

Lotte, riconoscimento, diritti

a cura di
Antonio Carnevale e Irene Strazzeri

Morlacchi Editore

Prima edizione: 2011

ISBN/EAN: 978-88-6074-388-6

copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com. Finito di stampare nel mese di aprile 2011 da Digital Print-Service, Segrate (Milano).

Indice

Introduzione ANTONIO CARNEVALE - IRENE STRAZZERI

La teoria del riconoscimento è una teoria politica? 9

PARTE PRIMA

Lotte, riconoscimento e diritti umani:
Hegel e Weber, due tradizioni a confronto

I. COSTAS DOUZINAS

Identità, riconoscimento, diritti: cosa può insegnarci
Hegel sui diritti umani? 35

II. HANS JOAS

Max Weber e l'origine dei diritti umani.
Uno studio di innovazione culturale 79

PARTE SECONDA

Sfide al liberalismo. Lotte e riconoscimento:
una questione aperta di giustizia

I. AXEL HONNETH - JOEL ANDERSON

Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia 107

II. ANTONIO DE SIMONE

Dialettica della prossimità e riconoscimento.
*Tra logiche della singolarità, forme della relazione
sociale e universalismo* 143

<u>III. ALESSANDRO FERRARA</u>	
Il multiculturalismo come compimento del liberalismo	177
<u>IV. ANNA LORETONI</u>	
Tra identità e appartenenza. La critica di genere alla tradizione liberale	203
<u>V. ALBERTO PIRNI</u>	
Cosa riconosce il riconoscimento? Il difficile guado tra teoria e prassi politica	219

PARTE TERZA
Sfide al riconoscimento.
Genere, religione e diritti culturali

<u>I. NANCY FRASER</u>	
La mappatura dell'immaginario femminista: dalla redistribuzione al riconoscimento alla rappresentazione	249
<u>II. BARBARA HENRY</u>	
Identità, minoranze e simboli <i>cross-border</i>	273
<u>III. ZAINAH ANWAR</u>	
Negoziare i diritti delle donne nelle leggi religiose della Malesia	291
<u>IV. BRYAN S. TURNER</u>	
Diritti culturali, vulnerabilità e riconoscimento critico	315

PARTE QUARTA
Processi di democratizzazione
tra deliberazione e lotte di gruppo

I. BASHIR BASHIR

Il risarcimento delle minoranze sociali storicamente
oppresses: la democrazia deliberativa e le politiche
di riconciliazione 353

II. GAIL M. PRESBEY

La lotta per il riconoscimento applicata alla situazione
sudafricana come appello per una “*African Renaissance*” 385

III. BAOGANG HE

Cittadinanza mondiale e attivismo transnazionale 421

IV. AZZURRA CARPO

Popoli indigeni americani, cittadinanza e interculturalità 455

PARTE QUINTA
Riconoscimento tra sociologia morale
e ordine mondiale

I. EMMANUEL RENAULT

Il discorso del rispetto 483

II. ALEXANDER WENDT

Perché uno stato mondiale è inevitabile 509

ROBERTO FINELLI

Postfazione 557

Gli autori 573

Nota dei curatori 585

Indice dei nomi 587

Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*

Uno dei maggiori obblighi a cui il liberalismo è chiamato a far fronte è quello di salvaguardare l'autonomia dell'individuo, mentre tra le preoccupazioni centrali della giustizia liberale vi è l'impegno a proteggere ciò che è vulnerabile. Questi obblighi, considerati assieme e combinati con una comprensione dell'autonomia quale insieme di capacità di saper condurre la propria vita, mostrano quanto le società liberali siano particolarmente interessate alle vulnerabilità individuali riguardanti lo sviluppo e il mantenimento dell'autonomia. In questo saggio andremo a render conto di cosa significhi per una società il prendere seriamente in considerazione l'obbligo di ridurre a un minimo accettabile le vulnerabilità a cui è esposto lo sviluppo dell'autonomia individuale. In particolare, sosterremo che gli standard liberali sottovalutano la portata di questa obbligazione, poiché non riescono a dare il giusto peso alla varietà di minacce che colpiscono l'autonomia.

La ragione per cui queste vulnerabilità vengono sottovalutate risiede, noi crediamo, nel fatto che l'autonomia è stata spesso e volentieri intesa in termini specificamente individualistici. In quanto segue proveremo a offrire lo schizzo per una descrizione alternativa dell'autonomia individuale, mettendo in evidenza i

* Il saggio qui presentato è già stato pubblicato in inglese con il titolo: *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, nel volume *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, curato da John Christman e Joel Anderson, © Cambridge University Press 2005, pp. 127-149; traduzione permessa.

[Traduzione dall'inglese di Antonio Carnevale].

modi tramite cui l'autonomia può essere ridimensionata, o anche compromessa, quando si vanno a danneggiare le relazioni sociali che la supportano. Scendendo più nel dettaglio: con l'articolazione di una concezione dell'autonomia nei termini di una teoria di mutuo riconoscimento, intendiamo mettere in evidenza la propensione che le teorie liberali hanno per l'elemento individualistico, identificando in ciò una loro concomitante sottovalutazione della dipendenza che, in quanto soggetti, noi abbiamo nei confronti di forme relazionali del rispetto, del prendersi cura e della stima. Concluderemo il saggio facendo alcune considerazioni, di carattere molto generale, su come si dovrebbe intervenire per rivedere l'idea di giustizia sociale alla base delle tesi proceduraliste.

1. *Dall'individualismo classico alle protezioni dei diritti del welfare*

Prima di proseguire nella nostra sfida all'individualismo presente nella tradizione del pensiero liberale (e le relative modalità di render conto dell'autonomia), è importante inquadrare questo tentativo da un punto di vista storico. A partire dalle prime fasi della modernità, soprattutto in Europa, si è fatta largo, sia nella filosofia sia nella vita quotidiana, una particolare concezione della libertà e dell'autonomia che ha finito per modellare in maniera consistente anche la nostra attuale comprensione della giustizia sociale. Con il crescente aumento del grado di coinvolgimento degli individui nella ricerca vitale della propria indipendenza, è cresciuta anche la tendenza a considerare, quale risvolto normativo, la libertà personale e l'autonomia come questioni connesse alle scelte degli individui e al permettere loro di sviluppare i loro personali propositi senza essere disturbati. Da questo quadro l'intuizione guida emergente è che, quanto meno gli altri forzano le azioni di un soggetto, tanto più grande sarà la capacità di quest'ultimo di agire in accordo con le proprie preferenze. Sin dall'inizio, ovviamente, i teorici

liberali riconobbero che si trattava di una nozione limitata di libertà. Kant, tra questi, sosteneva che la libertà e l'autonomia dovevano essere moderate dal requisito morale secondo cui ciò che qualcuno sceglie di perseguire deve essere compatibile con l'autonomia di ogni altro individuo¹. Ma anche questi ammonimenti kantiani non sono riusciti a scalfire l'idea di fondo secondo cui l'autonomia degli individui cresce con la riduzione delle restrizioni.

La concezione individualistica dell'autonomia non ha solo un lignaggio storico – cosa che può sembrare “ovvia” a molti, o comunque abbastanza comprensibile. Infatti, essa non è che un riflesso dell'importante processo storico che ha visto gli individui, all'interno dei contesti sociali della modernità, liberarsi progressivamente di qualsiasi laccio tradizionale e perdere ogni specifica ascrizione a ruoli determinati, per dedicarsi con impegno alla “*ricerca della felicità*”. Tuttavia, questa moderna concezione dell'autonomia, insinuandosi, ha comportato il sorgere di una componente aggiuntiva del processo: l'idea che gli individui realizzano la loro autonomia guadagnando in indipendenza rispetto ai loro consociati. Con questo non vogliamo sostenere che nell'ideale individualistico viene a *identificarsi* l'autonomia con l'isolamento; il punto è semmai che, nell'immagine generale che ha accompagnato l'emergere di questa concezione di autonomia, ciò che ci viene dato a intendere è che *ogni* contrasto ha la facoltà di ridurre l'autonomia di un individuo. È proprio in quanto aspetto portante di questo sviluppo storico che, dunque, una concezione individualistica dell'autonomia personale, incuneandosi, è giunta fin dentro le moderne teorie della giustizia sociale. Così si è stati portati a credere che l'impegno per la costituzione di una società giusta fosse profuso tramite l'ammissione in quella società di persone che fossero il meno dipendenti possibile dagli altri. Le conseguenze concettuali di questa predisposizione al legame individualistico sono state enormi.

1. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, introduzione, traduzione e note di P. Carabellese, Sansoni, Firenze 1986.

Tra queste, ad esempio, vi è la convinzione che il senso di autonomia cresca con il crescere della propria ricchezza; ma vi è soprattutto l'idea che, in una comunità, l'appartenenza che non viene scelta rappresenti un pericolo per l'autonomia personale.

Il limite individualistico rappresenta una delle critiche più ampie mosse al liberalismo sia dalla filosofia politica comunitarista, sia da alcune teorie femministe dell'autonomia, ma anche in molti casi dagli stessi teorici liberali che ne hanno preso atto. Per questo motivo, si può dire che tra le teorie attente a ridurre le interferenze alla libertà individuale non esistono concezioni della giustizia che presuppongano autenticamente il soggetto *come* qualcosa di individualistico in senso forte. Ciononostante, le teorizzazioni individualistiche del liberalismo sono maggiormente predisposte ad assorbire questo tipo di formulazione, rispetto a teorie che, all'opposto, non ne avvertono il bisogno perché si rivolgono ai benefici provenienti dalla cooperazione sociale, o ad altre forme di sostegno non-individualistico all'autonomia. La spinta individualistica a massimizzare la forma negativa della libertà sembra dipendere dalla fuorviante idealizzazione degli individui come esseri autosufficienti e fiduciosi in se stessi. L'esortare a concentrarsi sull'eliminazione delle interferenze conduce a una cattiva interpretazione delle richieste di giustizia sociale, che risulta fallace poiché non riesce a concettualizzare adeguatamente il bisogno, la vulnerabilità e l'interdipendenza degli individui. Se, viceversa, noi riconoscessimo che gli individui – inclusa la loro autonomia – sono molto più vulnerabili e bisognosi di come i modelli liberali li hanno tradizionalmente rappresentati, emergerebbe allora un'immagine veramente differente delle richieste di giustizia sociale.

Il primo passo in questa direzione arriva da quei teorici che hanno cercato di capire fino a che punto l'autonomia personale sia una caratteristica effettivamente capace di saper richiedere le risorse necessarie a condurre nella direzione desiderata la vita

di ogni particolare individuo². Il tentativo di questi pensatori, in generale, ha prodotto lo spostamento della nozione dei diritti dalla visione negativa liberale verso un tipo di esposizione maggiormente positiva, che ha incluso soprattutto i diritti socio-economici. La conseguente *materializzazione* del programma liberale, dovuta all'allargamento della famiglia dei diritti a sostegno dell'autonomia (e della giustizia), ci ha allontanato da un tipo di individualismo duro e puro, che non fa compromessi. Ma non basta. Il concetto di autonomia acquisisce ulteriore contenuto significativo allorché vengono sottolineate alcune delle condizioni sociali che rendono possibile l'autonomia stessa, incluso il bisogno di ricevere un'istruzione, di avere cibo e sostentamento adeguato, di una dimora, di opportunità reali di prendere parte e condividere la propria cultura (minoritaria), e così via. Si consideri, ad esempio, l'autonomia di persone diversamente abili. Fino a quando non ci saranno strutture fisiche pensate appositamente per questi individui – scivoli per disabili, veicoli accessibili, e così via – l'abilità di esercitare le loro capacità fondamentali sarà ristretta in maniera tale da risultarne una perdita di autonomia. In generale, l'argomentazione che qui si vuole sostenere, è che l'impegnarsi per promuovere e incoraggiare l'autonomia – specialmente proteggendola da ciò che la rende vulnerabile – conduce a un tipo di obbligo che implica questioni di giustizia sociale e che perciò deve portare a

2. Per una panoramica generale, con posizioni diverse tra loro, cfr.: R. YOUNG, *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*, St. Martin's Press, New York 1986; M. OSHANA, "Personal Autonomy and Society", in *The Journal of Social Philosophy*, vol. 29, n. 1, 1998, pp. 81-102; A. SEN, *Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000; J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford 1986; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2004; T.W. POGGE, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989; e J. HABERMAS, *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996.

fornire garanzie su quelle che si potrebbero chiamare *circostanze materiali e istituzionali dell'autonomia*.

Pur considerando quanto appena detto un passo fondamentale mosso nella giusta direzione, non possiamo in questa sede dilungarci su questo particolare aspetto del problema.

Ci proponiamo, invece, di riprendere e approfondire un altro aspetto delle pretese di giustizia sociale, in linea con una concezione di autonomia definibile con vari nomi – relazionale, sociale, intersoggettiva, situata oppure riconoscitiva – e che può essere così riassunta: «l'autonomia è una capacità che esiste solo nel contesto di relazioni sociali che la supportano, e solo in congiunzione a quella sensazione di essere autonomi che viene dal di dentro»³. Sebbene queste teorizzazioni dell'autonomia siano state elaborate come risposta a questioni di varia origine, esse ci consentono di mettere in evidenza istanze della vulnerabilità che sono state spesso trascurate, sia da parte di molte concezioni della giustizia sociale, sia da parte di filosofi politici che pure avevano favorito circostanze materiali e istituzionali di autonomia. Nelle prossime quattro sezioni cercheremo di delineare quale tra le tante descrizioni date è la versione che preferiamo,

3. J. NEDELSKY, "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities", in *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 1, n. 7, 1989, pp. 7-36. Si veda anche C. MACKENZIE, N. STOLJAR, *Autonomy Refigured*, in ID. (a cura di), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 3-31; M. FRIEDMAN, *Autonomy in Social Context*, in C. PEDEN, J.P. STERBA (a cura di), *Freedom, Equality, and Social Change*, Edwin Mellen, Lewiston 1989, pp. 158-169; J. CHRISTMAN, *Autonomy and Feminism*, in D.E. BUSHNELL (a cura di), *"Nagging" Questions: Feminist Ethics in Everyday Life*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995, pp. 17-39; D.T. MEYERS, *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York 1989; e J. ANDERSON, "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity", in *Philosophical Explorations*, vol. 6, n. 2, 2003, pp. 90-108.

vale a dire una teoria *ricognoscitiva* dell'autonomia⁴. Nelle ultime due sezioni ci occuperemo invece delle implicazioni che ci sono tra quest'ultima, la teoria politica e la giustizia sociale.

2. *Una descrizione ricognoscitiva dell'autonomia*

L'idea chiave delle descrizioni relazionali è che la piena autonomia – la capacità effettiva e reale di sviluppare e perseguire la concezione di vita che si ritiene valida – è ottenibile solo tramite condizioni socialmente sostenute. L'autonomia è un compimento straordinario che si realizza in un *cammino* che ci vede impegnati dall'infanzia alla maturità; è così che giungiamo a fidarci dei sentimenti che ci appartengono, delle nostre intuizioni, a far valere ciò in cui crediamo e a considerare i nostri progetti di vita imprese che per noi hanno un valore. Non possiamo affrontare questo cammino da soli; siamo vulnerabili a ingiustizie a ogni passo che muoviamo sulla strada dell'autonomia – non solamente ingiustizie dovute a interferenze altrui o a privazioni materiali, ma anche a rotture nelle connessioni sociali necessarie per essere autonomi. Rispetto a questo doppia provenienza dell'ingiustizia, molti dei teorici che in generale hanno cercato di sviluppare un approccio più “sociale” alla giustizia, si sono fermati a prendere in considerazione solo uno dei due aspetti. Alcuni hanno criticato gli approcci al liberalismo o all'autonomia, definendoli “individualistici” per il fatto che questi non riescono a dare adeguata e significativa collocazione alle relazioni di vita di chi agisce, e soprattutto perché non si preoccupano di riconoscere che vite piene di significato possono (e in genere riescono a) includere forme di attaccamento che sono autenti-

4. Con “ricognoscitiva” intendiamo qui denotare i comportamenti, le esperienze, le vulnerabilità che sono relazionate con le singole richieste di riconoscimento. In altri casi, essa ci servirà a designare anche un approccio interamente basato sul riconoscimento (con il significato equivalente a quello di “*anerkenntnugtheoretisch*”).

che, anche se a volte presentano caratteristiche vincolanti da cui non possiamo facilmente liberarcene, come ad esempio i legami tra genitori e figli⁵. C'è poi chi, per difendere orientamenti più "sociali", ha criticato le formulazioni individualistiche dell'autonomia perché non riuscirebbero a dar conto nella giusta maniera dell'importanza che ha il dialogo dentro la cornice di una riflessione critica del soggetto, così centrale nell'autonomia⁶.

Questi sono aspetti sicuramente importanti da puntualizzare, ma non sono sufficienti a supportare l'interesse della nostra tesi: pensiamo infatti che lo spostamento verso una descrizione più sociale dell'autonomia, comporti anche un maggiore carico normativo – vale a dire che l'autonomia di un individuo è *vulnerabile alle rotture nelle relazioni di reciprocità*. Se è questa l'idea da perseguire, abbiamo perciò buone ragioni per spingerci a

5. Riguardo all'importanza delle forme di attaccamento da cui è difficile "liberarsi", si vedano: J. CHRISTMAN, "Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves", in *Philosophical Studies*, n. 117, 2004, pp. 143-164; H. FRANKFURT, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, New York 1999; S. BUSS, "Autonomy Reconsidered", in *Midwest Studies In Philosophy*, vol. 19, 1994, pp. 95-121; E.F. KITTAY, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York 1999. Si veda, comunque, anche la discussione di Marilyn Friedman su come le teorie liberali dell'autonomia trascurino sensibilmente l'elemento relazionale, in M. FRIEDMAN, *Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique*, in ID., *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 81-97.

6. Cfr. D.T. MEYERS, *Self, Society and Personal Choice*, op. cit.; S. BENHABIB, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992; C. TAYLOR, *The Dialogical Self*, in D.R. HILEY, J.F. BOHMANN, R. SHUSTERMAN (a cura di), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 304-314; J. ANDERSON, "A Social Conception of Personal Autonomy: Volitional Identity, Strong Evaluation, and Intersubjective Accountability", Tesi di Dottorato, Northwestern University, 1996; e J. HABERMAS, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in ID., *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.

guardare oltre, cercando approcci differenti al problema della giustizia⁷. Uno in particolare, dal nostro punto di vista, sembra andare nella giusta direzione: occorre situare la vulnerabilità sociale degli agenti nella considerazione che il modo in cui diventiamo capaci di condurre la nostra vita è dipendente dal nostro essere stati supportati da relazioni di riconoscimento⁸. In poche parole, la ragione di base di quest'approccio è che le competenze degli agenti – che vanno a formare l'autonomia – richiedono che il soggetto sia capace di sostenere certi atteggiamenti verso se stesso (in particolare la fiducia in se stessi, il rispetto di sé e l'autostima) e che queste concezioni del sé così emotivamente cariche – o per usare un'espressione hegeliana, queste concezioni in cui vi è un «*relazionarsi praticamente a sé*» – a loro volta siano dipendenti dalla conferma degli altri. Rimanendo in una tradizione di pensiero che va da Hegel a George Herbert Mead⁹, possiamo dire che queste tre modalità di «relazionar-

7. Chiaramente non tutti sono interessati a cercare ragioni per sviluppare un resoconto sociale, e anzi secondo molti teorici questo passaggio è addirittura un errore. Per mostrare, contro costoro, che l'approccio riconoscitivo è quello corretto, sarebbe necessaria una formulazione più ampia di quella che possiamo fornire in questo contesto. Ciò che stiamo tentando di fare ha comunque pretese molto limitate: primo, vogliamo mostrare che l'approccio riconoscitivo ha un certo fascino e plausibilità iniziali; secondo, vogliamo mostrare che, quando qualcuno adotta questo tipo di approccio, vengono a esserci particolari e interessanti implicazioni a seguito di questa adozione.

8. Per un ulteriore sviluppo di queste idee, che tiene conto anche dei riferimenti all'evidenza empirica di ciò che qui si sta dicendo, rimandiamo a: A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002; ID., "Invisibility: The Moral Epistemology of 'Recognition'", in *The Aristotelian Society*, supp. vol. LXXV, 2001, pp. 111-126; ID., "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", in *Inquiry*, n. 45, 2002, pp. 499-519; ID., *Il dolore dell'indeterminato*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003; N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

9. Sulle fonti storiche, rimandiamo soprattutto a: G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971;

si praticamente a se stessi» possono essere considerate come acquisite solamente se sono riconosciute da chi a nostra volta riconosciamo. Il rispetto di sé, la fiducia in se stessi e l'autostima, non sono né autoconvincimenti semplicemente creduti, né stati emotivi; sono invece proprietà emergenti di un processo dinamico che rende possibile agli individui il fare esperienza di se stessi come esseri che hanno determinati stati, come esseri che sono oggetto di riguardi, come agenti responsabili che contribuiscono preziosamente a progetti condivisi. La relazione di un individuo con se stesso non è perciò una questione di solitudine dell'ego che riflette su se stesso, ma è il risultato di un continuo processo *intersoggettivo*; qui l'emergere dell'attitudine dell'io ad andare verso l'altro avviene nell'incontro che questo fa dell'attitudine dell'altro ad andare verso di lui o di lei.

L'importanza del mutuo riconoscimento diventa più chiara quando viene violata. Consideriamo, per esempio, le pratiche e le istituzioni che esprimono atteggiamenti di denigrazione e umiliazione. Queste minacciano l'autostima degli individui rendendo loro più difficile (e, in casi limite, anche impossibile) pensare bene di se stessi. I conseguenti sentimenti della vergogna e dell'inutilità vanno a incrinare il senso importante per l'individuo dell'assunzione di responsabilità. Smarrendo il senso della responsabilità anche le aspirazioni diventano meno significative (che hanno valore proprio perché sono perseguite), fino a quando non è la stessa capacità di agire a essere minata. La pretesa riconoscitiva non è né esclusivamente concettuale, né esclusivamente empirica. Certo, è psicologicamente *possibile* dare sostegno al proprio valore quando ci troviamo di fronte ad atteggiamenti denigranti e umilianti, ma è molto più difficile da praticare, per non parlare dei costi aggiuntivi associati alla ricerca di sottoculture buone a fungere da sostegno e protezione

G.H. MEAD, *Mente, sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, trad. it. di R. Tettucci, Editrice Universitaria G. D'Anna, Firenze 1966; e ai capp. 1-4 di A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit.

contro queste attitudini negative. Dunque, anche se il tentativo di mantenere salda la propria autostima di fronte all'atto denigrante dovesse andar a buon fine, la questione dell'ingiustizia di fondo sarebbe comunque lontana dall'essere risolta¹⁰.

Se questa prima caratterizzazione degli effetti denigranti dovuti a un'autonomia danneggiata è calzante, diventa chiaro allora quanto importante sia l'ambiente sociale per l'individuo: le condizioni che gli consentono di condurre autonomamente la sua esistenza dimostrano appunto la sua dipendenza dalla costituzione relazionale del mutuo riconoscimento. Tra le relazioni più rilevanti ci sono: (1) le relazioni giuridicamente istituzionalizzate del rispetto universale dell'autonomia e della dignità (essenziali per il rispetto di sé); (2) le relazioni di amore e amicizia (essenziali per la fiducia in se stessi); e (3) le reti di solidarietà e valori condivisi all'interno dei quali la dignità particolare dei membri di una comunità può essere riconosciuta (essenziali per l'autostima)¹¹. Per illustrare e accreditare il profilo teorico di ciò

10. La nostra pretesa è semplicemente quella di far notare che a rendere ingiuste le pratiche della degradazione, dello spregio e della violazione del privato è il loro effetto compromissorio sull'autonomia o l'esposizione di questa a rischi significativi. Chiaramente queste pratiche possono essere messe sott'accusa anche direttamente, come pratiche che sottomettono e provocano sofferenza.

11. Due particolari punti sono da menzionare in questa tripartizione delle "sfere" relazionali del riconoscimento, punti che sono diventati fonti di discussione e controversia dell'approccio riconoscitivo (si rimanda qui ai contributi di Nancy Fraser nel lavoro citato, N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*). Primo punto: queste tre sfere non sono proprietà che si "danno" in maniera metastorica, ma piuttosto si stabiliscono e si allargano attraverso lotte sociali alimentate da sentimenti quali l'oltraggio e l'indignazione per riconoscimenti che sono stati negati o che sono mancati. Nell'economia del nostro discorso, non sentiamo, perciò, la necessità di presupporre queste tre sfere come le uniche forme possibili di riconoscimento. Al contrario, quel che veniamo dicendo è che esistono almeno tre dimensioni entro cui siamo vulnerabili. Secondo punto: sappiamo che con l'accordare una contingenza storica a queste sfere relazionali (e alle corrispondenti relazioni della fiducia, del rispetto e dell'autosti-

che qui stiamo chiamando “approccio riconoscitivo”, sarà opportuno esaminare ognuna di queste tre relazioni-al-sé, evidenziando la loro significatività per l'autonomia e i contesti sociali nei quali trovano conferma. Inoltre, nell'intento di mostrare come il dare spazio a questo diverso modello ci spinga lontano dagli approcci liberali ordinari, abbiamo bisogno di mostrare che l'individualismo basato sui diritti è inadeguato a contenere quei tipi di vulnerabilità connesse al discorso dell'autonomia – messi invece in luce dall'approccio riconoscitivo.

3. *Il rispetto di sé*

Cominciamo con il rispetto di sé, ideale familiare anche alla tradizione liberale dell'autonomia. John Rawls, ad esempio, considera il rispetto di sé una condizione basilare per il perseguimento di una buona vita. Per Amartya Sen, invece, il rispetto di sé supporta la capacità inclusiva di «farsi valere in pubblico senza provare vergogna», ed è parte di una serie di capacità indispensabili delle quali gli individui hanno un'esigenza fondamentale. E Joel Feinberg sostiene che «[...] ciò che viene chiamata “dignità umana” può semplicemente essere la riconoscibile capacità di far valere le proprie pretese»¹². Se un indivi-

ma, pretese queste necessarie per l'autonomia) si aprono dei potenziali problemi di normatività, e a tal proposito facciamo notare che la descrizione qui presentata necessita di un completamento, vale a dire la complementare formulazione secondo cui l'emersione storica delle pretese normative di riconoscimento è essa stessa portatrice di autorità critica. Per lo spazio limitato qui a disposizione, rimandiamo il lettore ad approfondire la questione in altri luoghi: A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., in particolare il cap. 9; ID., *Storia e normatività: sui limiti della deontologia*, in N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, op. cit.

12. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, op. cit., par. 67; A. SEN, “Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny”, in *Social Development Papers*, Asian Development Bank, Manila 2000; e J. FEINBERG, *The Nature and Value of Rights*, in ID., *Rights, Justice, and the*

duo riceve rispetto per il fatto di possedere, come suo complemento, l'autorità di un agente capace di sollevare e far valere le proprie pretese, l'autorispetto di conseguenza può essere visto come una concezione emotivamente carica di sé, una concezione che sottoscrive l'immagine del sé quale legittima sorgente di ragioni per agire. Se qualcuno non è nelle condizioni di poter pensare di se stesso di avere una componente deliberativa e di essere un legittimo co-autore di decisioni, sarà difficile che quell'individuo si riterrà seriamente in grado di avanzare proprie ragioni per poter praticamente agire. Coloro ai quali viene sminuito il valore del rispetto di sé – con una pari diminuzione dell'autorità personale – sono meno in condizione di poter vedere se stessi, fino in fondo, come autori delle proprie vite. Senza autorispetto, l'autonomia è lesa.

Se possiamo identificare fattori che riducono il rispetto di sé, potremo perciò andare a individuare quali sono le modalità che rendono l'autonomia degli individui più vulnerabile e bisognosa di protezione. Senza arrivare a fare una lista esaustiva di ciò che riduce il rispetto di sé, possiamo però affermare che per lo meno andrebbero incluse la subordinazione, la marginalizzazione e l'esclusione. Queste sono modalità che privano gli individui del loro posizionamento sociale di legittimi co-legislatori delle proprie vite. Fino a che queste limitazioni saranno così eccezionalmente potenti all'interno delle risorse a disposizione degli individui per resistere, questi non avranno mai l'opportuna competenza di prendere decisioni, e sarà difficile per loro pensare di se stessi di essere persone libere e uguali. In questo senso, l'essere vulnerabile dell'autonomia individuale trova spiegazione nella svalutazione del soggetto esposto a logiche di subordinazione, marginalizzazione ed esclusione¹³.

Bounds of Liberty, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 143-158.

13. Cfr. inoltre l'esposizione che Avishai Margalit ha fatto dell'idea di una «società decente nella quale le istituzioni non umilino le perso-

È questa particolare vulnerabilità che ha spinto la giustizia sociale a fare proprio il compito di garantire a tutti diritti individuali¹⁴. La garanzia dei diritti crea mere cornici legali per proteggere gli individui da queste particolari forme di misconoscimento. È per questo che, nella cultura liberale contemporanea, essere titolare di diritti è quasi divenuto sinonimo dell'averne un diretto e completo rispetto di sé in quanto persona. Questa veloce associazione è un eccellente esempio della pretesa centrale nell'approccio riconoscitivo che qui sosteniamo: è in virtù di modelli di riconoscimento – in questo caso, di modelli giuridicamente istituzionalizzati – che si assicura la rilevanza pratica delle relazioni con se stessi.

Chiaramente, l'obbligo del liberalismo di proteggere gli individui dalle minacce alla loro autonomia implica un pari impegno ad assicurare diritti individuali. L'approccio riconoscitivo offre, però, una leggera torsione a questa conclusione avanzata dagli approcci liberali ordinari: il garantire diritti non è più una misura che assicura direttamente autonomia (nel senso tutto negativo di bloccare eventualmente interferenze esterne), ma con esso si afferma piuttosto che l'autonomia è sostenuta meglio *tramite* la conferma e il supporto del rispetto di se stessi¹⁵. Come vedremo più avanti, questo cambiamento necessita di un ripensamento degli standard ordinari delle teorie liberali, anche

ne», in A. MARGALIT, *La società decente*, a cura di A. Villani, Guerini, Milano 1998.

14. Si veda R. FORST, *Political Liberty Integrating Five Conceptions of Autonomy*, in J. ANDERSON, J. CHRISTMAN (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 226-242.

15. A. WILDT, *Recht und Selbstachtung, im Anschluss an der Anerkennungsbegriffen von Fichte und Hegel*, in M. KAHLO, E.A. WOLF, R. ZACZYK (a cura di), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 127 e ss.

di quelle più sofisticate come la teoria della giustizia propostaci da Rawls ¹⁶.

Prima di andare a occuparci di questo ripensamento, dobbiamo ancora tracciare il contorno di altri due modi pratici di relazionarsi a sé, vitali per la sostenibilità dell'autonomia: la fiducia in se stessi e l'autostima. In entrambe le situazioni viene esibito lo stesso tipo di struttura argomentativa che abbiamo già visto all'opera per il rispetto di sé: esiste una relazione pratica al sé che è di fondamentale importanza per una componente della piena autonomia; lo sviluppo e il mantenimento di questa relazione pratica, a sua volta, dipende da modelli di riconoscimento; e infine l'autonomia degli individui è vulnerabile a tutto ciò che va a minacciare quei modelli. L'obbligo di una società a proteggere l'autonomia degli individui comporta perciò anche l'obbligo di proteggere le infrastrutture riconoscitive connesse, vale a dire le relazioni più o meno istituzionalizzate del riconoscimento che supportano e confermano non solo il rispetto di se stessi, ma anche la fiducia e l'autostima.

16. Nel parlare di approcci liberali "standard", intendiamo riferirci in particolare ai vari approcci detti "perfezionisti", alcuni dei quali condividono il nostro punto di vista, secondo cui il garantire diritti è una maniera per garantire forme di accesso a pratiche che sono socialmente valutabili, mentre altri sono dell'idea, al contrario, che un individuo sia in grado di agire autonomamente. Cfr. ad esempio: J. RAZ, *The Morality of Freedom*, op. cit.; G. SHER, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; e S. WALL, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, New York 1998. Per un'eccellente discussione su questi temi, si veda B. VAN DEN BRINK, *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*, SUNY Press, Albany 2000, in particolare cap. 4.

4. *La fiducia in se stessi*

Quando parliamo di “fiducia in se stessi” (o di “basi della auto-confidenza”), ci viene in mente la caratteristica di un agente che possiede una relazione aperta e una certa confidenza con il mondo dei propri sentimenti, desideri, impulsi, emozioni, e così via. Quindi, mentre il rispetto di sé ha a che fare con l’abilità di un individuo di elaborare differenti considerazioni in merito alle deliberazioni da prendere su ciò che va fatto, la fiducia ha a che fare con capacità percettive mediate affettivamente, tramite le quali ciò che il soggetto prova in prima persona diventa il principale materiale della deliberazione. Pensiamo a cosa accade nei casi di abuso. Nell’analisi clinica si è ampiamente dimostrato che forme differenti di trauma – per esempio, quelli risultanti dallo stupro o dalla tortura – provocano negli individui un crescente sospetto verso i propri sentimenti e diffidenza verso i propri desideri¹⁷. Quanto ciò abbia un’implicazione con il discorso dell’autonomia è evidente: coloro che hanno perso la base della fiducia in loro stessi, non riescono più a fidarsi del fatto che i propri desideri siano autenticamente i loro, e così perdono anche quel genere di conferme che servono a sorreggere la vita mantenendola conforme alle proprie convinzioni fondamentali¹⁸.

17. E. SCARRY, *La sofferenza del corpo: la distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990; T. GOVIER, “Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem”, in *Hypatia*, vol. 8, n. 1, 1993, pp. 99-120; D. BROTHERS, *Falling Backwards: An Exploration of Trust and Self-Experience*, Norton, New York 1995; si veda inoltre S.J. BRISON, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton University Press, Princeton 2003.

18. Chiaramente, l’abilità di *interrogarci* sui desideri, e quanto questi siano effettivamente “nostri”, è una componente importante dell’autonomia generalmente intesa. Solitamente, quando i desideri sono messi in questione, li si interroga avendo come sfondo però una rete di desideri e di valori convincenti. La difficoltà affrontata da coloro che hanno scarsa fiducia in se stessi è che tanti dei loro desideri

Per quanto la maggior parte di noi sia lontana dal provare gli effetti traumatici di tali maltrattamenti, siamo però tutti immersi in quel peculiare continuum che collega il livello di fiducia di ognuno di noi al grado di incoraggiamento che riceviamo dal nostro contesto sociale. Il fidarsi di sé è una componente vitale dell'autonomia di chiunque, tanto che fornisce alla complessità di ognuno la possibilità di accedere ai sentimenti che sono suoi (di lui o di lei), alle sue manie, paure, rimorsi, ecc. L'importanza del fidarsi di sé deriva, in parte, dalla difficoltà del lavoro interpretativo che deve essere fatto per capire se stessi – e dall'esclusività dell'autorità referente della prima persona¹⁹. Ma oltre ciò, le difficoltà del fidarsi si radicalizzano anche per una ulteriore ragione, associabile alla «critica del soggetto», e cioè per la scoperta dell'inconscio. Una delle acquisizioni più compiute a cui la teoria psicoanalitica ci ha condotto consiste nell'aver mostrato quanto illusorie siano le convinzioni di una completa trasparenza dei nostri desideri di fondo, ma anche quanto vana sia l'idea della perfetta armonia tra i nostri desideri, anche nel caso di agenti perfettamente autonomi. La vita interiore, così inevitabilmente confusa, sfumata, conflittuale, ci fa pensare alla necessità di una concezione *polifonica* (*polyvocal*) dei modi che gli individui hanno di relazionarsi ai propri desideri, impulsi, fantasie e ad altre dimensioni della soggettività²⁰.

basilari sono messi così in dubbio che il processo di riflessione non riesce a trovare un appiglio.

19. Si vedano, per esempio: C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993, soprattutto la prima parte; R. MORAN, *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001; J. ANDERSON, *Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics*, in J. BOHMAN, W. REHG (a cura di), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, MIT Press, Cambridge 2001, pp. 193-224; e J. CHRISTMAN, *Autonomy, Self-Knowledge, and Liberal Legitimacy*, in J. ANDERSON, J. CHRISTMAN (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, op. cit., pp. 330-357.

20. Cfr. la discussione di Diana T. Meyers sul tema della soggettività “*polyvocal*” in D.T. MEYERS, *Subjectivity and Subjection: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*, Routledge, New York 1994,

È chiaro che l'autonomia esige che un individuo sia costituito in modo tale che l'apertura a questi impulsi creativi non significhi che essi debbano semplicemente assumere il controllo del sé. Il puntare all'enfatizzazione della polifonicità sottolinea quanto cruciale sia l'evitare la rigidità psicologica: per apprezzare quanto la fiducia in se stessi contribuisca all'autonomia, è importante notare che non per forza essa deve essere assegnata secondo i requisiti ordinari del soggetto razionale – requisiti che costituiscono il modo in cui spesso la rigidità psicologica è stata trattata nella letteratura filosofica²¹. Oltre a essere abbastanza flessibili da fornire risposte appropriate ai cambiamenti di vita, gli agenti autonomi sono anche aperti a quelle sorgenti dell'identità e a quella facoltà di scegliere che fanno parte della ragionevolezza pratica, come passioni primitive e confuse, impulsi, brame e disperazioni, che possono tutti venire trasformate in ragioni. Quindi, in questo senso, il modello di agente autonomo che emerge dal prendere in seria considerazione il carattere polifonico dell'io, è quello di una persona che non solo non è sgravata da modelli di comportamento compulsivo, ma è anche aperta al nuovo, “nuovo” in quanto desideri che non si sono ancora dischiusi. Per una ulteriore conferma, si possono ricordare i cambiamenti avvenuti all'interno della concezione psicoanalitica di maturità, che è passata dalla capacità di controllare le brame interne del soggetto (ciò che veniva chiamato «rinforzo dell'io») a un potenziale dialogo interiore aperto sia

capp. 4-5; si veda anche quanto da lei formulato sulla scoperta di se stessi in ID., *Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood*, in J. ANDERSON, J. CHRISTMAN (a cura di), op. cit., pp. 27-55. La connessione tra questa concezione di autonomia e la “critica del soggetto” è stata ulteriormente elaborata in A. HONNETH, *Decentered Autonomy: The Subject After the Fall*, in ID., *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, a cura di C. Wright, SUNY Press, Albany 1995, pp. 261-272.

21. Cfr. A. MELE, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 131-143.

nei confronti di nuove voci che vengono dal profondo, sia verso la varietà di relazioni comunicative alle stesse²².

Come il rispetto di se stessi, anche la fiducia non è un conseguimento in solitudine. La sua acquisizione e il suo mantenimento dipendono dalla relazione interpersonale che permette di conquistare e sostenere la capacità di rapportarsi alle dinamiche della vita interiore. Per il particolare caso della fiducia di sé ci sono evidenti prove, che vengono dalla teoria delle relazioni oggettuali e dagli approcci intersoggettivistici della psicologia sociale, secondo cui il fidarsi di se stessi emerge soprattutto all'interno di un tipo di relazione privata²³. Rispetto alla particolare natura ambivalente e conflittuale di molta della nostra vita interiore, le *aperture genuine* della totale libertà, della riflessione autonoma e della deliberazione possono essere rischiose. Il coraggio di farsi carico dei propri più profondi sentimenti, in maniera sia aperta che critica, ci è favorito dall'assicurazione dell'amore degli altri e dalla conferma della fiducia in noi stessi. È nel riuscire a stare a nostro agio e sentirci fiduciosi che risiede l'essenziale dell'auto-comprensione, della riflessione critica e, quindi, anche dell'autonomia; in questo senso diventa chiaro che esiste una connessione interna tra apertura e libertà della vita interiore, da una parte, e apertura e libertà nel contesto sociale, dall'altra.

L'implicazione più importante del discorso svolto qui sta nel fatto che l'*autonomia* degli individui è, in linea di principio, vulnerabile a qualsiasi cosa che diminuisca la fiducia in se stessi, sia direttamente che in maniera indiretta. Riguardo agli effetti diretti, facciamo notare che, visto che le "violenze private" come

22. Per un ulteriore sviluppo di questa idea, cfr. A. HONNETH, "Teoria delle relazioni oggettuali e identità post-moderna. Sulla presunta obsolescenza della psicoanalisi", in *Psiche*, vol. X, n. 1, 2002, pp. 13-29.

23. Rimandiamo qui soprattutto a D. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1974; si veda inoltre A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., soprattutto pp. 120-128.

lo stupro o la tortura sono così dannose per la fiducia degli agenti e di conseguenza anche per la loro autonomia, una società che è impegnata a proteggere gli individui a maggior ragione dovrebbe sentirsi obbligata a prevenire anche questo genere di violenze. Riguardo gli effetti indiretti, ciò che ci preme più far notare è che l'obbligo della società di proteggere le condizioni dell'autonomia individuale potrebbe essere visto come l'inevitabile conseguenza di un obbligo che protegga la relazionalità dentro cui la fiducia in se stessi viene sviluppata e accresciuta. Quindi, ad esempio, le politiche del lavoro e della famiglia (come il *congedo parentale*) potrebbero essere parte integrante dell'impegno a proteggere e promuovere questa importante componente delle capacità costitutive dell'autonomia²⁴.

5. *L'autostima: la semantica della vulnerabilità*

Quand'anche un individuo usufruisse già di protezioni contro i rischi che ne compromettono rispetto e fiducia, comunque la sua autonomia non sarebbe ancora del tutto al riparo: a essere danneggiate potrebbero essere le condizioni che supportano il senso della propria dignità e della propria autostima, che possono essere colpite dall'azione di modelli di umiliazione e denigrazione che agiscono rendendo la persona meno capace di determinarsi in relazione ai propri progetti. Questa potenziale minaccia dell'autonomia apre, a sua volta, ulteriori questioni in

24. Tra gli altri collegamenti possibili, Christopher Beckett ha recentemente sostenuto che l'obbligo del liberalismo di promuovere l'autonomia deve garantire anche politiche che incoraggino relazioni come quelle del matrimonio (C. BECKETT, "Autonomy, Liberalism, and Conjugal Love", in *Res Publica*, n. 9, 2003, pp. 285-301). Inoltre, risulta di cruciale importanza che la protezione dei contesti che fanno da sostegno alla fiducia passi anche per la sfera della propria *privacy*, che non deve essere intesa esclusivamente in termini di diritti che si hanno; cfr. a questo proposito B. RÖSSLER, *Der Wert des Privaten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

materia di giustizia sociale e di forme di garanzie messe a protezione dell'autonomia.

Per chiarire l'importanza dell'autostima per l'autonomia, si può iniziare riprendendo e ampliando un punto già visto nella sezione precedente. L'attività che vede il soggetto impegnato ad auto-interpretarsi, essenziale per una riflessione autonoma, presuppone non solo un certo grado di apertura semi-affettiva, ma anche particolari risorse *semantiche*. Queste risorse derivano da quella genuina perspicacia che ha alimentato le critiche del XX secolo nei confronti delle moderne concezioni – “cartesiane” – del soggetto: gli individui non possono decidere da loro stessi cosa i loro atti (linguistici) stanno a significare. Al contrario, per capire il valore e il significato degli atti individuali, essi vanno visti fortemente strutturati dentro campi semantici e simbolici, ed è qui che la riflessione sul significato prende corpo – collocazione che è stata definita in più modi, da «spazio delle ragioni» (McDowell) e «orizzonte di significato» (Taylor), a «regime di verità/conoscenza» (Foucault), o significati socio-culturali dell'interpretazione dei bisogni (Fraser)²⁵. Volendo fare un esempio, si potrebbe dire che la reale possibilità di essere «apertamente lesbica» o di essere «un padre casalingo» è strutturata attorno a un'intera costellazione di modi di esprimersi che si possono caricare di significato valutativo.

Dunque, per il loro inevitabile carattere *valutativo*, questi campi simbolico-semantici, e le implicazioni derivanti, assumono un'importanza cruciale nel discorso dell'autonomia. Se vengono negativamente caricate le risorse semantiche a disposizione per giudicare il modo di vivere di qualcuno – se, ad esem-

25. Si rimanda rispettivamente a: J. MCDOWELL, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999; C. TAYLOR, *Radici dell'io*, op. cit.; M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio critico di G. Canguilhem, Rizzoli, Milano 1967; e N. FRASER, *Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture*, in ID., *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, pp. 161-187.

pio, si considera «padre casalingo» come un eufemismo per intendere «disoccupato» – allora sarà difficile che questo modo di vivere venga percepito come qualcosa degno di valore. Non impossibile certo, ma senza un alto grado di resilienza personale, senza un sostegno subculturale e sforzi persistenti – il che è come dire senza altre forme (spesso limitate) da cui può sorgere l'autostima – questi stili di vita cesseranno di essere delle opzioni individuali spontanee e saranno marginalizzati.

In se stessa, questa restrizione di opzioni potrebbe non essere vista come una minaccia all'autonomia. Uno dei punti di forza della tradizione liberale è stato sempre quello di mettere in evidenza in che misura il grado di queste restrizioni diventi una minaccia per l'individualità della persona. Si pensi qui all'opera *Sulla libertà* di J.S. Mill. Ma se ammettiamo che gli stili di vita forniscono all'individuo le basi per sentirsi un soggetto degno di stima, conseguenza del suo “utilizzare” (*uptake*) un certo numero di conferme ricevute dentro il mondo sociale, dobbiamo allora anche ammettere che la ricchezza identitaria disponibile per ogni individuo potrebbe venire ristretta tramite limitazioni della ricchezza del campo semantico. Fino al punto che lo stile di vita di un individuo non solo non riesce più a essere utilizzato, ma diventa anche bersaglio che attira denigrazione e umiliazione, rendendo il perseguimento significativo del proprio stile di vita un'azione sempre più densa di difficoltà.

Si può fare un'ulteriore puntualizzazione su come la degradazione abbia effetto sul senso delle azioni e sulla loro efficacia per la persona. Se estendiamo il discorso della perdita di senso a tutto ciò che rende un individuo pieno di significato, si arriva al punto che diventa difficile per quell'individuo perseguire questo significato con un impegno totale, senza che si creino delle riserve. Come minimo si produce una tensione tra il perseguire il proprio stile di vita e il pensare di stare a fare qualcosa di significativo. David Velleman ha sostenuto che essere capaci di dare senso a cos'è che stiamo facendo, è intimamente col-

legato al fatto di farlo per davvero²⁶. Per questo un ambiente socio-culturale che è ostile a prendere in considerazione ciò che ci rende significativi diventa *demoralizzante*. La spiegazione sta nel fatto che tra le maniere in cui l'autostima può essere colpita, i modelli sistematici di denigrazione rappresentano non solo una semplice minaccia alla felicità o all'identità, ma uno scacco alla *capacità di agire*.

In breve, per esercitare l'autonomia, gli individui non solo sono dipendenti da un ambiente semantico-simbolico, nel quale i soggetti «si incontrano a metà strada», acquisendo qui la capacità di attivare una ricca auto-interpretazione, ma sono anche vulnerabili rispetto ad ambienti semantico-simbolici ostili e degradanti, che più direttamente aggrediscono o limitano la capacità di azione autonoma. Di conseguenza, una concezione di giustizia sociale che vuol essere seriamente impegnata a proteggere l'autonomia individuale, dovrebbe includere una protezione contro le minacce provenienti da fenomeni di denigrazione²⁷.

Tirando le fila delle ultime tre sezioni, abbiamo delineato un modello riconoscitivo secondo cui l'autonomia rappresenta sia una proprietà emergente tra gli individui, sia anche l'essere titolari di certe capacità socialmente situate. Un cambiamento teoretico, questo, che rende l'autonomia molto più aperta all'articolazione del nesso che collega la reciprocità con l'elemento individualizzante. La piena autonomia – la capacità reale ed effettiva di sviluppare e perseguire quella che è la propria concezione di vita degna di valore – è resa agevole se agita dentro relazioni pratiche con se stessi (rispetto di sé, fiducia in se stessi, autostima), relazioni che, a loro volta, sono esse stesse connesse a reti di riconoscimento sociale. Rispetto di sé, fiducia e autostima rimangono, comunque, conquiste più o meno fragili, esposte a varie forme di offesa, di violazione e di denigrazio-

26. A titolo di esempio, si veda qui J.D. VELLEMAN, *Practical Reflection*, Princeton University Press, Princeton 1989.

27. Cfr. A. MARGALIT, *La società decente*, op. cit.

ne, che le rendono vulnerabili e le pongono perciò al centro di una discussione in materia di giustizia attenta ai contesti sociali, quei contesti dentro i quali esse emergono e dove quindi vanno protette.

6. Il riconoscimento e il linguaggio dei diritti

È arrivato il momento di ritornare al discorso sulla giustizia sociale e sul liberalismo politico, e per farlo ci porremo il problema di capire quale sia la portata dell'approccio riconoscativo all'autonomia, per vedere fino a che punto esso sollevi sfide al liberalismo. In particolare, andremo a prendere in considerazione le due proposte teoriche che finora hanno cercato di dare accoglienza alle vulnerabilità dell'autonomia – tentativi che a nostro parere non sono andati interamente a buon fine. Della prima ne discuteremo dando solo cenni rapidi: si tratta della proposta, e dei suoi limiti, di articolare nel linguaggio dei diritti gli imperativi generati da queste vulnerabilità. Successivamente, nella prossima sezione, andremo a discutere abbastanza più a fondo l'altra proposta, vale a dire la teoria della giustizia di Rawls, cercando di comprendere se questa sia realmente in grado di accogliere adeguatamente le considerazioni che si faranno qui.

Inizialmente, un approccio basato sui diritti potrebbe sembrare adattarsi perfettamente all'ideale obbligo per la giustizia sociale di spingere la società verso forme di protezione degli individui che tengano conto delle vulnerabilità connesse all'autonomia. Come in precedenza abbiamo fatto notare, gli approcci basati sui diritti, da una parte, sono andati concentrandosi sulle condizioni necessarie al rispetto di sé – come avviene nel diritto alla piena partecipazione – dall'altra, hanno escluso la fiducia e l'autostima. Si potrebbe sostenere che se, ancora oggi, noi non mostriamo così grande interesse per (e non pretendiamo) condizioni che aiutino l'acquisizione e il mantenimento dell'autostima e della fiducia in se stessi, è perché queste non

trovano spazio all'interno del linguaggio dei diritti, se non al massimo come pretese di diritti *vis-à-vis* per una giustizia circostanziata. Questo è ciò che accaduto, ad esempio, per le politiche dell'identità: gruppi che hanno ricercato e preteso diritti che riconoscessero ai loro membri, in quanto individui, bisogni culturali. Ma l'idea di rivolgere i bisogni di riconoscimento verso il linguaggio vernacolare dei diritti risulta alla fine sprofondare in una specie di sabbie mobili. Il problema di fondo è che, così, si smarrisce lo scopo reale del desiderio di riconoscimento, vale a dire che ciò di cui uno ha bisogno è di essere amato o stimato – e non perché vi sarebbe una pretesa legalizzata di questo bisogno. Inoltre, gli sforzi di concettualizzare i bisogni umani e la vulnerabilità in termini di diritti che possono essere *individualmente* posseduti, anche per i contesti che supportano la fiducia e l'autostima, ne hanno forzato la plausibilità: si tratta evidentemente di circostanze che sono fondamentalmente relazionali. Conoscere se stesso per il fatto di essere oggetto di preoccupazioni veramente personali, avere la sensazione che gli impegni che assumiamo siano considerati degni di valore: queste non sono faccende della persona *a prescindere* dalla sua relazionalità, sono invece proprietà emergenti di relazioni di un certo genere.

Una volta che si è preso atto di questo aspetto, risulta stimolante poter riconsiderare, in maniera più radicale, anche la visione individualistica dei *diritti*, in modo che anche i diritti possano rientrare in una generale struttura intersoggettiva. I diritti – il potere e le libertà che essi accordano agli individui – sono in realtà il risultato di membri di una comunità che si riconoscono l'uno e l'altro come liberi ed eguali. Nel considerarli come entità capaci di reggersi da soli si confonde una proprietà emergente con qualcosa che esiste indipendentemente. Invece, secondo una concezione non-individualistica dei diritti per prima sviluppata da Hegel, l'aver accesso alla libertà e al potere sono la conseguenza dell'aver conferma da parte degli altri che i nostri bisogni e le nostre aspirazioni sono legittimi. Godere di un diritto è ovviamente una proprietà salutata sempre

con favore quando si esplica a livello individuale, dove i diritti sono esperiti soggettivamente (io posso fare cose che non potevo fare prima). Tuttavia a livello generale essi sono il prodotto di relazioni sociali caratterizzate essenzialmente dal mutuo riconoscersi degli individui, dal loro prendere vicendevolmente atto di godere di diritti in quando consociati. È in questo senso che il linguaggio tradizionale dei diritti risulta problematico se definito solo individualisticamente: nell'avere un diritto viene concettualizzata una relazione possessiva al diritto, sancita da poteri specifici che si comportano come se fossero loro i reali possessori.

È vero che i diritti hanno un posto privilegiato in ogni concezione di società giusta e plausibilmente impegnata a proteggere e rendere concreta l'autonomia individuale. Il punto da affrontare, però, è se questi possano adempiere a tutto ciò da soli. Senza voler sminuire la loro importanza, pensiamo evidentemente che il medium dei diritti sia uno strumento inadeguato per rivolgersi all'intera vulnerabilità degli essere umani. I rapporti giuridici sono mediazioni goffe che non possono assicurare a tutti gli aspetti della capacità individuale lo sviluppo e il perseguimento di concezioni proprie di vita degne di essere vissute. Un approccio adeguato deve iniziare con un raggio d'azione più grande, che comprenda istituzioni sociali e contesti interpersonali, dentro cui si trovano le relazioni riconoscitive cruciali per l'autonomia.

7. Ripensare la giustizia proceduralista alla luce del modello riconoscitivo

Fino a qui non abbiamo ancora considerato come dovrebbero disporsi tra di loro i vari modi di proteggere l'individuo dalle vulnerabilità connesse all'autonomia, e neanche in base a che cosa si dovrebbero dare delle priorità ai vari tipi di vulnerabilità. Non si può rispondere a tali questioni senza sviluppare allo stesso tempo una considerevole teoria normativa. In que-

sta sede, comunque, la nostra preoccupazione maggiore è di trovare una procedura che possa rendere giustificata *qualsiasi* risposta in merito, un compito questo che viene dal voler capire la visuale migliore dalla quale determinare il contenuto della giustizia sociale.

Nella teoria politica contemporanea esiste un accordo diffuso sull'assunzione proceduralista secondo cui la giustificazione normativa deve essere localizzata in quei contesti deliberativi ove potenziali membri di una relativa società, in base a condizioni reali o fittizie di imparzialità, si accordano tra loro sui principi che devono andare a regolare la loro futura cooperazione. Questa pretesa imparzialità viene avanzata sia al fine di garantire la generale accettabilità dei risultati della deliberazione, sia per fornire un principio di inclusione *vis-à-vis* a tutti i membri della società. I principi, su cui dovrebbero concordare tutti i partecipanti al contratto sociale alla base della deliberazione, servono a regolare le relazioni tra le persone che, per questo, sono raffigurate come soggetti interessati a una realizzazione quanto più autonoma possibile dei loro piani individuali di vita.

La teoria della giustizia come equità di Rawls rappresenta la più influente versione di questo tipo di proceduralismo. La questione che intendiamo porre è la seguente: una comprensione riconoscitiva delle vulnerabilità dell'autonomia comporta necessariamente anche un ripensamento della versione rawlsiana di questo proceduralismo? Proveremo a ragionare su alcuni aspetti della sua portata. Ciò lascia ai margini, per adesso, un aspetto ulteriore, ovvero sia la questione se la ricezione del ragionamento riconoscitivo dentro la teoria della giustizia implichi la sola modificazione del proceduralismo, oppure l'adozione di un approccio non-proceduralista²⁸.

28. Per un'articolazione più storica della tesi qui sostenuta, centrata su Hegel, si rimanda a: A. HONNETH, *Giustizia e libertà comunicativa*, in E. BONAN, C. VIGNA (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 51-68.

Partendo dall'idea di un contesto deliberativo fittizio (*fictio-nal*), immaginato per rendere più operative le visioni individuali dentro principi di giustizia universalmente accettabili, Rawls pensa che il primo compito di una teoria della giustizia sia di determinare i presupposti normativi da un punto di vista imparziale, un punto di vista che includa tutti i partecipanti. L'idea è quella di assicurare che nessuna delle parti coinvolte nel processo di deliberazione possa avanzare una particolare proposta solamente sulla base del fatto che quell'individuo tragga dei benefici dall'accettazione della stessa. L'obiettivo di generare un punto di vista imparziale attraverso mezzi puramente proceduralisti è ciò che spinge Rawls all'introduzione della nota nozione del «*velo di ignoranza*»: è un modo per assicurarsi che la ricerca di accordi sui principi che dovranno governare la cooperazione avvenire non sia inficiata dalla previa conoscenza dei talenti, o dalle posizioni morali degli individui implicati negli accordi stessi²⁹. Procedendo in modo così sottile, l'esperimento mentale del velo di ignoranza garantisce alla teoria della giustizia che le parti in causa risultino legislatori neutrali: gli individui non devono avere nessun riguardo nei confronti di interessi personali. Per il resto, Rawls (come nella maggior parte della teorie contrattualiste prima di lui) attribuisce alle parti capacità meramente strumentali di ragionevolezza pratica, pensando così di evitare di avere a che fare con pretese complesse e controverse circa il carattere morale degli esseri umani.

In questa sede non siamo interessati a discutere questa parte della teoria di Rawls, sebbene da un punto di vista hegeliano, e di altri pensatori dell'intersoggettività, questi passaggi risultino altamente problematici, non riuscendo infatti a spiegare le ragioni per cui le parti interessate dal contratto dovrebbero in seguito essere motivate a conformarsi ai principi concorda-

29. Si rimanda qui soprattutto a J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

ti³⁰. Vogliamo invece capire fino a che punto la caratterizzazione rawlsiana del velo di ignoranza sia disposta ad ammettere il fatto dell'intersoggettività umana, o se al contrario non la consideri come qualcosa di irrilevante. La nostra domanda è: alle parti interessate dal velo non dovrebbe essere fornita anche una qualche consapevolezza della loro vulnerabilità intersoggettiva – anche stando dentro quelle restrizioni procedurali da cui si genera l'imparzialità – se davvero vogliono essere qualificati come esseri umani, ovvero sia come quel genere di creature per cui le istituzioni della giustizia diventano così importanti³¹?

Cosa fa di tale questione non un semplice interrogarsi artificioso, è che in essa emerge evidente l'impossibilità di determinare le procedure giustificative indipendentemente da assunzioni su caratteristiche definitorie della personalità umana. Rawls insiste che le parti nella posizione originaria non dovrebbero avere consapevolezza di essere persone nella società, eccetto che per la caratteristica di base della loro razionalità strumentale³². Se le cose stanno così, crediamo che Rawls consenta al velo di ignoranza di cadere un po' troppo in basso. Infatti, considerando il dovere basilare della giustizia liberale di proteggere gli individui nei campi dove sono più esposti e vulnerabili – soprattutto quando a essere minacciata è la loro autonomia – sarebbe di vitale importanza che le parti della posizione originaria avessero una chiara comprensione dei bisogni riconoscitivi, così da proteggere e attualizzare nella maniera più adeguata l'autonomia degli individui. Fino a quando le parti non condivideranno questa comprensione, sarà difficile pensare che i principi sviluppati in comune saranno realmente giusti nei confronti di tali vulnerabilità e bisogni.

30. Si veda come esempio, B. VAN DEN BRINK, *Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship*, in J. ANDERSON, J. CHRISTMAN (a cura di), op. cit., pp. 245-271.

31. A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, a cura di M. D'Avenia, Vita e pensiero, Milano 2001.

32. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, op. cit., § 24.

Ci sono parecchie risposte date a questo proposito da Rawls. Più volte ha sostenuto che per quanto nella posizione originaria le parti in causa sono effettivamente ignoranti rispetto a considerazioni empiriche sulle vulnerabilità umane, tuttavia queste problematiche possono essere affrontate a uno stadio «legislativo» – come egli dirà a proposito delle politiche di assistenza sanitaria, all'interno della posizione originaria sono da escludere deliberazioni riguardanti il prevalere di tipi particolari di malattie, che al contrario possono essere prese in considerazione in un secondo momento, nello stadio legislativo³³. Lo stesso tipo di ragionamento va applicato anche all'individuazione dei beni primari all'interno della posizione originaria. Individuare quali siano i beni primari implica il non voler considerare la natura della vulnerabilità, in altre parole non avere riguardi nei confronti delle offese che compromettono il rispetto, la fiducia, l'autostima; tali considerazioni si possono infatti prendere in esame a livello legislativo, perché questi aspetti relazionali non sono necessariamente parte della costruzione dei principi fondamentali della giustizia. Il problema di una tale formulazione, se l'approccio riconoscitivo ci ha visto giusto, non è solo che le capacità qui in questione sarebbero molto più estese di ciò che Rawls pensa essere la facoltà o il «potere morale» di avere «una capacità di concezione del bene»³⁴. Molto più apertamente, le capacità connesse all'autonomia e vulnerabili alle ingiustizie sono così diffusamente e profondamente implicate negli aspetti salienti della deliberazione, che sarebbe fuori luogo credere che esistano solo in un successivo stadio legislativo.

Forse la questione che qui dovremmo affrontare riguarda il grado di aspetti semi-empirici della personalità umana a cui dovremmo fare appello nel tentativo di sviluppare una concezione di giustizia nelle società liberali. Rawls sostiene che la nozione di “persona”, essenziale per il suo concetto di giustizia come

33. J. RAWLS, *Justice as Fairness*, op. cit., pp. 171-173.

34. Ivi, p. 19.

equità, è «normativa e politica, non metafisica o psicologica»³⁵. Quindi, il fatto che siamo vulnerabili trova collocazione all'interno della giustizia rawlsiana tramite l'affermazione che la struttura di base della società ha bisogno di proteggere le persone da ciò che minaccia il loro «potere morale» di costruire concezioni significative di progetti di vita, e per questo, di conseguenza, occorre fornire il bene primario necessario agli stessi progetti di vita. Questa configurazione abbastanza vasta finisce con l'ammettere l'esistenza di requisiti della personalità morale, quei poteri cioè che rendono le persone normalmente in grado di cooperare pienamente dentro la società per un'intera vita³⁶. È perciò plausibile pensare, questa la nostra tesi, che in questi requisiti andrebbero incluse le stesse condizioni che rendono l'autonomia possibile – rispetto, fiducia e stima di sé. Certo, i dettagli di questa operazione vanno ancora elaborati e chiariti, ma è Rawls stesso a fornirci le risorse giuste per portare avanti questo discorso. Difatti, il suo ragionamento sul tema del rispetto di se stessi dimostra che le parti della posizione originaria devono avere già una certa consapevolezza di alcuni bisogni di riconoscimento. Infatti, per far sì che abbia senso per le parti l'includere il bene intersoggettivo e basilare del rispetto di sé nelle deliberazioni sulla struttura di una società giusta, queste devono aver già compreso che la concezione e il perseguimento dei loro piani di vita dipende fondamentalmente dalla stima offerta dagli altri. A tal proposito, la descrizione riconoscitiva dell'autonomia che abbiamo cercato di sviluppare va meglio a individuare un orizzonte di significato nel quale, certo, ancora del lavoro attende di essere fatto, ma è un lavoro che più che essere una elaborazione dell'approccio rawlsiano, costituisce una significativa divergenza da esso.

Se tutto l'apporto dato da questo nostro contributo dovesse finire qui, ci sarebbe comunque già abbastanza materiale su cui discutere. Siamo dell'idea, però, che a quanto detto andrebbero

35. *Ibidem*.

36. *Ivi*, p. 18.

aggiunte ancora tre profonde ragioni per cui si rende indispensabile un ripensamento del modello rawlsiano che dia insieme spazio a una descrizione riconoscitiva dell'autonomia: (1) perché è necessario che ci si apra maggiormente a considerazioni basate su ciò che noi conosciamo riguardo alle persone umane; (2) perché è necessario dedicare più attenzione alle forme tramite cui l'infrastruttura riconoscitiva di una società può lasciare che l'autonomia degli individui sia inaccettabilmente esposta a vulnerabilità; e (3) perché è necessario che ci si renda conto che la larga rilevanza delle condizioni riconoscitive esige un cambiamento che ci allontani dall'esclusività delle questioni *distributive*. Nel resto di questo nostro contributo proveremo a schizzare il delinearsi di queste tre profonde ragioni, sostenendo come questo delinearsi suggerisca una effettiva e significativa revisione da operare alla base degli obblighi del liberalismo (rawlsiano).

Come emerge dalla prima ragione, le considerazioni psicologiche hanno la loro importanza quando si va a deliberare in materia di principi di giustizia. Sicuramente ci sono buoni motivi per non voler costruire una concezione della giustizia su una concezione della natura umana. Tra questi, il più rilevante è il non saper definire cosa sia «veramente umano», mentre il motivo più diffuso riguarda il pericolo di stabilire principi di giustizia che mettano in agenda pretese di vita considerate appropriate in base a pregiudizi subculturali. Ma nel suo sforzo di dare spazio al ragionevole fatto del pluralismo, il taglio che Rawls opera tra pretese politiche e pretese «metafisiche», non è né essenziale né, in definitiva, difendibile. Non è essenziale perché le qualità delle pretese umane non per forza sono pretese parrocchiali: alcuni bisogni di base sono più o meno universali, e come il recente approccio delle *capabilities* ha dimostrato, un appello ai bisogni umani di base non è così scontatamente incompatibile con l'impegno a forme universalistiche di liberalismo più inclusive³⁷. Non vediamo perciò ragioni del perché una teoria della giusti-

37. Si veda per esempio, M. NUSSBAUM, *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

zia dovrebbe tenere conto in maniera pregiudizievole di un tipo di pluralismo che sia semplicemente il risultato di una visione empirica e incarnata delle vulnerabilità umane – si pensi agli effetti di certe forme di abbandono, che colpiscono le potenziali gratificazioni che la persona può ricevere dall'essere in relazione. L'onere della prova semmai è da andare a ricercarlo tra coloro che sostengono che ci sarebbero effetti illiberali se, invece, permettessimo agli individui della posizione originaria di avere una collezione di posizioni prestabilite con cui farsi carico dei procedimenti deliberativi. Perciò, quello che si supponeva dovesse essere un taglio netto tra il “metafisico” e il “politico”, tende a ridimensionarsi se si esaminano le cose più da vicino. Effettivamente, di ogni cosa di cui abbiamo bisogno per l'acquisizione di questi due poteri morali, noi ne siamo a conoscenza perché facciamo esperienza insieme ad altre persone. Questa conoscenza è chiaramente rilevante ai fini della giustizia; quello che non si capisce, però, è cos'altro una conoscenza di tal fatta dovrebbe essere, se non una conoscenza “psicologica” della natura degli essere umani.

Ma anche se seguissimo Rawls nel limitare noi stessi a una concezione «normativa/politica» della persona (e a trattenerci dall'avanzare pretese circa la natura dell'essere umano), ci sarebbe comunque una seconda ragione per pensare che l'approccio riconoscitivo vada più in direzione di una trasformazione che non di una continuazione del suo discorso: il modello rawlsiano limita ingiustamente l'estensione di ciò che va sotto la nozione di «potere morale», la capacità di concepire e perseguire un proprio modo di vita, e limita anche l'estensione di quella capacità di acquistare una positiva disposizione verso se stessi, a cui lo stesso Rawls si riferisce chiamandola «il rispetto di sé (o la stima di sé)»³⁸. Non è posta la dovuta attenzione alle condizioni riconoscitive che vengono messe in atto per acquisire e mantenere la fiducia in se stessi (e di conseguenza si trascura l'apertura agli impulsi creativi delle dinamiche interiori, che è associata

38. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 362.

all'aver fiducia in se stessi). Difatti, quando Rawls dice che le parti della posizione originaria possono essere considerate come dei «capifamiglia»³⁹, egli è più interessato all'idea di responsabilità del capofamiglia che agisce per il benessere degli altri membri della famiglia, piuttosto che all'importanza di dare conferma alle relazioni private che sono essenziali alla fiducia. Ugualmente, quando Rawls discute dell'autostima, le relazioni sociali che ha in mente sono quelle ristrette dei club privati e delle associazioni di volontariato⁴⁰. Ma in questa maniera si ascrive un ruolo troppo povero a fattori che invece hanno una portata maggiore, come le risorse semantico-simboliche, andando a ridurre anche il raggio d'azione di questi modelli culturali nello strutturare le opzioni disponibili. Un punto però è ancora più sostanziale: le parti in causa nella posizione originaria necessitano di migliori formulazioni delle condizioni di acquisizione del rispetto e dell'autostima di quelle di cui Rawls le ha corredate. Introducendo questa consapevolezza – anche quando non è per forza centrata sulla psicologia umana – inevitabilmente saremo introdotti contemporaneamente nella discussione sui principi della giustizia e sulle qualità che andrebbero promosse, entrambi aspetti essenziali *sia* per sostenere l'autonomia tramite modi di relazionarsi al sé, *sia* come condizioni indirette per l'acquisizione di quelle capacità⁴¹.

In fine, in maniera forse molto più speculativa, si può dire che l'intersoggettivismo dell'approccio riconoscitivo sembra richiedere una riconcettualizzazione della natura della giustizia.

39. Ivi, p. 119.

40. Ivi, § 67.

41. Un ulteriore punto di discussione, collegabile a quanto detto qui, viene dal chiedersi se il liberalismo possa davvero e in maniera giustificata continuare a insistere con la convinzione che le società devono fare a meno di qualsiasi obbligo (perfezionista) nel promuovere tra i loro cittadini le varie qualità e disposizioni, come ad esempio le “virtù civili”. Si veda a questo proposito, J. RAZ, *Morality as Freedom*, op. cit. e R. DAGGER, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, New York 1997.

Come abbiamo visto, le usuali combinazioni liberali tra libertà legalmente protette e risorse materiali non esauriscono le condizioni necessarie alla promozione e alla tutela dell'autonomia individuale: l'autonomia, e la vulnerabilità a cui essa è esposta, va oltre la configurazione ordinaria. Una volta che ci si è resi conto che anche queste condizioni preliminari dell'autonomia non sono risorse che si possono distribuire a piacere, allora diventa chiaro quanto sia importante per i soggetti – in quanto parte della posizione originaria – intraprendere un ripensamento dell'oggetto stesso della teoria della giustizia. Quando arriviamo a chiederci quali sono le condizioni che garantiscono equamente l'autonomia personale a tutti i membri della società – ed altrettanto equamente proteggono la loro vulnerabilità intersoggettiva – allora a fungere da perno per far ruotare l'applicazione dei principi di giustizia sono la struttura e la qualità delle relazioni sociali di riconoscimento. E qui, di conseguenza, la concezione liberale di giustizia viene a perdere il suo carattere di teoria *distributiva*. Diventa invece – per metterla piuttosto *sul provocatorio* – una teoria normativa *della struttura riconosciuta fondamentale*: i principi distributivi vengono sostituiti da principi adatti a governare le istituzioni di base della società, principi che assicurano le condizioni sociali per il mutuo riconoscimento. In questo cambiamento ciò che è profondamente differente – e in larga parte ancora inesplorato – consiste nel modo in cui la giustizia sociale deve essere pensata.

8. Conclusioni

Abbiamo proposto un modello *riconoscitivo* di autonomia che enfatizza le condizioni intersoggettive che rendono l'individuo capace di condurre da sé la propria esistenza; abbiamo abbozzato alcune delle implicazioni che ci conducono a ripensare le caratteristiche di base dell'ordinamento politico liberale. Centrale per il modello di autonomia qui proposto risulta essere l'idea che l'acquisizione, il mantenimento e l'esercizio delle

competenze a disposizione per costruire consistentemente l'autonomia, dipendono dal costituirsi di particolari modalità del «relazionarsi praticamente a sé», soprattutto quelle del rispetto di sé, della fiducia in se stessi e dell'autostima. Poiché queste relazioni al sé, a loro volta, sono legate a molteplici relazioni sociali di riconoscimento, l'autonomia finisce con l'avere, come sua condizione di possibilità, una *infrastruttura riconoscitiva* di sostegno. Gli agenti per essere autonomi sono in larga misura dipendenti da questa infrastruttura riconoscitiva, e per questo sono esposti a tipi di vulnerabilità connesse all'autonomia: il danneggiare o la trascuratezza di queste relazioni di riconoscimento compromettono l'autonomia individuale.

Una simile concezione amplia i modi in cui l'autonomia degli individui può essere posta in pericolo, e induce a pensare che anche alcuni degli obblighi liberali di base dovrebbero avere una portata amplificata delle proprie forme di tutela. Per intenderci, ci sono all'interno del liberalismo risorse che potrebbero consentire di dare spazio alla maggiore portata di questi obblighi. Se ciò che abbiamo sostenuto fin qui ha valore, si deve però pensare che queste risorse non sono interamente adeguate allo scopo. Il liberalismo si trova di fronte alla sfida nuova di dovere ripensare profondamente la giustizia dal punto di vista di una natura intersoggettiva dell'autonomia.