

Il problema del riconoscimento come ideologia nella teoria di Axel Honneth

di Eleonora Piromalli

Nel corso del suo pluridecennale itinerario filosofico, Axel Honneth è andato elaborando una teoria sociale normativa incentrata sul ruolo che la partecipazione a rapporti di reciproco riconoscimento svolge ai fini della positiva costituzione dell'identità individuale e della possibilità, per ciascun soggetto, di vivere una buona vita umana. La teoria filosofica honnethiana, sistematicamente esposta per la prima volta nel volume del 1992 *Lotta per il riconoscimento*, ha quindi alla sua base la riflessione sul *bene relazionale* del riconoscimento, inteso come componente necessaria per l'esistenza individuale e sociale. La concezione proposta da Honneth, però, va soggetta a un problema che condivide con paradigmi analoghi: tale problema consiste nella possibilità che determinate attestazioni di riconoscimento siano concepite e impiegate – da individui, gruppi o istituzioni – in senso ideologico, ossia finalizzato a ottenere la spontanea conformità dei destinatari di esse a rapporti di dominio. Ciò che viene presentato come riconoscimento, in questi casi, non ha alcuna valenza emancipativa, e rappresenta, anzi, solo uno strumento di asimmetrica affermazione di potere. A livello generale, il riconoscimento ideologico potrebbe essere definito come un modo del misconoscimento in cui il carattere di dominio della relazione è nascosto dietro a un'illusoria attestazione di stima, volta a gratificare la vittima di esso e a garantire il suo appoggio agli esistenti rapporti di oppressione. Honneth affronta direttamente la questione del riconoscimento ideologico nel suo articolo del 2004 *Riconoscimento come ideologia*¹. Esempi di riconoscimento ideologico o «soggettivante», scrive lì l'autore, sono «l'orgoglio provato dallo 'Zio Tom' di fronte alle lodi ricevute per le sue virtù di sottomissione, [che] lo rese un suddito compiacente di una società schiavista» o anche

il richiamo propagandistico ad essere una 'buona' madre e una 'buona' casalinga, avanzato per secoli dalle chiese, dai parlamenti e dai mass media, [che] ha rinchiu-

1. A. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, trad. it. in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 77-99.

so le donne in una immagine di sé che si accordava perfettamente alle esigenze della divisione del lavoro per genere².

Il problema del riconoscimento ideologico, che non riguarda solo la teoria di Honneth né il paradigma generale del riconoscimento, si presenta in essa, però, come particolarmente serio. La concezione teorica di Honneth, infatti, si basa sull'idea che la prima reazione del soggetto al torto morale sia di tipo intuitivo ed emotivo: la spinta a reagire al rifiuto o alla revoca del riconoscimento deriva da «sentimenti di reazione negativa» che si generano nei soggetti nel momento in cui vengono violate aspettative di riconoscimento le quali, implicitamente e in maniera intuitiva, sono da essi considerate alla base dell'azione quotidiana³. Solo attraverso la successiva riflessione sull'ingiustizia subita, quest'ultima potrà essere ricondotta dai soggetti alla violazione di principi di riconoscimento definiti, e sarà quindi possibile giungere alla formulazione di rivendicazioni normative. Ma se i soggetti colpiti da misconoscimento non possono identificare quest'ultimo come tale perché esso, invece di essere paleamente denigratorio, si presenta sotto forma di «riconoscimento ideologico», come potrà prodursi la reazione all'ingiustizia?

Il problema, che finora abbiamo considerato solo dal punto di vista della reazione pratica, si presenta anche a livello di distinzione categoriale. Come è possibile, infatti, differenziare sul piano concettuale, in modo sistematico, non storicamente retrospettivo né meramente intuitivo, il riconoscimento ideologico da quello autenticamente normativo? Affronterò innanzitutto quest'aspetto della questione. La mia tesi è che l'edificio teorico sviluppato da Honneth (senza considerare per il momento l'articolo *Riconoscimento come ideologia*) non offre di per sé una risposta sistematica a questa domanda, sebbene non manchino, in esso, possibilità più o meno implicite di soluzione – nessuna delle quali, però, davvero decisiva. Dopo aver esaminato le possibilità interne alla teoria honnethiana (I), pro porrò quella che secondo me potrebbe essere una buona risposta sistematica al problema; attraverso di essa si potrebbero abbattere anche i limiti che a mio parere sono intrinseci alla soluzione che Honneth propone in *Riconoscimento come ideologia*. In questo testo egli avanza per la prima volta, infatti, una risposta esplicita e articolata al problema del riconoscimento ideologico; tale soluzione, però, in quanto troppo fortemente tarata su una determinata interpretazione di un caso specifico, risulta inapplicabile ad altri casi, anch'essi significativi (II). Infine, sviluppando o riproponendo

2. Ivi, p. 79 [trad. it. leggermente modificata].

3. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2002, pp. 163-6.

alcuni elementi presenti nella teoria honnethiana, andrò brevemente a considerare la questione del riconoscimento ideologico dal punto di vista della reazione pratica dei soggetti all'ingiustizia (III).

I. Che la fondazione antropologica posta da Honneth alla base della sua teoria non tuteli quest'ultima dal problema del riconoscimento ideologico è un fatto di cui lo stesso Honneth appare consapevole⁴: il passato e il presente dimostrano che, per quanto riguarda l'individuazione pratica e concettuale di forme di riconoscimento ideologico, la percezione soggettiva dei diretti interessati è meno che mai un criterio affidabile. Solo retrospettivamente, con l'emergere su vasta scala di patologie sociali e di forme di sofferenza sociale, è possibile, sulla base di una fondazione antropologica che pone come bisogno umano primario la partecipazione ad autentici rapporti di riconoscimento, giungere a discernere l'operare di modalità di riconoscimento ideologico⁵. Quindi, scrive Honneth:

fintantoché non disponiamo di un punto di riferimento empirico stante il quale gli interessati stessi esperiscono una determinata pratica di riconoscimento come repressiva, limitante o stereotipante, è estremamente difficile riuscire a individuare in modo plausibile le differenze tra le forme di riconoscimento giustificate e quelle ideologiche⁶.

Un criterio presente nella teoria honnethiana per differenziare il riconoscimento ideologico da quello reale potrebbe allora essere costituito dal raggiungimento, da parte del soggetto, di un'autorelazione personale positiva – e cioè caratterizzata dalle forme della fiducia in sé, del rispetto di sé e dell'autostima, che, a partire da *Lotta per il riconoscimento*, Honneth fa derivare dalla partecipazione a rapporti di riconoscimento nelle tre sfe-

4. Il tema dello «schiavo felice» viene toccato da Honneth nell'intervista del 2001 *Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und die Anerkennungstheorie*, in A. Honneth, *Erneuerung der Kritik*, hrsg. von M. Basaure, J. P. Reemtsma, R. Willig, Campus, Frankfurt a. M. 2009, pp. 109-35: «lo ‘schiavo felice’ è una persona che ha trovato un’identità soddisfacente, e si sente quindi riconosciuta, mentre noi, al contrario, come osservatori, siamo convinti che questa persona non dovrebbe identificarsi con tali ascrizioni riconoscitive» (ivi, p. 132). Nella stessa intervista Honneth afferma, peraltro, di essere consapevole del problema che questo pone per la sua teoria, ma di non aver ancora elaborato una soluzione soddisfacente.

5. Cfr., a riguardo, A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata*, trad. it. in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 39-54, e *Paradossi del capitalismo* (con M. Hartmann), ivi, pp. 55-76.

6. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 81 [trad. it. leggermente modificata].

re. Egli, in alcuni suoi testi⁷, identifica un'autorelazione personale positiva come il bene in sé, come il concetto di «vita buona» sotteso alla sua teoria, realizzabile dai soggetti sociali grazie alla loro inclusione in adeguati rapporti di riconoscimento (schema *a*).

(*a*) Rapporti di riconoscimento → autorelazione positiva

A ben guardare, però, neanche il raggiungimento di un'autorelazione positiva sembra poter rappresentare, in positivo o in negativo, un indicatore di possibili forme di riconoscimento ideologico; queste ultime non danneggiano infatti il senso di sé del soggetto, bensì lo nutrono, sebbene in maniera deviata e difficile da identificare come tale⁸. Honneth, peraltro, non determina con precisione l'idea di autorelazione positiva, né specifica da chi – se dal soggetto stesso o da osservatori esterni – essa debba venir valutata come positiva in base alle forme della fiducia in sé, del rispetto di sé e dell'autostima.

Un indicatore più attendibile per individuare casi di riconoscimento ideologico potrebbe allora essere rappresentato dal riuscito perseguimento, da parte del soggetto, del fine dell'autorealizzazione personale; in alcuni testi di Honneth, tra cui *Lotta per il riconoscimento*⁹, quest'ultimo viene concepito come l'obiettivo a cui la partecipazione a rapporti di riconoscimento e l'acquisizione di un'identità non vulnerata sono finalizzati (schema *b*).

7. Cfr. ad es. gli articoli *La dinamica sociale del misconoscimento*, trad. it. in “Teoria Politica”, x, 1994, pp. 75-91, e *Riconoscimento e obbligo morale*, trad. it. in “Filosofia e questioni pubbliche”, IV, 1998, n. 1, pp. 5-18.

8. Di qui una delle obiezioni che Nancy Fraser formula nei confronti di Honneth in *Redistribuzione o riconoscimento?*, trad. it. Meltemi, Roma 2007, pp. 46-7: una teoria della giustizia dotata di efficacia normativa, afferma Fraser, deve permettere di identificare l'ingiustizia «come moralmente indifendibile sia nel caso in cui distorce la soggettività dell'oppresso sia nel caso in cui non lo faccia».

9. Cfr. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 200-9. La compresenza nella concezione honnethiana di schemi teorici differenti (che qui abbiamo identificato come *a* e *b*) è una delle obiezioni ricorrenti che ad essa sono state rivolte. Essa viene presentata nel 2001 da L. Siep, A. Takeshima, N. Takeshima, A. Karakus, *Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit*, in Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, hrsg. von Ch. Halbig e M. Quante, LIT, Münster 2004, pp. 61-5. L'obiezione è presente anche in Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 279; è stata riproposta nel 2007 da Ch. Becker, *Das Andere der Freiheit: zu Axel Honneths Lektüren von Hegels Rechtsphilosophie*, in Ch. Menke, J. Rebentisch, *Gerechtigkeit und Gesellschaft*, BWV, Berlin 2008, pp. 97-105, e compare anche in S. Petrucciani, *Giustizia e riconoscimento*, in “Archivio di filosofia”, LXXVII, 2009, n. 2-3, pp. 203-4. Per una più approfondita discussione della questione, cfr. E. Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, pp. 177-81.

(b) Rapporti di riconoscimento → autorelazione positiva → autorealizzazione personale

Rapporti di riconoscimento reali sarebbero dunque quelli che permettessero all'individuo una libera realizzazione dei suoi progetti di vita. «Libera realizzazione» qui andrebbe declinato in senso forte, come, del resto, la teoria di Honneth consente di fare: «libero» in essa significa non solo “libero da impedimenti esterni”, bensì anche da ostacoli di natura psicologica e «risultante dalla scelta di un soggetto autonomo all'interno del suo contesto sociale e relazionale»¹⁰. Ponendo, in alcune versioni della sua teoria, l'autorealizzazione come bene in sé e fine ultimo, Honneth intende sicuramente dotare la propria concezione di maggiore formalità, sottraendola (almeno in apparenza, perché si tratta comunque di un'autorealizzazione condizionata) agli esiti eccessivamente sostantivi che potrebbero derivare dall'assegnare tale ruolo finale al raggiungimento di un'autorelazione personale positiva. Tuttavia, al di là di questa presumibile intenzione honnethiana, non vi è risposta, all'interno del sistema teorico delineato da Honneth, al perché il fine ultimo debba essere proprio l'autorealizzazione personale¹¹. In base a quale nesso argomentativo essa costituisce l'ideale supremo, a partire da un'autorelazione personale positiva psicologicamente determinata? Per quale motivo l'autorealizzazione individuale, e non un altro fine normativo, viene identificata con il bene in sé? L'obiettivo dell'autorealizzazione appare nella teoria di Honneth come un ideale, in fin dei conti, ingiustificato; esso dovrebbe perciò essere ancorato a un più profondo piano di giustificazione, prima di poter costituire il fine ultimo della teoria e poter rappresentare un criterio stringente per individuare, in maniera sistematica, forme di riconoscimento ideologico.

Un'altra possibilità, anche questa disponibile all'interno della teoria honnethiana, potrebbe essere quella di fare riferimento alla normatività immanente alla realtà sociale, in connessione con l'idea “forte” di progresso normativo che Honneth sostiene fin da *Lotta per il riconoscimento*¹². La “seconda natura” normativa delle nostre società, infatti, ha compiuto notevoli passi in avanti nel corso dei secoli, e, insieme all'estensione e all'inclusività dei rapporti riconoscitivi di cui disponiamo, si è verosimilmente ampliata anche la nostra capacità di notare, nelle prassi sociali consolidate, forme di dominio non immediatamente percepibili. Tale constatazione, ri-

10. Cfr. la distinzione tra libertà negativa, libertà riflessiva e libertà sociale che Honneth sviluppa soprattutto nel suo ultimo libro *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011.

11. Per questa osservazione sono debitrice a L. Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in “Quaderni di teoria sociale”, VIII, 2008, pp. 15-32, p. 22.

12. Cfr., ad esempio, Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 197-8.

corrente nelle opere honnethiane, conduce però l'autore, ad esempio in *Riconoscimento come ideologia*, a fare eccessivo affidamento su quello che a me pare un concetto monolitico di progresso morale, che non presenta, in sé, abbastanza spazio per ospitare variazioni geografiche o culturali: l'affermazione di Honneth secondo cui «una donna che oggi venga ancora lodata per le sue virtù di casalinga trova invero scarse ragioni per identificarsi con tali asserzioni assiologiche fino al punto da veder rinforzata stabilmente la propria autostima»¹³ appare troppo netta per poter essere applicata senza specificazioni anche solo alle società occidentali nel loro complesso. L'idea che le trasformazioni culturali seguano una direzione di sviluppo normativo, inoltre, viene affermata da Honneth sulla base del criterio dell'espansione e dell'intensificazione dei rapporti di riconoscimento. Questo criterio, però, se da una parte può permettere di sostenere, retrospettivamente, la tesi di un progresso normativo generale nella società, non pone tuttavia al riparo dal rischio di interpretazioni e utilizzazioni ideologiche del riconoscimento stesso o di principi correlati, né offre, di per sé, una chiave per individuarle.

2. Se quanto finora affermato è giusto, né la fondazione antropologica della teoria honnethiana, né l'obiettivo dell'autorelazione personale positiva o quello dell'autorealizzazione individuale, e nemmeno il richiamo alla normatività immanente nella realtà sociale possono offrire una risposta definitiva al problema di come distinguere in modo sistematico le forme di riconoscimento ideologico da quelle autenticamente normative. La via d'uscita, a mio parere, è offerta dal concetto stesso di riconoscimento: tale concetto, nella sua forma autentica, si caratterizza infatti per un'intrinseca logica di simmetria e di biunivocità, che può configurare una giustificazione più puramente filosofica di esso¹⁴. Tale giustificazione riposa sul fatto che solo riconoscendo l'altro potrò dare valore al riconoscimento che da questi mi giungerà. Non potrò davvero sentirmi riconosciuto da un altro soggetto, sotto nessun aspetto, qualora io non attribuisca ad esso la stessa mia dignità di base; allo stesso modo, non potrò sentire autenticamente riconosciute in me determinate qualità da chi io reputi naturalisticamente privo di esse¹⁵, come anche da chi non disponga della libertà psicologica,

13. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 91.

14. Sull'interna logica normativa di reciprocità e biunivocità del riconoscimento, cfr. i molti studi che L. Cortella ha dedicato al tema; ad esempio, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, in "Giornale di Metafisica", XXVII, 2005, pp. 145-56, *Riconoscimento normativo*, cit., e la monografia del 2011, *L'etica della democrazia. Attualità della «Filosofia del diritto» di Hegel*, Marietti, Genova-Milano.

15. Ovunque vigano categorizzazioni essenzialistiche dell'identità, ne discenderanno dicotomie polarizzanti le quali, spesso nell'inconsapevolezza dei soggetti che le fanno

sociale e materiale per relazionarsi a me, nell'attribuirmi riconoscimento, su basi di parità.

Un rapporto in cui entrambi i partner mirino autenticamente a instaurare una relazione riconoscitiva non potrà, quindi, che dare attuazione alla logica biunivoca sottintesa al riconoscimento, la quale, in primo luogo, rende quest'ultimo un concetto normativo. Non possono, pertanto, dirsi forme di riconoscimento quelle in cui, dietro la parvenza di un conferimento di stima, un gruppo, un soggetto o un'istituzione neghi l'altrui dignità di base e si ponga in una posizione asimmetrica rispetto all'altro. Riprendendo una categoria propria di una tradizione per molti versi affine a quella honnethiana, ossia il paradigma discorsivistico, si potrebbe affermare che chi, nascondendo i suoi fini sotto apparenti forme di riconoscimento, cerchi di instaurare rapporti in cui l'altro è svilito, strumentalizzato o dominato, si pone in una sorta di autocontraddizione performativa rispetto alla logica di simmetria e di biunivocità implicita nel riconoscimento. In altre parole, o il riconoscimento è biunivoco e simmetrico, o non è. In tal modo risulta possibile fissare e al contempo giustificare questo concetto, evidenziando il suo nucleo normativo e mettendolo, con ciò, al riparo da interpretazioni e utilizzazioni ideologiche, strumentali o dimidiate.

Un simile tentativo di giustificazione del riconoscimento in chiave più puramente filosofica non incontrerebbe probabilmente il favore di Honneth: egli non si è mai orientato in questo senso, intendendo piuttosto privilegiare considerazioni, empiricamente suffragate e basate su una fondazione di tipo antropologico, che potessero evidenziare il legame della normatività con l'esperienza concreta dei soggetti sociali¹⁶. La giustificazione qui proposta, tuttavia, non solo non esclude quella antropologica, bensì può integrarla dal punto di vista concettuale, e oltretutto permette di dare una risposta al problema del riconoscimento ideologico e di altre patologie del riconoscimento.

proprie, riflettono i rapporti di dominio che pervadono la società (ad esempio l'idea di pragmaticità, razionalità e forza maschile come polo positivo, contrapposte alla frivolezza, volubilità e arrendevolezza femminile quali polo negativo). Le forme di riconoscimento ideologico che su di esse si basano, oltre a rispecchiare il dominio e l'oppressione sociale (e negare così la logica di simmetria del riconoscimento), privano tutti i soggetti della possibilità di determinare e realizzare autonomamente la loro identità, imprigionandoli in schemi precostituiti e coercitivi. Cfr. I. M. Young, *Le politiche della differenza*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996, in particolare il cap. 5.

16. Cfr., a riguardo, le obiezioni che Honneth rivolge alla svolta di Habermas verso la pragmatica universale, nell'introduzione a *The Fragmented World of the Social*, State University of New York Press, Albany (NY) 1995, pp. vi-xxv, e nell'articolo del 1994 *La dinamica sociale del misconoscimento*, cit., p. 83.

Come abbiamo accennato, la soluzione esplicitamente presentata da Honneth rispetto al problema del riconoscimento ideologico si trova nel saggio del 2004 *Riconoscimento come ideologia*. L'esempio di riconoscimento ideologico attraverso il quale Honneth introduce la sua proposta è quello della recente trasformazione che alcune analisi sociologiche mostrano essere all'opera in determinati settori lavorativi delle società capitalistiche, in cui si starebbe affermando la tendenza a favorire l'autocomprendione dei lavoratori qualificati in termini di «imprenditori-forza-lavoro» (*Arbeitskraftunternehmer*). Essi vengono cioè subdolamente indotti a concepire in termini di positiva flessibilità, di aumentate opportunità di crescita personale e sfide orientate a una scaltra promozione del proprio valore sul mercato quella che in realtà è una perenne instabilità occupazionale, associata a uno svuotamento delle garanzie giuridiche che precedentemente li tutelavano. La possibilità di opposizione a pratiche di *deregulation* e di precarizzazione del lavoro viene in tal modo neutralizzata, grazie alla facciata, accettata dalle stesse vittime, di un accrescimento dell'autonomia personale, che cela in realtà il disimpegno dell'azienda dai suoi doveri nei confronti del lavoratore. Per mezzo del riconoscimento ideologico si ottiene perciò una conformità dei soggetti a pratiche lesive dei loro diritti, che si trasforma in senso di colpa e di fallimento personale qualora i tentativi individuali di avere successo sul mercato del lavoro non vadano a buon fine¹⁷.

La via d'uscita che Honneth propone rispetto al problema del riconoscimento ideologico è quella di un costante confronto riflessivo tra gli orientamenti che vengono propagandati e l'effettiva realtà sociale, al fine di vagliare quanto essi possano trovare applicazione in quest'ultima. Ideologico è quel riconoscimento la cui promessa realizzazione, fin dal principio, risulta strutturalmente impossibile nelle istituzioni in cui essa dovrebbe avere luogo: nel caso degli «imprenditori-forza-lavoro», la promessa di maggiore autonomia e capacità decisionale in ambito lavorativo non si associa, sostiene Honneth, a concreti mutamenti nell'organizzazione del lavoro che dovrebbero consentire il realizzarsi di quanto prefigurato. Essa può essere descritta, quindi, come ideologica. Honneth denomina la sua soluzione «criterio del soddisfacimento materiale»: determinate forme di riconoscimento si rivelano ideologiche «nel momento stesso in cui non portano a compimento l'atto stesso del riconoscimento, transitando dal piano meramente simbolico a quello del soddisfacimento materiale»¹⁸.

17. Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, cit., pp. 95-6.

18. Ivi, p. 98.

La soluzione proposta da Honneth, pur dimostrandosi valida e interessante in relazione al caso trattato, mi sembra però andare soggetta a due problemi: essa, innanzitutto, si presenta applicabile solo a una gamma limitata di forme di riconoscimento ideologico, e cioè solo a quelle affini al fenomeno degli «imprenditori-forza-lavoro». Non tutte le forme di riconoscimento ideologico, anzi molto poche, implicano infatti una qual sivoglia promessa materiale che vada soddisfatta nella società attraverso azioni concrete. Dalla determinazione honnethiana restano escluse le molte e pervasive forme che si basano su una visione riduttiva, limitante ed essenzializzata di identità di genere, sociali o culturali, rispetto alle quali nessuna promessa materiale viene formulata e nessuna trasformazione sociale viene prefigurata. È vero che Honneth, come abbiamo visto prima, ritiene che tali forme di riconoscimento ideologico siano anacronistiche e quindi non più credibili, ma questo a me pare un ottimismo che non possiamo permetterci¹⁹.

Mi sembra inoltre che il fenomeno degli imprenditori-forza-lavoro, descritto da Voss e Pongratz²⁰ nello studio a cui Honneth si riferisce in *Riconoscimento come ideologia*, consista più nel risultato di una distorsione semantico-categoriale operata ai danni dei lavoratori, che in una promessa di maggiore autonomia lavorativa strutturalmente destinata ad essere disattesa. In tale studio è evidenziato, infatti, come gli imprenditori-forza-lavoro godano realmente di una autonomia lavorativa molto maggiore rispetto ai lavoratori dipendenti di tipo classico: essi sono lavoratori ai quali viene richiesto di operare con «orientamento al risultato»²¹, che dispongono di ampi margini di discrezionalità nell'organizzazione del lavoro²², di orari flessibili²³, di limitata o assente supervisione *in itinere*²⁴, e che tendono a rivalorizzare costantemente la loro professionalità tramite acquisizione di nuove competenze e formazione continua²⁵. La componente ideologica è da riferirsi al fatto che, sulla base di un immaginario di dinamismo e intraprendenza personale e attraverso un uso del riconoscimento che potrebbe dirsi «soggettivante»²⁶,

19. Cfr., ad esempio, i casi elencati da S. Lukes (in riferimento ad altri autori) ne *Il potere. Una visione radicale*, Vita e pensiero, Milano 2007, pp. 110-8.

20. G. G. Voss, H. J. Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in “Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, L, 1998, n. 1, pp. 131-58.

21. Ivi, p. 150.

22. Ivi, p. 140.

23. Ivi, p. 141.

24. Ivi, pp. 149-51.

25. Ivi, p. 142.

26. Ivi, p. 132, *passim*.

mobilizzato dalle aziende ma fatto proprio dai lavoratori stessi, questi ultimi vengono sistematicamente portati a non vedere il più alto grado di sfruttamento e di instabilità esistenziale che – senza per questo smentirla – si accompagna alla loro maggiore autonomia professionale. In un contesto di scarsa regolamentazione giuridica della loro attività, essi sono quindi spinti ad assumersi carichi di lavoro e di rischio sempre più pesanti, contrabbandati come «sfide» e «opportunità di mettersi alla prova»²⁷, ai quali non corrispondono paragonabili vantaggi dal punto di vista economico o professionale; a interiorizzare e rafforzare il controllo sul loro lavoro, che prima era compito della supervisione aziendale, nel nome del «senso di responsabilità»²⁸; a sfumare sempre di più i confini tra vita lavorativa e vita privata come dimostrazione di «dinamismo» e di «forte vocazione professionale»²⁹. Non viene prefigurato, insomma, un illusorio sviluppo dell'autonomia lavorativa a fronte di condizioni materiali che dovrebbero cambiare ma rimangono invariate; si tratta bensì di una presentazione delle condizioni esistenti tale da fare appello alla volontà, all'energia e alla prontezza del singolo ad accettare «sfide» ad alto rischio e a scarsa contropartita, la quale richiama un modello ideale di lavoratore «dinamico», «vocato» e «sicuro delle proprie capacità»³⁰. In tal modo il singolo individuo viene ideologicamente spinto ad assumersi carichi di lavoro sempre maggiori, all'automercificazione di quanti più aspetti della sua esistenza e alla spontanea rinuncia ai diritti che dovrebbero tutelarlo. La mia tesi è che tanto questa illusoria forma di riconoscimento, quanto le altre varianti di esso, piuttosto che con il «criterio del soddisfacimento materiale» possano essere individuate al meglio analizzandole alla luce della logica di biunivocità implicita nel riconoscimento, che permette di rivelare il loro carattere asimmetrico e la svalutazione o la strumentalizzazione che esse portano con sé.

3. In conclusione, veniamo adesso a considerare il problema dal punto di vista pratico: come può, cioè, prodursi la reazione dei soggetti ai rapporti asimmetrici di cui essi sono vittime, qualora questi rapporti di dominio siano occultati da forme di riconoscimento ideologico? Chiaramente, in quest'ultimo caso, è assai difficile che si producano quei «sentimenti di reazione negativa» a cui abbiamo precedentemente accennato, i quali per Honneth rappresentano la prima e più immediata chiave per la reazione al misconoscimento. È più difficile, quindi, rispetto al misconoscimento

27. Ivi, pp. 132, 152, 154.

28. Ivi, pp. 149-51.

29. Ivi, pp. 141, 143, 144, 152.

30. Ivi, pp. 144-5.

palesemente denigratorio, che si generino forme di contrapposizione al riconoscimento ideologico. A mio parere è possibile, però, sviluppando alcuni elementi presenti nella teoria di Honneth, prefigurare diverse vie d'uscita pratiche da esso.

È stato obiettato a Honneth il fatto che, nel quadro della sua concezione, chi viene misconosciuto o reso oggetto di riconoscimento ideologico può attribuire a sé, dalla propria prospettiva situata, solo quei limitati diritti e attestazioni di stima che gli vengono concessi dall'oppressore³¹. Secondo quest'obiezione, la chiave per individuare forme di riconoscimento ideologico e per opporsi a esse potrà quindi presentarsi solo per intervento di coloro che, da una prospettiva esterna, illumineranno il soggetto sulla sua situazione, in una visione in cui il contenuto di egualanza del riconoscimento è «incorniciato e parzialmente tradito da una struttura implicante una certa condiscendenza»³² verso le vittime del misconoscimento o del riconoscimento ideologico.

La possibilità di una mancata reazione al misconoscimento per effetto del misconoscimento stesso (o di forme di riconoscimento illusorie, parziali e dimidiate), è effettivamente un problema rilevante per una concezione che, come quella di Honneth, mira a mettere in primo piano l'esperienza del soggetto partecipante. L'obiezione a Honneth che abbiamo appena considerato mi sembra, però, trascurare elementi centrali della sua teoria. Non è detto, innanzitutto, che la consapevolezza dei diritti possa solo esser fatta calare “dall'alto” su chi è stato misconosciuto, né che eventuali forme di egemonia sottintendano necessariamente condiscendenza: nel paradigma del riconoscimento le relazioni sociali rappresentano infatti un bene comune, e quindi, al di là di ogni imputazione di paternalismo, il libero sviluppo di ciascuno è interesse di tutti. Vi sono inoltre approcci teorici e attori sociali che, basandosi su una visione più generale e obiettiva del problema in questione rispetto a quella del soggetto in esso direttamente coinvolto, e su saperi di carattere teorico e pratico, possono svolgere un ruolo di supporto nell'uscita degli individui dallo stato di dipendenza psicologica in cui questi ultimi eventualmente si trovino, nonché nell'elaborazione di un linguaggio e di una concettualizzazione normativa che possano fungere da strumenti di lotta per l'emancipazione.

31. Cfr., ad esempio, P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Oxford 2003.

32. P. Markell, *The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the «I»*, in *Recognition and Power*, ed. by B. van den Brink and D. Owen, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 100-32, in particolare pp. 105-7.

Dal punto di vista pratico non va inoltre sottovalutato il ruolo dell'elaborazione normativa subculturale: nel quadro di essa gli individui possono collettivamente giungere a formulare discorsi di giustizia sulla base delle esperienze condivise, ricercando e acquisendo consapevolezza dei propri diritti. La formazione di controculture riveste un valore essenziale nella determinazione honnethiana di come il conflitto possa svilupparsi, come anche la creazione di «semantiche subculturali» che rendano trasparenti ai soggetti la loro situazione di misconoscimento e i loro diritti³³. Questi ultimi aspetti potranno realizzarsi tanto più facilmente, è chiaro, quanto più nella società in questione si sia affermata una cultura democratica e dei diritti, che assicuri gli spazi e le condizioni per l'elaborazione di rivendicazioni normative e per la loro presentazione nella sfera pubblica; quindi quanto più, in un circolo virtuoso, la logica di simmetria intrinseca al riconoscimento abbia trovato attuazione concreta, non da ultimo attraverso la riflessione normativa e le lotte messe in atto dai soggetti sociali.

33. Cfr. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 188-99.