primo segnale di successivi disturbi della personalità. In questo caso, probabilmente, affianco alle legittime pretese di scuse, la vittima sarà portata a giustificare l'atto lesivo sulla base delle circostanze in cui è stato compiuto, dicendosi che in fondo non era quella di procurare un torto l'intenzione reale del suo aggressore. In questo caso, la vittima risponderà all'offesa subita e al risentimento adottando un *atteggiamento oggettivante* che tende ad escludere recriminazioni morali, per via delle limitazioni del poliziotto alla sua capacità di azione responsabile³.

Basta dunque cambiare leggermente il copione della nostra scena e la dinamica della sofferenza acquista una sua connotazione particolare, si incorpora cioè in un sentimento morale piuttosto che in un altro, contribuendo allo stesso modo a cambiare le sembianze della relazione che si instaura tra i soggetti che partecipano al sorgere di quella stessa sofferenza (sia essi vittime che aggressori). Con questo scritto, non è mia intenzione fare luce su quali sono le cause o i presupposti sociali della sofferenza umana. Troppo arduo il compito. Per lo stesso motivo, non posso neanche affrontare in maniera dettagliata i modi attraverso cui variano le forme del sentire la sofferenza. Darò perciò per assunto il fatto che esistano importanti connessioni psicologiche, sociologiche e di filosofiche tra i presupposti della sofferenza umana e i modi attraverso cui variano le forme di sofferenza. So bene che questo genere di assunzione, per essere considerata valida ed ammissibile, dovrebbe essere precedentemente dimostrata in ogni sua specificazione, prima di impegnarsi a proseguire con le altre argomentazioni. Ma i motivi di ritenere scontata questa assunzione non stanno solo nella comodità di non affrontare il carattere rilevante di questa premessa. Esiste un motivo differente che sta dentro lo stesso tipo di discorso che vorrei provare a fare qui: gli individui

³ Sull'*atteggiamento oggettivante* come reazione morale interna alle dinamiche della sofferenza, in particolare come reazione a offese e umiliazioni, illuminanti sono state le analisi fatte da P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment and other Essays*, Methuen, London 1974. Jürgen Habermas ha ripreso le argomentazioni di Strawson, in particolare condividendo la tesi di filosofia morale sull'esistenza di un intreccio che attraversa ogni fenomenologia dei sentimenti morali, tanto che anche l'atteggiamento oggettivante potrebbe essere letto come l'atteggiamento di chi crede che l'altro non sia più nelle condizioni di essere coinvolto nell'interazione. Infatti, colui che reputa non responsabile l'azione di qualche altro, intende che quell'individuo ha soppresso ogni atteggiamento *performativo* di partecipazione; di conseguenza si neutralizzano i ruoli comunicativi della prima e della seconda persona, tipici della relazione morale, e si passa ad una considerazione dell'altro come di un terzo (il pazzo, il bambino, l'ubriaco che facendo quello che hanno fatto non erano totalmente responsabili delle loro azioni); cf. J. HABERMAS, *L'etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 51 e ss.

soffrono con intensità ed emotività *uniche* le loro sofferenze di riconoscimento, mentre i *dispositivi* delle società⁴ attuali non solo faticano di più che in passato a tenere le sofferenze da riconoscimento dentro i margini dei loro vocabolari, ma in queste difficoltà spesso smarriscono anche la loro funzione terapeutica, ricostruttiva, in una parola “istituzionale”. È quindi pensabile che esista un *soffrire di riconoscimento* che unisca la precarietà dei riconoscimenti intersoggettivi con la precarietà dei dispositivi istituzionali, i quali dovrebbero provvedere ad una diminuzione delle sofferenze e del malessere.

Per questo credo che quando avrò chiarito quali sono le implicazioni di questo tipo di sofferenza, allo stesso tempo perderà coerenza sia il dovere *argomentativo* di fare una premessa sui presupposti, sia *teoricamente* l'importanza fondamentale dei presupposti stessi della sofferenza, essendo infatti il *soffrire di riconoscimento* sia un paradigma della *variabilità culturale della sofferenza* (differenti contesti socio-culturali costruiscono differenti modi di sentire determinate sofferenze), sia una struttura di minimalismo ontologico della nostra *capacità di provare dolore*⁵ (tutti noi, sebbene in maniera diversa, soffriamo per le stesse medesime ragioni⁶).

2. Quali implicazioni sociali e politiche ha la sofferenza nelle società attuali? Se può ancora valere la tesi normativa secondo cui una società, le sue istituzioni politiche fondamentali, dovrebbero ridurre al minimo le sofferenze, ci si chiede come si fanno a distinguere oggi forme di sofferenza che si possono evitare?

⁴ Per dispositivi della società intendo quelle istituzioni e saperi che con la loro pratica regolano le interconnessioni della vita umana, sia a livello socio-scientifico dove hanno la funzione di interpretare e leggere la sofferenza tra le righe del suo manifestarsi storico (psicologia, sociologia, filosofia sociale, medicina sociale, ecc.), sia a livello pratico-normativo (teoria dei diritti, politiche sociali, cittadinanza), sia a livello politico (partiti, associazioni, forme organizzate della partecipazione).

⁵ Richard Rorty ha individuato proprio nella «capacità di provare dolore» il tratto comune non tanto dell'essenza umana, quanto della sua possibilità di diventare una umanità vissuta, sentita, quindi storica. Cercando una definizione, un'essenza, gli uomini socializzano vocabolari morali e strutture di linguaggio che possono venir umiliati quando queste socializzazioni fanno l'esperienza di provare dolore, un tipo di esperienza evidentemente non più solo linguistica; cf. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari 1989. A questo proposito, Brian S. Turner ha condotto un'interessante analisi sui rapporti che sussistono tra forme di sofferenza in quanto esseri umani, relazioni sociali interconnesse e precarietà dei livelli istituzionali. Rimando qui in particolare al saggio *Vulnerability and Suffering* in B.S. TURNER, *Vulnerability and Human Rights*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2006, p. 25 e ss.

⁶ Salvatore Veca ha formulato un elenco di cinque punti per dimostrare che nessun membro di nessuna cultura, nella storia dell'uomo, ha mai goduto i) nell'essere torturato e massacrato; ii) nel patire la fame e le malattie; iii) nel sopportare le sofferenze portate da detentori di autorità predatrici; iv) nell'assistere alla perdita di persone care per l'azione o per la scelta di persone su cui ha poco o nessun controllo; v) nel patire in prigione o subire altra forma di punizione per aver espresso opinioni eretiche, impopolari o minoritarie. Cf. S. VECA, *L'idea di sofferenza socialmente evitabile*, in AA.VV., *Filosofia del dolore*, Atti del Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana, Matera, Ottobre 1991.

Il sociologo Barrington Moore nel noto lavoro *Riflessioni sulle cause sociali della sofferenza umana*⁷, ritiene che la gente sia palesemente portata ad attribuire legittimità a qualunque cosa sia o sembri inevitabile, a prescindere dalla sofferenza che può comportare⁸. L'attribuzione di inevitabilità funge dunque da «anestetico» contro il dolore provocato dalle sofferenze fisiche e psicologiche dovute ad un vissuto esistenziale e sociale in ambienti ostili e degradanti. Questo stratagemma morale, però, potrebbe portare a perdere di vista il funzionalismo dell'anestetico, provocando una serie di conseguenze anche peggiori: (a) esclusione di qualsiasi possibilità di lottare contro le fonti della sofferenza; (b) abituare il soggetto al suo ruolo di vittima interiorizzando le ragioni di chi o di che cosa provoca sofferenza; (c) ridurre la capacità di risposta del soggetto, che si trova così a reagire più guidato da impulsi quali la rabbia, che non per la conquista di una collera e di un oltraggio morale condiviso. Proprio questa perdita del controllo morale del soggetto sui propri impulsi reattivi alla sofferenza, è secondo Moore centrale nella società contemporanea, tanto che egli parla di una «espropriazione dell'oltraggio morale»⁹ alla stessa maniera in cui il marxismo ha parlato di «espropriazione dei messi produzione» per la società capitalistica. Riconquistare il controllo sulle proprie capacità di risposta alla sofferenza, è dunque un primo passo per ridare voce pubblica alle sofferenze e soprattutto per articolare di fronte a qualcuno le proprie richieste di cambiamento rispetto alle situazioni di disagio e malessere.

Come però ha fatto notare Salvatore Veca¹⁰, l'idea di sofferenza contenuta nelle riflessioni di Moore potrebbe essere letta come un utilitarismo al contrario, che al posto di massimizzare una qualche grandezza sociale legata alle preferenze e ai desideri, propone una minimizzazione dei fattori di esposizione a forme di sofferenza socialmente evitabili. Stando a questa critica di Veca a Moore, i limiti della nozione di sofferenza starebbero in una caratterizzazione troppo ristretta ed omogenea della sofferenza umana, che di conseguenza farebbe di ogni essere sociale un individuo contraddistinto come «paziente», vale a dire centrato più su localizzazioni di stati di dolore (rabbia, collera, oltraggio) che non sull'impegno a modellare con l'agire le proprie vite individuali e collettive. Pur considerando importanti le osservazioni di Veca sui limiti utilitaristici, a mio parere in questa nozione di

⁷ B. MOORE, *riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze*.

⁸ Moore affronta la questione del legame tra ciò che la gente considera inevitabile e la possibilità di soffrire di meno nel capitolo intitolato *L'inevitabilità e il senso di ingiustizia*, p. 539 e ss.

⁹ *Ivi*, p. 587 e ss.

¹⁰ S. VECA, *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

sofferenza esiste un ulteriore limite, un limite la cui *ulteriorità* spinge il nostro discorso a fare i conti con le forme dell'attualità della sofferenza¹¹.

Moore individua nelle norme morali (la cui violazione provoca collera) la base della struttura sociale della sofferenza. Sebbene la fenomenologia dei modi e delle cause per cui si soffre sia ampissima, differenziata tra momenti storici diversi e contesti culturali differenti, la violazione della reciprocità delle norme morali è un fatto ordinario a tutti i livelli di sviluppo umano. Moore pensa le norme morali della reciprocità come la «conseguenza di uno sforzo per migliorare una situazione spiacevole con una notevole collera nei confronti di *chi* con la sua palese mancanza di autocontrollo minaccia di peggiorarla ulteriormente»¹². Come si può notare da queste parole, il problema teorico-sociale della sofferenza non è solo quello di rappresentare nella giusta guisa il nesso tra definizione della sofferenza e tipologia del soggetto sofferente, ma riguarda soprattutto quel «*chi*» che può peggiorare la situazione con la sua mancanza di autocontrollo o, detto diversamente, con ciò che poteva fare e non ha fatto. Quindi la domanda cruciale sul sociale della sofferenza, non sarebbe «*perché* soffriamo?» (questione epistemologica) e nemmeno «*quanto* soffriamo?» (questione morale), ma «*chi* ha l'obbligo di ottemperare ad una diminuzione della sofferenza?» (questione normativa). Di conseguenza, il limite più grande della nozione di sofferenza di Moore non starebbe nell'utilitarismo dei costi sociali della sofferenza *inutile*, ma nella difficoltà di individuazione normativa dell'autorità (il *chi*) che dovrebbe provvedere alla diminuzione della sofferenza. Ciò che è complicato, non è definire l'*omogeneità* dell'essere umano inteso solo come soggetto passivamente interessato da stati di dolore, quanto comprendere la natura della *disomogeneità* di quel vincolo interno tra individui e autorità. In particolare, la difficoltà maggiore viene fuori allorché si devono vedere le istituzioni nella prospettiva della *seconda persona* (quando cioè l'autorità non è qualcosa di astratto ma interiorizzato dagli individui, così che essa (a) possa dire ai singoli individui quali aspettative possono legittimamente nutrire nei confronti degli altri senza offenderli, maltrattarli, o esercitare pressione su di loro; (b) dica agli stessi individui a quali obblighi essi hanno il giusto dovere di ottemperare nei confronti degli altri partner dell'interazione). La prospettiva della *seconda persona* comporta infatti la difficoltà di capire quando si manifesta un *atteggiamento oggettivante* (inteso come atteggiamento di chi si ritrae dall'interazione e non comunica più con l'altro in termini di disputa io-tu), e quando si manifesta al contrario un *atteggiamento performativo* (inteso come

¹¹ Un'attualità a mio avviso tanto importante non solo come fenomeno del presente, ma come profonda manifestazione di un carattere immediato che però piano piano sta guadagnando i gradi del proprio tempo, tanto da poter immaginare un mutamento della prospettiva stessa del valore che si può dare all'azione umana.

¹² B. MOORE, *riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze*, p. 594.

coordinazione dei piani di azione dei partecipanti, che così si intendono reciprocamente su qualcosa del mondo). Piuttosto oggi è sempre più possibile vedere all'opera fenomenologie della sofferenza in cui atteggiamento oggettivante e atteggiamento performativo tendono ad assomigliarsi¹³. Il mondo della vita negli ultimi decenni si è così riempito di esperienze individualizzate, tanto che l'autorealizzazione è diventata il valore centrale dell'organizzazione non solo della società, ma anche delle aspettative che gli individui nutrono nei confronti del cambiamento sociale: i membri nelle società cosiddette "avanzate" sono stati costretti, sospinti o incoraggiati, in vista delle *chance* per il futuro, a rendersi centro della pianificazione e conduzione della loro vita¹⁴. Alcune conseguenze di queste tendenze le si possono osservare in azione già nella constatazione che spesso i modelli di comportamento più diversi vengono in maggioranza vissuti come *dati* del proprio carattere. Così, sia che si tratti di comportamenti opportunistici sia che si tratti di comportamenti altruistici, i soggetti si trovano spesso a fare i conti con un'automanipolazione emotiva e con un *management* dei propri sentimenti, o come Axel Honneth li definisce, con «*Paradoxien der Individualisierung*»¹⁵. La spettacolarizzazione della desiderabilità e della precarietà alla quale quotidianamente siamo sottoposti, il crearsi nelle norme sociali di dispositivi che incentivano la presentazione della propria persona come centro dello scambio simbolico, i processi di de-istituzionalizzazione che rimettono in discussione gli standard di libertà politiche e sociali che parevano acquisiti, sono tutti fenomeni che ci restituiscono un'immagine della nostra capacità di azione nel mondo sostanzialmente legata a dinamiche di *prestazione e performance*, come se tutto fosse un palcoscenico, come se la vita fosse totalizzabile in una metafora teatrale dove si drammatizzano le nostre emozioni, e quindi le *nostre sofferenze*. La totalizzazione del mondo della vita a metafora teatrale, non consente infatti di avere più quel margine di manovra per poter uscire dal gioco della metafora e conquistare una posizione privilegiata di mutua non-implicazione che ancora si trova nel rapporto attore-spettatore. In questo rapporto

¹³ Qui si potrebbe parlare di ciò che Francesco Fistetti ha definito «inglobamento del contrario»: livelli superiori di controllo sociale passano a livello inferiore alla stregua di parti inglobate e così quelle che erano differenziazioni centrate sui processi di *socializzazione* (in base a caratteristiche identitarie costruite tramite meccanismi di accomodamento sociale e rivendicazione politica) diventano delle *differenze di valore*. Cf. F. FISTETTI, *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, in A. SIMONE (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 561-607. Fistetti riprende nel suo saggio questa formula da L. DUMONT, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

¹⁴ Se si sta a questo punto, bisognerebbe anche ridimensionare il peso di molte teorizzazioni del sociale, che a turno si sono incolpate (contrapposizioni tra multiculturalismo e comunitarismo, tra multiculturalismo e liberalismo, tra liberalismo e pluralismo, ecc.) di aver contribuito a decostruire e complicare dal suo interno il senso dell'obbligo alla reciprocità (anche se a dire il vero più che il *senso* dell'obbligo a sentire il peso decostruttivo è stato soprattutto il legame interno all'obbligo, vale a dire quello tra assunzione del ruolo dell'altro e interiorizzazione delle norme sociali di una comunità).

¹⁵ A. HONNETH, *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Campus, Frankfurt a.M. - New York 2002.

la possibilità di non-implicazione è infatti reciproca. Da una parte lo spettatore rispetto all'attore può conquistarsi un posto di privilegio per il fatto che egli: (a) non è coinvolto nello spettacolo e (b) la distanza dal palcoscenico gli permette di avere uno sguardo di insieme, tanto da vedere quello che l'attore non vede¹⁶ – ad esempio in Shakespeare seguire l'evoluzione dell'inganno di Iago ai danni di Otello, senza che questi se ne renda conto.

Anche l'attore ha dalla sua la possibilità di un'uscita dalla zona scenica, e godere degli stessi privilegi dello spettatore pur rimanendo nella metafora teatrale: sto parlando del *dietro le quinte*. Da dietro le quinte l'attore, (come lo spettatore), riesce a non sentirsi coinvolto nel dramma. Usando stratagemmi diversi da quelli dello spettatore – come potrebbero essere il togliersi la maschera, cambiarsi il costume, riposare tra una scena e l'altra – egli si pone nella condizione di immaginarsi al posto dello spettatore (in fondo ogni spettatore messo dietro le quinte potrebbe essere un attore).

Come si vede, se presa nella giusta maniera, la metafora teatrale della relazione attore-spettatore riesce a conservare uno spazio di manovra nell'assunzione del proprio ruolo che non reprime la capacità di ognuno di immaginarsi al posto dell'altro; mentre al contrario totalizzando la vita a metafora teatrale, è proprio questo spazio di *immaginazione* che viene ad elidersi e a rimuoversi. Questa dimenticanza o rimozione non è solo un buon terreno per promuovere le prestazioni individuali come fattore di inclusione nell'organizzazione dei processi di produzione (riscontrabile, come sostiene Axel Honneth, ad esempio nei cambiamenti delle condizioni lavorative, con soggetti che devono inventarsi “imprenditori di se stessi”¹⁷). Ciò rappresenta solo una parte del problema. I paradossi dell'individualizzazione oltre a essere qualcosa di funzionale allo sviluppo di un'organizzazione post-industriale del lavoro, riguardano le aspettative che i soggetti nutrono nella possibilità del mutamento¹⁸. Mentre in un ordine sociale centrato sull'organizzazione del lavoro si doveva imparare a non

¹⁶ Una prospettiva del genere è stata affrontata da Antonella Besussi: a differenza di quello che faccio in questo scritto, Besussi ha l'esplicito intento di privilegiare il ruolo dello spettatore in quanto «occhio terzo», che non spolitizza la prospettiva della visuale (tramite una presa di distanza), ma al contrario conserva una componente valutativa interscambiabile e non neutra, che gli viene dall'aver uno sguardo di insieme sulla storia narrata. Questo occhio terzo diventa quello di «chiunque» si trovi nella condizione di poter essere osservatore, condizione che Besussi chiama di «spettatorialità»; cf. A. BESUSSI, *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Liguori, Napoli 2001.

¹⁷ A. HONNETH, *Befreiung aus der Mündigkeit*.

¹⁸ I paradossi dell'autorealizzazione riguardano la capacità umana di immaginare il mutamento sociale nel suo complesso. Mutamento sociale non solo inteso in maniera radicale, come un'ipotesi alternativa totalmente diversa dallo stato attuale delle cose. Anzi ritengo con Albert Hirschman che spesso le rappresentazioni di cambiamento *totale* siano più il frutto di sofferenze nate sulla base di una mancata realizzazione di condizioni contingenti, che non un vero e proprio modello di trasformazione sociale. Ciò che quindi va ripristinato è la capacità di immaginare il mutamento sociale nel senso delle sue *tappe intermedie*, e non del risultato finale. Cf. A.O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 1983.

desiderare ciò che non si poteva avere¹⁹, in un ordine sociale fondato sui paradossi dell'individualizzazione il desiderare è così dentro i nessi tra presupposti sociali della sofferenza e modalità con cui varia la percezione della sofferenza, che ormai costituisce la struttura stessa di trasformazione dell'ordinamento sociale, contribuendo a limitare negli individui la capacità di *immaginare che esistono modi differenti di preferire* qualcosa o qualcuno - diversi da quelli previsti dall'ordine sociale. Se attore e osservatore (se si preferisce atteggiamento oggettivante e atteggiamento performativo) sono troppo implicati nella metafora che invece dovrebbero mediare, allora l'immaginazione viene a perdere contatto con il mondo storico di cui essa costituisce una straordinaria qualità, una straordinaria apertura esperienziale verso la precarietà delle istituzioni umane. La perdita di contatto tra immaginazione e la realtà del mondo della vita, porta l'immaginare che esistano modi differenti di preferire qualcosa, a fissarsi in una serie di *esaltazioni* esistenziali, che soffrono per il fatto che sono *fissazioni* che non riescono più a penetrare l'ordine dei livelli dell'esistenza²⁰. Questo significa non solo un aumento clinico dei casi di patologie psichiche legati a gravi disturbi della personalità, ma anche un generale aumento della *fatica di essere se stessi*, un aumento della frequenza delle depressioni, del consumo di psicofarmaci come sintomi di un *malessere nel mondo e in mezzo agli altri*²¹, indici dunque di difficoltà di sentirsi a casa propria, a proprio agio nelle dinamiche interpersonali e io aggiungerei anche *intra- istituzionali*. Infatti, senza dover arrivare per forza a forme patologiche di *esistenza mancata*, i paradossi dell'individualizzazione ci dicono di come sia oggi difficile impostare nella giusta direzione la domanda normativa su «*chi ha l'obbligo di ottemperare ad una diminuzione della sofferenza?*». Il bisogno di evitare forme socialmente inutili di sofferenza si scontra con il bisogno sempre maggiore di *performance* sociale, e così le implicazioni tra precarietà dell'essere umano e interconnettività dei percorsi esistenziali si moltiplicano così tanto da uscire dal cono di luce nel quale si può vedere l'obbligo reciproco che dovrebbero *riconoscersi* individui e istituzioni. Anzi, proprio perché la variabilità della sofferenza sociale si viene sempre di più a integrare con la teatralizzazione della nostra precarietà, il *bisogno di condividere qualcosa* di penoso (che è la base minima affinché il dolore possa diventare un riferimento più ampio di un semplice lamento solitario) diventa sempre più un *bisogno di*

¹⁹ In fondo anche l'adagio marxista «*da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni*» che in una frase stereotipizza il superamento della società classista, altro non sarebbe se non la faccia opposta e alternativa della dottrina di non desiderare ciò che non si può ottenere.

²⁰ Sui temi della *fissazione* e dell'*esaltazione* come manifestazioni sintomatiche di forme di esistenza mancate, rimando qui al lavoro dello psichiatra Ludwig Binswanger, in particolare, L. BINSWANGER, *Tre forme di esistenza mancata. L'esaltazione fissata, la stramberia, il manierismo*, Bompiani, Bologna 2001. Riprenderò più avanti alcune tesi contenute alla fine del libro di Binswanger.

²¹ A. EHRENBERG, *La Fatigue d'être soi: Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998.

riconoscimento, che a sua volta nasconde un *bisogno di libertà* (diritti) particolari. Chiamo questa catena di rimandi con il nome di «*soffrire di riconoscimento*», vale a dire un genere di sofferenza in cui le istanze empiriche della vulnerabilità non riescono ad avere più posizioni proprie di auto-collocazione nella dialettica della spettacolarità, e quindi piuttosto che lenire o curare l'emergere di patologie sociali di varia eziologia, potrebbe peggiorarne il quadro.

3. Come credo a questo punto apparirà chiaro al lettore, il mio intento in questo scritto è quello di mettere in relazione l'idea di *soffrire di riconoscimento* con il progetto morale di una *lotta per il riconoscimento* individuata da Axel Honneth²². Secondo Honneth le lotte degli individui per il riconoscimento costituiscono la struttura morale che consente, sotto varie forme e a livelli diversi, di rispondere in maniera pratica alle patologie dell'individualizzazione. La dimensione conflittuale del riconoscimento conferisce agli agenti la possibilità di acquisire nello scambio con altri partner sia competenze proprie, sia un accesso differente, reciprocamente condiviso, al mondo abitato da altri progetti. Correlando dunque la vulnerabilità e la variabilità della sofferenza umana alle richieste di riconoscimento, nell'ottica di Honneth si punta a far emergere il pathos stesso dalle emozioni negative, un processo dinamico nel quale gli individui si esperiscono come aventi un certo *status*: la violenza subita, lo spregio, l'umiliazione, l'emarginazione, la svalutazione sociale della propria identità, non sono solo una questione di dolore fisico o morale, ma sono una combinazione del dolore con il sentimento riflesso che nasce dalla consapevolezza che ad essere colpita è la particolare forma intersoggettiva della propria autorealizzazione²³.

Ciò che però nelle lotte per il riconoscimento non si vede, è il fatto che ogni lotta è in fondo una fatica o anche un investimento, che può perciò stancare o peggio deludere. Ristabilire le condizioni ontologiche del riconoscimento reciproco è cosa difficile se non impossibile, per cui non sarebbe da stupirsi se alla fine i partner interessati ad un'interazione o per colpa di proprie disposizioni pragmatiche o per persistenti squilibri all'interno della situazione

²² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

²³ A cominciare dalle prime forme di riconoscimento delle relazioni d'amore vissute dal bambino nella famiglia. Qui il bambino comincia a conquistare una propria immagine di sé, oltre il narcisismo dei primi mesi di vita, immedesimandosi nell'oggetto d'amore che è la persona che dà una risposta ai suoi bisogni. Opportune risposte riconoscitive nelle prime fasi della vita di un bambino, creano condizioni per un buon rapporto dell'individuo con se stesso, soprattutto, secondo Honneth, nella relazione della *fiducia in se stessi*. Man mano che si sale nel grado di socializzazione dell'individuo, Honneth pone una struttura di riconoscimento diversa, la cui rottura pregiudica il giusto rapporto con aspetti diversamente fondamentali della vita umana: la rottura delle condizioni di riconoscimento (o il mancato riconoscimento) nei rapporti sociali implica possibili disfunzioni nell'*autorispetto* dell'individuo, e infine la presenza nella società di limiti strutturali che ostacolano l'affermarsi del valore sociale di alcune persone o categorie di persone o gruppi di persone, comporta una reificazione nell'*autostima* dell'individuo. Cf. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*.

riconoscitiva, finiscono per insistere su un tratto particolare della propria vulnerabilità e non sul ristabilire terapeutamente le condizioni ontologiche rimosse che causano le patologie sociali. Tanto più che per Honneth la straordinarietà terapeutica della teoria sociale del riconoscimento consiste proprio nell'essere un modello pratico, che fa riferimento all'intersoggettività delle relazioni sociali guardandole dal di dentro, vale a dire attraverso l'essere situato di ogni stato emotivo. Se questo è vero, allora è possibile pensare che ogni situazione di interazione interessata da scompensi riconoscitivi, può essere sì aiutata cercando di ripristinare ciò che stato rimosso, negato o ciò che addirittura è mancato del tutto, ma si deve anche ammettere che ogni prestare aiuto o riconoscimento non è mai un'azione totalmente neutrale (si pensi alle politiche sociali di un certo tipo di liberalismo che vuole le istituzioni neutrali rispetto ai contenuti e ai fini delle singole politiche di intervento), ne può essere mai un'azione totalmente interessata al ripristino della felicità dell'altro (si pensi al valore dell'amicizia e della *koinonia* in alcune tesi del comunitarismo). Perciò l'*esperienza effettiva* (Paul Ricoeur²⁴) del riconoscimento non può mai fermarsi agli stati o agli *status* che la sua dialettica costruisce. Ogni *status* è insieme sia una tappa dell'intera dinamica e sia un processo di auto-collocazione²⁵; ogni *status* vive quindi nel *Sé* della *storia della lotta*, ma anche nel *sé* dell'esperienza della *propria lotta*. Come sostiene Ricoeur le esperienze delle lotte contro le sofferenze sociali ci insegnano che il desiderio di riconoscimento non è assolutamente un fatto illusorio, ma allo stesso tempo ci dicono anche che esse vanno prese come tregue, come tentativi dialettici di chiarimento, come schiarite, e non come *Aufhebungen*, come superamenti. Nelle forme dell'interazione si creano intermezzi in cui si sovrappongono strutture riconoscitive a metà che non sono per forza incomplete, ma solo in itinere dentro la propria storia particolare di esistenza e di sofferenza, che dunque guardano alla situazione riconoscitiva come un'occasione per *un'azione che conviene*²⁶. Questo dividersi tra l'empiricità della propria collocazione emotiva e la convenienza intersoggettiva, è la base del *soffrire di riconoscimento*, una sofferenza insita nella lotta per riconoscersi, che

²⁴ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 245.

²⁵ Robert Pippin guardando alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ha proposto un'interessante lettura della dialettica del riconoscimento come dinamica in cui coesistono due momenti, un primo di storia dello spirito (*objectivity*) e un secondo di valore dell'azione umana (*idealism*). Tramite quest'ultimo, è possibile vedere come il soggetto con l'interazione riesca comunque a conquistarsi una propria auto-collocazione nella prassi storica. Cf. R. PIPPIN, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Nella mia idea di riconoscimento faccio inoltre riferimento a quanto Roberto Finelli, usando una figura teoretica di ampia valenza sociale e politica, ha scritto a proposito del *circolo del presupposto-posto*. Il riconoscimento non sarebbe che una tappa che si colloca nell'avanzamento nel mondo pubblico di modelli politici di riproduzione del valore, i quali avanzano interiorizzando i presupposti di precedenti strutture intersoggettive. Cf. R. FINELLI, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2006.

²⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 245.

può portare al successo di una visibilità guadagnata, in cui si identificano il bisogno soddisfatto di riconoscimento e il bisogno soddisfatto di libertà (diritti), ma può anche portare alla *performance* teatrale del proprio essere nel mondo, a sentirsi legati e costretti alle logiche del dover-essere riconosciuti²⁷, a sentirsi superficiali perché sempre e comunque dipendenti non da qualcuno, ma dal riconoscimento di qualcuno.

Inoltre, rispetto alle diagnosi temporali (*Zeitdiagnose*), penso che il *soffrire di riconoscimento* meglio delle *lotte per il riconoscimento* riesca a interpretare i paradossi dell'individualizzazione presenti nelle società attuali. Se si rimane alle lotte per il riconoscimento, i paradossi dell'individualizzazione continueranno a essere visti come una variante negativa dell'individualismo, come una nuova fase della cultura dell'individualità che continua a trarre le proprie sembianze e fattezze da una rinnovata abilità di sapersi dissimulare del capitalismo. E ancora: si dovranno leggere i meccanismi politici di deregolazione e de-istituzionalizzazione come semplici manifestazioni di un'ideologia del controllo sociale, passata dal monopolio di Stato alla qualità delle relazioni umane. È lo stesso Honneth ad avvertire il rischio per le lotte per il riconoscimento di irretirsi in una dialettica di liberazione da una prassi distorta del presente. Per questo motivo egli ha sempre cercato di sganciare la lotta per il riconoscimento dalle pretese sociali storicamente emergenti nel consesso di una data società. Se così non fosse, si ridurrebbe il malcontento sociale alla sola area di accesso all'arena della politica, ripetendo l'errore fatale della teoria marxista ortodossa che assegnava al proletariato industriale la rappresentanza di tutte le classi sfruttate²⁸. Questi legittimi timori non si traducono però nei giusti termini teorici, allorché Honneth e molti altri teorici del riconoscimento procedono descrivendo le forme di patologie sociali come forme di sofferenza da *mancato* riconoscimento.

Forse a questo punto la questione a cui cercare di rispondere non è più quali sono le implicazioni della sofferenza per la società, ma chiedersi se esiste un *modo di oggettivarsi* della relazione sofferenza e riconoscimento e, se esiste, che tipo di implicazioni abbia.

4. Per meglio affrontare questa questione, mi ricollegherò all'analisi condotta sempre da Honneth nel suo studio sul concetto di *reifificazione* in György Lukacs di *Storia e coscienze di classe*²⁹. La scelta non è casuale, ma cade *ad hoc* su quello che si è finito di dire alla fine

²⁷ P. MARKELL, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003.

²⁸ Sulla questione cfr. F. FISTETTI, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 94-121.

²⁹ A. HONNETH, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2005.

dell'ultimo paragrafo. Infatti, in questo breve scritto, che raccoglie le *Tanner Lectures* tenute da Honneth a Berkeley nel Marzo del 2005, il filosofo di Francoforte cerca di spiegare quali potrebbero essere le ragioni filosofico-sociali di una possibile attualità della nozione lukacsiana di reificazione, tutto questo attraverso una manovra teorica particolarmente pertinente al nostro discorso. Vediamo.

Lukacs aveva definito il concetto di reificazione come *un rapporto o una relazione tra persone che riceve il carattere della cosalità*³⁰. La causa sociale alla quale Lukacs attribuisce la diffusione di comportamenti reificanti è l'espansione dello scambio di merci che, tramite le società capitalistiche, è diventata la logica centrale dell'agire intersoggettivo. Per Lukacs nello scambio di merci i soggetti sono reciprocamente «indotti (a) a percepire gli oggetti dati soltanto come “cose” da cui è potenzialmente ricavabile un profitto, (b) a considerarsi reciprocamente come oggetti di una transazione vantaggiosa e, infine, (c) a considerare le loro capacità come nient'altro che “risorse” supplementari nel calcolo delle opportunità di profitto»³¹.

Se c'è qualcosa di ancora valido in quest'idea di reificazione, per Honneth è il fatto che Lukacs si sia impegnato a investigare le manifestazioni distorte delle società capitalistiche considerandole non come dei fenomeni reificati in quanto avrebbero tradito supposti principi morali. A Lukacs non interessa la semplice critica morale secondo cui si dovrebbe abbandonare il punto di vista teleologico dello scambio di merci e si dovrebbe passare a considerare le cose in maniera più “umana”. Al contrario di qualsiasi moralizzazione dei fenomeni reificanti, per Lukacs in ogni reificazione è insita la rappresentazione *espressiva* e contratta di possibilità di interazione che sono venute meno, una rappresentazione che diventa perciò paralizzante in quanto distorce le connotazioni ontologiche dell'agire umano.

Ciò che invece secondo Honneth è da rigettare, è il fatto che Lukacs non riesce a uscire da un unico tipo di spiegazione causale del costituirsi della reificazione, vale a dire quella di oggettivazione dell'agire mutuato direttamente dalla logica dello scambio di merci. Cos' facendo, secondo Honneth, non si può più distinguere la reificazione come *processo storico* dello sviluppo del capitalismo, dalla reificazione come *risultato* di quello stesso sviluppo storico.

Dal mio punto di vista, trovo che l'interessante maniera in cui Honneth pone l'attualità della nozione di reificazione, sia al contempo un segno di quanto assillante sia per un teorico del riconoscimento la preoccupazione di cui si parlava alla fine dell'ultimo paragrafo. Se si

³⁰ *Ivi*, p 17.

³¹ *Ivi*, p 18.

osserva bene il tentativo honnethiano su Lukacs, ci si accorge che l'impossibilità di liberarsi da un unico tipo di reificazione storica è in fondo un fatto di cattiva *giustificazione* in termini di teoria sociale. In effetti, Honneth scorge nel testo di Lukacs questa difficoltà giustificativa allorché il filosofo ungherese deve passare a inglobare sotto la categoria di azioni reificate tutta una serie di fenomeni morali che non sono direttamente implicati nello scambio capitalistico di merci. Per Honneth, sussumendo tutto sotto la reificazione dello scambio capitalistico, Lukacs non vede una serie di fenomeni di reificazione che pur si danno nelle società capitalistiche. Leggendo i rapporti di reificazione alla luce della logica dello scambio di merci, si trasforma ogni reificazione in una mercificazione, in una *cosalizzazione*, e non si vede che altri ambiti della vita sociale (la relazione genitori-figli, la sfera pubblica, la cultura del tempo libero, l'informazione) sono riempiti da forme di reificazione che si poggiano più su logiche della *spersonalizzazione* che non su quelle della mercificazione. Emblematico a questo proposito, secondo Honneth, è il fatto che il filosofo ungherese non riesca a riconoscere una funzione protettrice al diritto, considerandolo come un'ulteriore oggettivazione della logica capitalistica. Al contrario invece, in ogni scambio giuridico, anche su quelli basati su interessi puramente economicistici, il diritto garantisce una considerazione magari solo minimale, ma comunque obbligatoria, delle qualità di chi è interessato nello scambio.

Per uscire dalla mercificazione onnicomprensiva della logica capitalistica, secondo Honneth occorre un'analisi più articolata della fenomenologia della reificazione. È questo che muove il tentativo di Honneth: passare da un'ontologia dell'azione che ha nella reificazione capitalistica il suo motivo negativo fondamentale, ad un'ontologia che invece ha nella *consapevolezza* condivisa il limite stesso della reificazione. Un limite certo non in senso idealistico, ma situato nella prassi stessa, dunque condiviso e partecipato. In questo modo il cambio di giustificazione corrisponde anche ad un cambio di prospettive di teoria sociale: la reificazione non va intesa come una forma *abituale* di prassi distorta, ma come forma distorta di *interpretazione*³².

Appare abbastanza chiaro che per Honneth la questione dell'oggettivazione delle sofferenze (reificazioni), diventa la vera questione centrale nella giustificazione della teoria critica in termini di teoria sociale. Di qui egli pone la consapevolezza e l'interpretazione come possibilità di uscita dalla logica dello scambio. Ma non solo. Honneth spinge la sua teoria

³² In questo Axel Honneth si fa aiutare da alcune nozioni di supporto alle sue tesi, mutate da altri autori che gli consentono di rimettere la reificazione nell'ottica di strutture dell'interazione distorte e quindi di priorità del riconoscimento; in particolare nello scritto egli fa riferimento alla nozione di *cura* di Martin Heidegger e a quella di *coinvolgimento pratico* di John Dewey.

critica ad andare anche oltre la consapevolezza e l'interpretazione. Come egli dice, a queste componenti manca ancora un atteggiamento comunicativo aperto alla relazione pratica, vale a dire un risvolto empirico che deve seguire la pura intenzionalità del soggetto di andare verso la struttura dell'essere in relazione con l'altro. Non basta l'intenzione di andare verso l'altro per essere in relazione con l'altro. L'intenzionalità della relazione intersoggettiva acquista un risvolto empirico nella capacità di assumere la *seconda persona*, una capacità che si rende viva ed empirica, superando l'intenzione, solo quando si apre all'interno del riconoscimento, a cominciare dalle prime fasi dello sviluppo cognitivo del bambino e in particolare nell'articolazione della facoltà di *imitazione*³³.

In questo senso, per Honneth le varie modalità di costituirsi della reificazione, dalla mercificazione ai fenomeni di spersonalizzazione, sarebbero maniere diverse attraverso cui si rimuovono le dipendenze da precedenti riconoscimenti. L'*atteggiamento oggettivante* non è dunque una vera perdita del sapere di altre persone e del rapporto con loro. Ciò che viene persa è invece la consapevolezza di quanto la presenza degli altri e le possibilità di comunicare con loro siano debitori a una precedente disposizione alla partecipazione coinvolta e al riconoscimento³⁴. Questo per Honneth è definibile in termini di *oblio del riconoscimento*, in altri termini una ridotta attenzione verso il presupposto riconoscitivo che secondo Honneth si manifesta in due direzioni fondamentali: una *interna* – troppo presi in quello che facciamo – e una *esterna* – troppo bombardati da schemi comportamentali. Misconoscendo internamente lo scopo della conoscenza (che è il riconoscimento) ci si porta verso un'*unilateralizzazione* della cognitività. Misconoscendo esternamente lo scopo della conoscenza, ci si porta verso forme di *pregiudizio* e *stereotipo*. Questa divisione tra mondo esterno e mondo interno del riconoscimento è possibile solo perché esistono condizioni di riconoscimento originarie che sono state rimosse dalla serie di attivazioni di conoscenza successive.

Tornando perciò alla questione che ci aveva spinto a seguire Honneth nel suo studio su Lukacs («se esiste un *modo di oggettivarsi* della relazione sofferenza e riconoscimento e, se esiste, che tipo di

³³ Honneth lega questa formulazione di riconoscimento primariamente con lo sviluppo ontogenetico studiato nei bambini, secondo cui i bambini avrebbero presupposti di cognitività riconoscitiva che li porterebbero ad assumere il ruolo dell'altro. Tali presupposti si vanno ad articolare nei sentimenti di attaccamento emotivo e soprattutto nell'*imitazione* che i bambini hanno nei confronti delle persone di riferimento. Sull'*imitazione* come modulazione di capacità cognitive intersoggettive Honneth si rifà al lavoro di Michael Tomasello. Cf. M. TOMASELLO, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Harvard 1999.

³⁴ Secondo Honneth l'*atteggiamento oggettivante* può anche non essere paralizzante di per sé. A volte si potrebbero ritrovare in questi tipi di atteggiamenti anche elementi di pragmaticità che potrebbero essere adottati dall'agente in contesti partecipativi per risolvere problemi e controversie importanti. Quindi in realtà da una parte c'è un atteggiamento riconoscitivo, che sussiste nella dipendenza da un precedente riconoscimento, e dall'altra c'è un atteggiamento che si illude di poter essere autonomo rispetto a qualsiasi presupposto di riconoscimento.

implicazioni abbia»), a questo punto possiamo dire che se proviamo a sostituire la nozione di «sofferenza» con quella di «reificazione» intesa in senso fenomenologicamente ampio (reificazione verso gli oggetti del mondo, reificazione verso sé e reificazione attraverso i rapporti intersoggettivi), l'oblio di riconoscimento costituisce una perdita che determina i modi e i gradi dell'oggettivazione. Questa adozione a mio parere comporta due tipi di difficoltà:

- (a) difficoltà di correlare i fenomeni di autoreificazione del soggetto (alle prese con il proprio mondo dei desideri) con i fenomeni di riconoscimento mancato a livello intersoggettivo, intendendoli come le fonti sociali della reificazione;
- (b) difficoltà di definire un orizzonte normativo delle lotte politiche per il riconoscimento.

In quanto segue proverò a mostrare come si giunge a queste difficoltà e utilizzando il punto di vista adottato in questo scritto - il *soffrire di riconoscimento* - contemporaneamente proverò a reinterpretare queste difficoltà come difficoltà dovuta all'inespressione della sofferenza su livelli di manifestazione diversi: *pratica e dialettica*.

5. Honneth sostiene che la sofferenza provocata da un'autoreificazione non ha una necessaria relazione con la sofferenza provocata da patologie che hanno un'eziologia sociale. Per la prima forma di sofferenza, si può parlare di dinamiche di reificazioni del proprio io che sarebbero da attribuire a modi parziali di descrivere il rapporto con se stessi e i propri desideri. Egli definisce due modelli parziali di tali autodescrizioni, il primo di «*detectivismo*», il secondo di «*costruttivismo*»: nel primo i propri sentimenti sono vissuti dal di dentro come oggetti definitivamente fissati che bisogna scoprire (come farebbe un detective all'inseguimento di tracce), mentre nel secondo caso il soggetto li considera come qualcosa che bisogna produrre in modo strumentale. Se queste due figure corrispondono a due mancate autodescrizioni, il modo corretto di rapportarsi a se stessi sarebbe dato da un atteggiamento che egli chiama «*espressivo*»: noi ci identifichiamo con i nostri desideri, tanto che dovendoli soddisfare ci creiamo contemporaneamente le condizioni per una conoscenza, cioè partendo dal desiderare qualcosa arriviamo a *desiderare di desiderare*, e quest'ordine superiore della nostra desiderabilità ci porta verso la scoperta dei nostri fini fondamentali³⁵. Quindi l'espressività dei propri desideri è ciò che consente all'autoriconoscimento di non chiudersi in

³⁵ Honneth qui per sua stessa ammissione si accosta alle riflessioni di Harry Frankfurt, cf. H.G. FRANKFURT, *The Reason of Love*, Princeton University Press, Princeton 2004.

un'unilateralizzazione della cognitività. Certo questa unilateralizzazione della cognitività non si manifesta solamente nell'esclusivo rapporto con l'io, ma riguarda ovviamente anche la disposizione che l'io ha verso altre persone o gruppi di altre persone, trattandosi comunque di sofferenze dentro una rimozione delle possibilità di riconoscimento. Rispetto alle possibilità che l'oblio del riconoscimento diventi anche la fonte della reificazione nei rapporti intersoggettivi, Honneth scrive: «o [gli individui] partecipano a una prassi sociale nella quale la semplice osservazione degli altri è fino a tal punto diventata fine a sé stessa da cancellare qualsiasi consapevolezza di una reificazione sociale precedente, oppure nel loro agire si lasciano guidare da un sistema di convinzioni che li costringe a negare questo riconoscimento originario. In entrambi i casi qualcosa che in precedenza era presente in modo intuitivo viene successivamente disappreso», e continuando egli precisa che: «ma solo nel primo caso l'esercizio di una determinata prassi spiega questa situazione, mentre nel secondo caso essa è la conseguenza dell'adozione di una specifica visione del mondo o di una specifica ideologia. Pertanto in riferimento al secondo caso si può anche dire che la reificazione non è altro che il derivato, in forma di *abitus*, di un sistema di convinzioni reificato»³⁶.

Se dunque da una parte Honneth sostiene che l'oblio del riconoscimento nel confronto con altre persone non coincide mai del tutto con le modalità distorte di articolare i rapporti con il proprio io (o per lo meno non esistono pratiche comuni che incoraggerebbero l'assunzione di atteggiamenti reificanti), dall'altra parte però egli non può tenere scissi i due ambiti di manifestazione della sofferenza. Per quanto sia difficile spiegare il rapporto tra prassi sociale e reificazione intersoggettiva, Honneth sostiene che tale rapporto dobbiamo rappresentarcelo così: quando l'instaurazione di un rapporto strumentale con altre persone incontra tipizzazioni reificanti diffuse nella società, è più probabile che questi due mondi vengano a implicarsi a vicenda. Ed è questo ciò che sta accadendo nelle nostre società. In alcune prassi sociali ormai si possono isolare dei campi di «*pratiche istituzionalizzate*» funzionalmente dedicate alla presentazione del proprio io (Honneth individua due esempi di queste pratiche istituzionalizzate nei colloqui di lavoro e nella ricerca di un partner su Internet). In queste pratiche è richiesto agli individui di rappresentarsi pubblicamente, fino a creare cornici istituzionalizzate di pratiche che costringono gli individui e le loro interazioni a simulare determinate intenzioni, assumendo nel corredo della propria desiderabilità le tipizzazioni reificate di modelli di comportamento.

Si può concordare con Honneth sul fatto che è possibile nelle società attuali l'individuazione di pratiche che istituzionalizzano reificazioni e forme di vulnerabilità dell'azione umana. C'è

³⁶ A. HONNETH, *Reificazione*, p. 81-82.

però a mio avviso una correzione da fare. Nelle pratiche individuate da Honneth non è individuata una configurazione di come una prassi sociale reificata può incontrare una reificazione intersoggettiva. In ciò che Honneth individua c'è l'istituzionalizzazione di pratiche reificate provenienti da forme diverse di *mancato riconoscimento*. Resta da spiegare come il modello dell'oblio del riconoscimento riesca a rivivere in esperienze di sofferenza così diverse (a meno di non parlare di gradi diversi di oggettivazione dell'oblio e quindi di *ordini* diversi di patologie³⁷). A questo punto occorrerebbe ammettere un certo potenziale *creativo* delle logiche del riconoscimento³⁸, che però va ben oltre il fatto che quando alcuni bisogni umani non sono soddisfatti (il bisogno umano di essere riconosciuto) si creano le basi per una «irritazione normativa»³⁹.

Per evitare questo potere creativo e sovrano della logica di riconoscimento, a mio parere una prima via di uscita potrebbe essere riflettere sul fatto che esiste una forma *pratica* di espressività della sofferenza, che ha a che fare con la contingenza dell'azione umana (ciò che ad es. Stanley Cavell ha definito *acknowledgment*⁴⁰), ma che allo stesso tempo essa è anche un adeguamento di chi soffre all'ottenimento di *un certo effetto*. L'espressione pratica della sofferenza è data cioè dal fatto stesso che gli individui, anche se in maniera reificata, riescono a mantenere un rapporto con loro stessi e con il mondo che li (*con-*)divide dagli altri. Se, dunque, ogni forma in cui si oggettiva la vulnerabilità può essere interpretata come un *irrigidimento* della mobilità storica dell'esistenza, come si trattasse di una sospensione del senso dell'essere-avanti-a-sé dell'esistenza, la funzione emotiva di queste sospensioni è

³⁷ Su come all'interno del riconoscimento ci possano essere l'espressione di due livelli di ordini di patologie, trovo interessante l'intervento di Christopher Zurn sulla questione: cf. C. ZURN, *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, di prossima pubblicazione in D. PETHERBRIDGE (ed.), *The Critical Theory of Axel Honneth*, (Brill Academic Publishers, Leiden). Sulla questione più teoretica di individuare ordini sociali implicanti logiche differenziate di riconoscimento, rimando alle riflessioni di Jean-Marc Ferry nel suo lavoro J.-M. FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, Cerf, Parigi 1991. Invece, Frederick Neuhouser, partendo dall'attualizzazione del concetto hegeliano di *libertà*, ha proposto una assai interessante prospettiva di mediazione tra fondazione razionale degli ordini sociali e volontà generale di partecipazione. Cf. F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

³⁸ Sul potenziale creativo del riconoscimento si veda anche A. LAITINEN, *Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?*, in «Inquiry», vol. 45, 2002, pp. 463-478.

³⁹ Così scrive Honneth: «nel soggetto attaccato l'esperienza della distruzione del suo possesso produce anche una sorta di *irritazione normativa* [corsivo mio, A.C.]: infatti la reazione aggressiva della controparte gli dà la consapevolezza retrospettiva che alla propria azione, cioè a quella della presa di possesso iniziale, deve corrispondere un significato sociale diverso da quello da lui originalmente attribuito. All'inizio il soggetto della presa di possesso si era riferito, nel proprio agire, unicamente a se stesso: aveva compiuto l'atto di presa di possesso nella consapevolezza egocentrica di accrescere il suo patrimonio economico soltanto di una ulteriore componente. È la contro-reazione del suo partner a fargli riconoscere a posteriori che con quell'atto egli si era anche indirettamente riferito al proprio ambiente sociale nel momento stesso in cui lo aveva escluso dall'utilizzo di quella componente. Pertanto anche nell'autopercezione del soggetto del possesso è d'ora in poi incluso costitutivamente l'altro, poiché il soggetto è pervenuto a un decentramento della propria prospettiva inizialmente egocentrica» in A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 58.

⁴⁰ Su contingenza dell'agire e limiti delle politiche del riconoscimento cf. D. SPARTI, *Oltre la politica del riconoscimento. Per una rilettura del nesso identità / riconoscimento a partire da Hannah Arendt e Stanley Cavell*, in «Teoria politica», n. 2, 2005.

compromessa anche da modalità di liberazione che pongono in rapporto diretto il *sacrificio* con l'*azione calcolata*⁴¹.

Continuando ancora riflettere sull'*acknowledgement*, ci si può spingere anche oltre il livello pratico di espressività della sofferenza: la difficoltà di comprendere come si articola il livello pratico di espressività, rivela infatti la difficoltà ulteriore di cogliere come si articolano le lotte per il riconoscimento, che corrispondono al livello *dialettico* dell'espressività della sofferenza. L'ipotesi terapeutica-normativa di Honneth (come di altri teorici del riconoscimento, penso qui a Charles Taylor) finisce per sovrapporre la struttura intersoggettiva dell'autonomia del singolo con una difesa delle libertà pubbliche istituzionalizzate nella forma dei diritti. Nell'idea di società delle teorie del riconoscimento la massima realizzazione del soggetto arriva dalla solidarietà e dalla stima sociale, tributate ai soggetti grazie alla qualità delle loro relazioni intersoggettive, e questo è lo stadio di emancipazione intersoggettiva massimo sia in termini di socializzazione che individuazione. A livello normativo, però, è invece nella sfera dei rapporti giuridici che esso si ancora in maniera prioritaria alla realtà sociale. Questo succede perché nella formulazione data da Honneth, sia i rapporti di amore (la prima sfera di riconoscimento), sia il quadro istituzionale (la terza e massima sfera di riconoscimento) sono pensate come due livelli che possono sì agire come contrappunto critico ai rapporti giuridici, ma in realtà essi non hanno la forza sistematica di potersi piazzare nelle norme sociali, come invece accade per i rapporti giuridici. È proprio per questa incapacità di offrire istituti sociali e societari in grado di svolgere la funzione di regolatore e promotore di condizioni per un giusto riconoscimento, che il riconoscimento in tema di protezione dalla sofferenza sociale poi ripiega sul concetto *filosofico di diritto*⁴². Un diritto evidentemente non in senso giuridico stretto, ma il diritto come aspetto terapeutico-sociale di uguaglianza e reciprocità. È a questa forma di diritto che Honneth sembra affidare la capacità del suo riconoscimento di farsi principio di giustizia sociale, nel senso di porsi come modello etico *eccedente* rispetto al grado concreto di orientamento delle dispute morali⁴³. Le teorie del riconoscimento sotto questo particolare

⁴¹ Mi viene in mente qui il caso clinico citato da Ludwig Binswanger in un suo libro, il caso di *Ilse*, una donna che mette la mano nella stufa accesa per mostrare al padre, che lei ama, di «di che cosa è capace» e indurlo tramite il riconoscimento di questo suo gesto di amore sacrificale a modificare il suo atteggiamento tirannico nei confronti della madre. Binswanger mostra come dall'analisi emerga la profonda interconnessione tra l'*irrigidimento* della dinamica esistenziale, il *recitare la parte della martire* di Ilse e l'*azione calcolata mirante a un certo effetto*; in L. BINSWANGER, *Tre forme di esistenza mancata*, p. 231-233.

⁴² È proprio in quest'ottica filosofico-sociale di teoria insieme normativa e terapeutica che Honneth tenta di attualizzare la filosofia del diritto di Hegel nel suo libretto A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, Manifesto libri, Roma 2003.

⁴³ A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, in E. BONAN, C. VIGNA (edd.), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 68 e ss. Sul potere del riconoscimento di *eccedere* oltre la realtà empirica delle relazioni sociali, mi consenta il lettore di rinviare ad un mio contributo: A.

aspetto normativo non sono poi molte diverse dalla teoria dell'argomentazione discorsiva proposta ad esempio da Habermas. In entrambi il quadro istituzionale – a prescindere dal concreto radicamento delle istituzionali dentro un particolare ordinamento politico (socialismo europeo, repubblicanesimo, liberalismo politico) – deve promuovere e garantire indici di positività che consentono di accrescere i livelli di fiducia degli individui con se stessi, la percezione morale di sé come soggetti capaci di interazione, e infine la solidarietà e il rispetto della differenza; questi indici di positività sono dati dall'espressione nelle società della qualità della partecipazione politica, di cui le libertà che difendono lo status di partecipazione sono perciò l'elemento centrale. I diritti e le libertà di partecipazione diventano così la struttura reale stessa attraverso cui si può misurare la qualità della partecipazione politica, sia in senso negativo (quanti diritti mancano in un dato contesto nel quale si manifestano sofferenze), sia in senso positivo (quanta solidarietà e realizzazione di pretese si è liberata tramite conquiste di libertà e diritti). Queste filosofie sociali fanno dei diritti i *media* tramite i quali *i*) si possono portare le forme empiriche di accordo umano ad un livello di accordo astratto e anonimo tra persone che non si conoscono, *ii*) la conquista di diritti diventa un ulteriore strumento nell'ermeneutica dei conflitti sociali, e *iii*) proprio sommando le prime due operazioni, si produce per la politica un vincolo riflessivo interno verso forme di integrazione sociale, un vincolo che condiziona la politica stessa nel suo agire concreto e nella struttura del suo farsi.

Come però per il livello pratico di espressività della sofferenza, anche nelle lotte vi è qualcosa di non tematizzato. Seguendo il ragionamento di Emmanuel Renault, si potrebbe dire che il legame tra sofferenza sociale e status partecipativo coglie solo due aspetti delle controversie sul riconoscimento, ma ne lascia aperto un terzo, molto importante⁴⁴. Secondo Renault nel dibattito contemporaneo sui temi del riconoscimento si danno tre tipi differenti di controversie, vale a dire una prima controversia sugli effetti di riconoscimento, una seconda sulla natura delle aspettative di riconoscimento e una terza sul rapporto tra aspettative di riconoscimento e comportamento pratico. Nel centrare la questione della sofferenza sociale sul suo valore socio-normativo si coglie l'essenziale delle prime due controversie, mentre è molto più debole sulla terza. Infatti, Honneth pensa che la natura delle aspettative di riconoscimento si applichi legittimamente sia alle richieste espresse nelle specifiche rivendicazioni (la mia/nostra lotta per affermare l'*hit et nunc* della mia/nostra situazione di

CARNEVALE, *Il riconoscimento come principio normativo di giustizia sociale. Eccedenza o emergenza?*, in «Idee», XXII nn. 64, 2007, p. 75 e ss.

⁴⁴ Cfr. E. RENAULT, *Riconoscimento, lotta, dominio: il modello hegeliano*, in «Post-filosofie», anno 3, Dicembre 2007, pp. 29-45.

indigenza e umiliazione), sia soprattutto a tipi di aspettative che vanno verso esigenze morali più universali (una *grammatica dei conflitti sociali* come ordine normativo della liberazione dalla sofferenza morale). Da qui nell'ottica honnethiana segue il corollario che non sono solo gli individui a produrre effetti di riconoscimento, ma che anche le istituzioni possano produrre tali effetti.

Il limite di questa congettura, però, è che così facendo proprio l'orizzonte delle sofferenze sociali viene a perdere buona parte del suo contropeso nella definizione degli standard di giustizia sociale. In altri termini, ciò che si perde è ciò che Renault chiama il *rapporto tra aspettative di riconoscimento e comportamento pratico*: per riconoscimento si vengono a intendere sia la preconditione sociale fondamentale per la libertà dei membri in una data società, sia l'ordinamento normativo eticamente capace di presiedere alla giusta partecipazione politica. La mancanza di riflessione su questa terza controversia delle teorie di riconoscimento, rimette la questione complessa dei conflitti sociali all'interno di una filosofia politica che termina il suo compito nel considerare quali sono gli standard di libertà intersoggettiva dovuti all'interno di un ordine razionale di pratiche (libertà istituzionali partecipate, uguaglianza di genere, diritti differenziati). Se tutto però si ferma a questo, allora il genere di sofferenza che si cercherà di evitare sarà in qualche maniera già iscritto nel codice normativo della soluzione che adoperiamo. Così le lesioni e le offese morali che tramite le lotte per il riconoscimento si cercherà di curare e di portare all'attenzione pubblica, saranno lesioni interne all'assunzione del sé riconosciuto quale "medio" insieme strategico e comunicativo delle lotte stesse. In questo modo la dialettica politica delle lotte per il riconoscimento sarà una dialettica tutta centrata sulla conquista di *status* protettivi rispetto all'eccessiva esposizione dei soggetti alle pratiche istituzionalizzate di autopresentazione di sé. Come ho sostenuto altrove, la centralità di questa concezione dialettica provocherebbe lo slittamento delle sofferenze sotto l'egida del sentimento della *vergogna*, dalla cui pubblicità i partecipanti all'interazione andrebbero protetti⁴⁵.

6. Torniamo ora all'esempio iniziale della persona che riceve un pugno e proviamo a viverlo in prima persona: ora la vittima siamo noi e il pugno non è tirato da qualcuno, ma è l'effetto

⁴⁵ Rinvio qui ad un mio personale contributo, nel quale mi sono occupato di mettere in relazione l'obbligo politico di riconoscimento con il sentimento pubblico della vergogna. Cf. A. CARNEVALE, *Sofferenza morale e riconoscimento: l'aspetto normativo della vergogna*, in A. LENCI, A. CARNEVALE, *Il «sociale» della giustizia*, Pensa Multimedia, Lecce 2008, p. 201 e ss.

metaforico di qualcosa che colpisce la nostra identità, di un *mancato* riconoscimento (proprio come quando *metaforicamente* si dice «come un pugno in faccia»).

Immaginandomi al posto della vittima, alla luce delle riflessioni fatte, mi viene da pensare ad una molteplicità di reazioni. Mi posso trovare in un contesto in cui la negazione o il mancato riconoscimento di un tratto della mia identità, che pur mi colpisce, però non mi svilisce, non mi umilia, perché magari attorno a quel tratto di identità (a cui non è stato accordato il riconoscimento desiderato) non c'era una grande aspettativa da parte mia, oppure perché al contrario c'era una grande aspettativa che però non corrispondeva a ragioni condivise nella cerchia di persone in cui è avvenuta la negazione o il mancato riconoscimento, e per questo me ne faccio una ragione. Diversamente invece potrei sempre io, sempre cioè la stessa persona, trovarmi in un altro contesto, nel quale alla negazione o al mancato riconoscimento dello stesso tratto di identità del primo contesto, reagirò e avizzerò pretese diverse. Mi può cioè capitare di voler vedere riconosciuta una qualità in un contesto e non riconosciuta in un altro. E non sempre la forza con la quale si chiede riconoscimento è proporzionale alla qualità dell'umiliazione subita. Magari se mi ritenessi un soggetto singolo e debole, proporzionerei la forza della richiesta di riconoscimento non alla qualità dell'umiliazione, ma all'opportunità di manifestare quella pretesa agli occhi degli altri, fino ad arrivare al caso assurdo in cui minore è l'intensità e la qualità dell'offesa, più alto sarà il mio vigore di pretesa di giustizia, dovuto proprio al fatto di sentirmi più libero di protestare perché meno vincolato al calcolo delle conseguenze che la richiesta di riconoscimento può comportarmi. Se invece fossi inserito ad esempio in un gruppo, potrei sentirmi più protetto e rivendicare con maggiore forza le mie richieste di riconoscimento a prescindere dal calcolo delle conseguenze. E ancora: il gruppo potrebbe, per la stessa ragione del numero, spingermi a rivendicare forme di identità che assolutamente non mi appartengono e che non difenderei mai se fossi costretto a difenderle o pretenderle con le mie sole forze, ma che invece sento mie nella prospettiva del gruppo.

Come si vede, la sofferenza morale non è dunque solo una questione di negazione di riconoscimento, ma sta dentro le situazioni in cui si esprime il *soffrire di riconoscimento*. Forse esiste una precarietà ontologica dell'essere umano in quanto essere che è costretto, per esistere, ad entrare in questione con se stesso e con il mondo (J.P. Sartre, M. Heidegger). Io credo che sia giunto il tempo di dispensare anche quest'ansia ontologica dalle preoccupazioni filosofiche delle scienze sociali. Le patologie sociali sono espressione di una vulnerabilità che non ha fondo né fondazione, ma si ricrea nelle condizioni dello sviluppo socio-economico di una società. Questo ricrearsi non è un dinamismo della storia, e neanche un tratto comune dell'essenza umana. La vulnerabilità si ricrea in ogni sviluppo socio-economico con elementi

caratterizzanti propri. Non esisterebbe vulnerabilità se non alla luce di un'esposizione, ma la misura di questa esposizione non può essere data dalla semplice relazione con il mondo o con l'altro, ma è segnata nell'oggettivazione di *status* partecipativi all'azione, dei quali i fenomeni negativi e positivi di riconoscimento sono un'esplicazione particolare. Come ha sostenuto Bryan S. Turner⁴⁶, la vulnerabilità alla quale siamo esposti socialmente dice del rapporto di interconnessione che esiste tra azioni e contesti istituzionali. Si può dunque dire che la vulnerabilità sta dentro al fatto sociale che siamo immersi in rapporti intersoggettivi che resistono alla nostra possibilità di liberarcene. Noi creiamo istituzioni per ridurre la nostra vulnerabilità e per ottenere livelli migliori di sicurezza, ma la creazione di istituzioni riflette e allo stesso tempo oggettiva la precarietà delle nostre costruzioni sociali. Lo studio di queste oggettivazioni sociali - che deve attraversare ogni fronte storico di sviluppo - potrebbe aiutarci a immaginare che esistano reali «*weak transcendental conditions*»⁴⁷ che potrebbero difenderci da forme future di sofferenza e che però andrebbero costruite già da oggi. Mostrare i segni oggettivi della vulnerabilità non solo commiserandosi sulla debolezza della precarietà umana, ma anche sottolineando il limite della “fortezza” di taluni aspetti dello sviluppo delle società, significa contribuire a costruire condizioni più universali possibili di storicità, centrandole sul fatto sociale che siamo sempre più individui che coabitiamo dentro multiformi appartenenze.

Nel mondo sorgono ogni giorno sofferenze morali imputabili a fattori di socialità sempre più differenziate sia per presupposti sociali che per presupposti valoriali. Forse questo ci sta facendo capire l'importanza di scommettere, anche senza prove antropologiche, giuridiche o divine totalmente convincenti, sul fatto che c'è qualcosa che unisce (a) ciò è giusto per noi in quanto essere umani (che cominciamo ad intuire grazie ai diritti umani, alle questioni ecologiche e di sostenibilità), (b) cosa è giusto per noi in quanto membri di specifiche collettività (che è la sfida che si respira camminando già oggi in una delle capitali del mondo), (c) cosa noi individualmente dobbiamo ritenere essenziale per la nostra felicità (perché dove finisce qualsiasi costruzione culturale deve sempre cominciare una persona).

⁴⁶ B.S. TURNER, *Vulnerability and Human Rights*.

⁴⁷ S. BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002. Benhabib in questo libro ipotizza un'intersezione normativa tra le culture, quasi fosse un *maximin* ralswiano al contrario: anziché svuotato di contenuti morali, riempito di scambi. Benhabib sostiene che tramite un'apertura delle reciproche appartenenze ad uno spazio costituito da regole da scrivere insieme, si possa raggiungere un grado di emancipazione superiore rispetto al riconoscimento *sic et simpliciter* delle differenze. La norma minimale del rispetto di ogni altro individuo come un concreto partner di conversazione, consentirebbe un libero accesso dell'individuo alla propria cultura di appartenenza, permettendogli di staccare le procedure di argomentazione morale della razionalità dal suo riferimento simbolico ad una specifica cultura