

Contributi/6

Alterità e reciprocità nella teoria del riconoscimento

Axel Honneth et Paul Ricœur

di Marco Angella

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 03/03/12. Accettato il 07/04/13

In Paul Ricœur's *Parcours de la reconnaissance*, the interest for Recognition as an epistemological and, above all, ethical category derives, as in Honneth, by the fact that it seems to be able to go beyond the two principal moments of the otherness: Ego and Alter, by integrating them in the intersubjective relationship. But Ricœur's problem is how to save the reciprocity of Recognition without inherently annulling, the otherness. In order to solve it, the French philosopher follows Honneth in his "post-metaphysical" reconstruction of the Hegelian *Anerkennung*. Still, he does not follow him completely. Starting from his critic to the presumed *mauvais infini*, that Ricœur blames in Honneth's *Strength for Recognition*, and from the multiple ways in which, in his work, otherness and reciprocity are declined, we will try to strengthen the Recognition theory and, in some way, to rethink it differently from the meaning that both authors gave to it. How to effectively and adequately integrate the otherness in a Recognition theory whose goal is social criticism? This is the question we aim to answer to.

Parcours de la reconnaissance

Attraverso il rinnovamento della categoria hegeliana dell'*Anerkennung*, Axel Honneth interpreta le lotte sociali moderne non come delle semplici lotte d'interesse, ma come delle lotte morali. La storia delle lotte sociali disegna un duplice e parallelo progresso: da una parte sempre più diritti vengono riconosciuti e sempre più persone ne possono usufruire, dall'altra nuove dimensioni dell'identità soggettiva vanno ad arricchire il rapporto riflessivo dell'individuo con sé stesso. Nel linguaggio di Ricœur, ciò significa che nuove capacità sorgono in quell'*homme capable* di cui egli traccia la fenomenologia. Tali potenzialità sono legate, secondo le distinzioni di Honneth, alla fiducia in sé che si può acquisire nelle relazioni primarie forti (l'amicizia e l'amore in tutte le sue forme), al rispetto di sé di cui ci si sente degni quando siamo considerati come persone capaci di intendere e di volere secondo i canoni del presente in cui ci troviamo, ed infine alla stima di noi stessi che possiamo permetterci allorché siamo riconosciuti per il ruolo che, attraverso il nostro lavoro, svolgiamo nel riprodurre la nostra

società¹. Queste nuove capacità, le quali sono concepibili solamente nella dimensione collettiva dei rapporti intersoggettivi, vanno ad arricchire e completare le capacità del soggetto che riconosce sé stesso nella dialettica tra *idem* e *ipse*:

Il s'agit de chercher dans le développement des interactions conflictuelles la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles évoquées dans la deuxième étude sous le signe de l'homme capable à la conquête de son ipséité. Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même².

Tale percorso non ha però inizio con il riconoscimento di sé, bensì con un ambito del riconoscere in cui prevale la componente logico-cognitiva rispetto a quella etica. Ricœur ricostruisce la genesi del verbo riconoscere dal momento in cui, nella modernità, esso è un semplice rafforzativo del verbo conoscere (come in Cartesio), oppure direttamente un suo sinonimo (come in Kant), fino a che non assume una fisionomia più autonoma. La nascita del concetto filosofico di quella che Ricœur chiama "reconnaissance-identification" viene reperito nella filosofia di Cartesio, e più precisamente nell'analisi dell'atto del giudicare³. Per giudicare si deve distinguere (il vero dal falso), e per distinguere identificare. Dal legame dialettico fra distinguere e identificare nasce una prima occorrenza del "riconoscere", che poco ancora riesce a distinguersi dal "conoscere". Perché ciò avvenga, l'attenzione deve spostarsi dal soggetto conoscente e dalle sue idee (rappresentazioni di un oggetto nelle quali le qualità stesse dell'oggetto importano poco a fronte della chiarezza e della distinzione dell'idea che lo rappresenta) all'oggetto conosciuto ed alla sua costituzione di cosa, essere animato e soprattutto di persona.

Ciò avviene solo quando, dopo Kant e l'idealismo, il paradigma filosofico della *Vorstellung*, sul quale si reggeva la concezione kantiana del riconoscimento, viene scalzata⁴. Si pongono allora le condizioni per il sorgere delle problematiche che Ricœur affronta nella seconda tappa del suo percorso, quella del riconoscimento di sé. Il problema di fronte al quale egli si trova è coniugare la filosofia della riflessione, inaugurata da Cartesio e da Kant, con la filosofia dell'azione, che viene rintracciata già nel pensiero greco (in Omero, nei tragici, ma soprattutto nell'etica di Aristotele)⁵. Nell'azione del soggetto si trova infatti il fulcro della questione del riconoscimento di sé, che per il nostro filosofo è da identificarsi con il riconoscimento della responsabilità della propria azione e, più precisamente, con il riconoscimento «par l'homme agissant et souffrant qu'il est un homme capable de certains accomplissements», cioè un uomo che, riconoscendosi autore della propria

¹ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano 2002, pp. 114-157.

² P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, p. 274.

³ *Ivi*, p. 51 sgg.

⁴ *Ivi*, capitolo 1.3, pp. 87-94.

⁵ *Ivi*, p. 111 sgg.

azione, comprende sé stesso come soggetto capace di agire e di compiere qualcosa mediante questa azione stessa. Se questo nocciolo tematico del riconoscimento di sé è presente in Aristotele, ad esso manca però ancora una componente essenziale, la quale costituisce l'apporto specifico dei moderni. Si tratta della «conscience réflexive de soi-même»⁶ che il riconoscimento della propria responsabilità implica. Quello che hanno introdotto i moderni, da Cartesio a Locke a Kant, è il «soi-même réflexif», l'*ipseità*.

Tuttavia i moderni, che pure hanno esteso il concetto di riflessività (Cartesio) dall'ambito teoretico a quello pratico (Kant), lo hanno legato non alla sfera dell'azione, ma a quella della morale e del diritto. In questo modo l'autoriflessione si lega all'idea dell'arbitrio che costituisce l'autonomia alle spese dell'eteronomia, e non alla «autodésignation» che fa di un uomo un soggetto responsabile e capace di realizzare qualcosa. In altre parole, un conto è l'autoriflessione come fondamento dell'autonomia morale, altro invece l'autoriflessione come fondamento dell'*ipseità*, intesa come la capacità di designarsi responsabili di certe azioni e dunque capaci di certe realizzazioni pratiche. Secondo Ricoeur, negli antichi c'era una teoria dell'azione priva della tematica della coscienza di sé, mentre nei moderni c'è quest'ultima ma non una teoria dell'azione come «champ pratique placé sous l'empire des normes»⁷. La sfida di Ricoeur sta tutta nel ripensare la tematica dell'azione così intesa all'interno di una filosofia riflessiva che non si limita all'autonomia ma comprenda anche l'autodesignazione come soggetto responsabile (o, in altri termini, che non si limita alla morale e al diritto ma si estende sino all'etica).

L'apporto proprio del filosofo francese al tema del riconoscimento di sé consiste dunque in un'analisi fenomenologico-ermeneutica delle capacità del soggetto agente. Tale analisi, dove ritroviamo le categorie più importanti del pensiero di Ricoeur, diviene infine la via d'accesso privilegiata alla problematica del riconoscimento reciproco, dove le varie forme dell'alterità incontrate sin qui (quella del generico oggetto esterno da identificare e (ri) conoscere, quella dell'*idem*, delle intermittenze e incostanze del carattere, e quella esterna, dell'altro soggetto, la quale assume tutti gli aspetti della pluralità umana) trovano la loro più compiuta espressione.

Per sua stessa ammissione, riguardo al riconoscimento reciproco, Ricoeur aderisce nella sostanza alla posizione di Honneth, limitandosi a delle piccole aggiunte e annotazioni⁸. Se ne distingue tuttavia laddove introduce nella sua riflessione la tematica del dono, inteso come culmine e realizzazione massima del riconoscimento reciproco. Nell'interpretazione che egli ne dà, esso deve essere commisurato ad una forma particolare d'amore, l'*amore-agape*, incondizionato e compiuto, da distinguere dall'*amore-eros*

⁶ *Ivi*, p. 137.

⁷ *Ivi*, p. 139.

⁸ *Ivi*, capitolo 3.4, pp. 273-318. Per esempio per quel che riguarda «la reconnaissance de soi dans la filiation» (p. 286), oppure «les rapports de l'homme à la nature ainsi qu'aux morts» (p. 297), alle generazioni passate (dove si introduce un allargamento spaziale e temporale del riconoscimento), e ancora il riconoscimento dell'autorità (p. 307), che in Honneth non è discusso.

di Platone, sempre mancante e dunque sempre alla ricerca, e dall'amorephilia di Aristotele, che nell'*Etica nicomachea* lo descrive come reciprocità, trattando dell'amicizia. A questo tipo di amore si oppone la giustizia come la gratuità si oppone al calcolo dell'equivalente e l'incondizionato al relativo. Mentre la giustizia calcola ed argomenta, l'amore-agape, «se déclarer et se proclamer»⁹. Come espressione dell'amore-agape, il dono è un atto unilaterale ed incondizionato, il quale ignora l'obbligazione del contro-dono.

Quest'ultimo accenno all'obbligo del contro-dono è importante perché va a toccare il centro delle problematiche relative allo scambio di doni. L'enigma al quale esse cercano di rispondere ruota tutto intorno alla questione: perché, nel dono, ci si sente obbligati a rendere? Che cos'è che spiega la necessità del contro-dono? A tale problema sono state date diverse risposte, le quali cercano di mediare fra le due posizioni più note, quella di Marcel Mauss e quella di Claude Lévi-Strauss. Mentre il primo riconduce l'obbligo di restituire il dono fatto alla forza nascosta nell'oggetto donato, considerato come il terzo elemento di uno scambio intersoggettivo, il secondo, contraddicendolo, lo riconduce alla pura struttura dello scambio reciproco. La presunta forza che, dal punto di vista delle popolazioni studiate (il punto di vista che Marcel Mauss cercava di indossare), racchiude l'enigma dell'obbligo di rendere, sarebbe invece solo la (falsa) coscienza con la quale i diretti interessati si spiegano una struttura che rimane incoscienza, quella dello scambio. Fra queste due posizioni vi è tuttavia un minimo comune denominatore: esse considerano lo scambio di doni sul modello dello scambio di merci¹⁰.

Sulla scia di Marcel Hénaff¹¹, Ricœur svincola invece il dono da questo legame con lo scambio di merci per legarlo all'amore-agape. L'attenzione dello studioso non deve andare né sull'oggetto donato né sulle strutture nascoste dello scambio, ma sui protagonisti dello scambio stesso. In questo modo, il dono può essere interpretato come il simbolo di un riconoscimento reciproco (*mutuel*)¹² che non implica la reciprocità nel senso dello scambio. Si tratta di considerare il secondo dono (cioè il dono in ritorno) non come la conseguenza dell'obbligo di restituire, ma «comme une sorte de second premier don» a cui la gratitudine dà accesso. Questo secondo dono è allora

Autre chose qu'une restitution. Au lieu d'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'*agapè*, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial [e ciò è possibile perché] la gratitude allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial¹³.

In questo modo il dono diviene il simbolo di una esperienza effettiva di *reconnaissance mutuelle*, dove la lotta si interrompe. Al suo posto,

⁹ *Ivi*, p. 324.

¹⁰ *Ivi*, capitolo 3.5, p. 319 sgg.

¹¹ M. Hénaff, *Le Prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002.

¹² Ricœur utilizza il termine *mutuel* per indicare il riconoscimento reciproco in gioco nel dono, mentre il termine *reciproque* è riservato al modello dello scambio di merci.

¹³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 351-352.

s'inscrive la festività di uno stato di pace che nelle intenzioni di Ricoeur vuole essere la prova che la lotta stessa non è vana, che essa ha davvero un obiettivo, che non è quello di una lotta perpetua; e che quest'obiettivo, quello di un riconoscimento pieno, non è illusorio ma può essere effettivamente esperito.

Dono e riconoscimento

Sulla lotta per il riconoscimento cade il sospetto che essa sia interminabile. Chi ci assicura infatti che le richieste di riconoscimento abbiano una fine, che non si proceda a richieste smisurate, a domandare riconoscimento per ideali irrealizzabili? Chi ci dice, in altri termini, che la lotta per il riconoscimento non dia avvio ad un «*mauvais infini*», ad una *cattiva infinità*¹⁴? Secondo Ricoeur, perché il rischio di questa cattiva infinità non si produca, gli uomini devono avere la possibilità di esperire momenti di festività, stati di pacificazione dove la lotta per il riconoscimento trova il suo provvisorio limite. Di questi momenti il dono è simbolo. A patto di non considerarlo, come spesso accade, come l'antenato, il sostituto o il concorrente dello scambio di merci, ma come espressione di una forma d'amore incondizionato e gratuito, il dono può per Ricoeur divenire il simbolo di un vero riconoscimento, di un riconoscimento privo di lotta, riuscito. Questa in estrema sintesi la critica che il filosofo francese fa a Honneth.

Quando rinnova il modello dell'*Anerkennung*, Honneth si trova davanti al medesimo problema di Hegel: come spiegare l'evoluzione sociale a partire da una situazione iniziale di riconoscimento reciproco¹⁵? Che sia nella *Lotta per il riconoscimento* o negli anni seguenti, quando Honneth apporgerà delle modifiche di non poco conto alla sua teoria, ciò che sta alla base del progresso è un'istanza psichica arcaica, poco socializzata e mai del tutto socializzabile, che secondo il filosofo è assimilabile all'Es di Freud. È essa che spinge gli individui a richiedere che sempre nuove dimensioni dell'identità siano riconosciute e a garantire così il continuo superamento dello status quo. Il rischio di una cattiva infinità dunque sussiste; ci sarà sempre un impulso che mal si accomoda rispetto alle norme sociali vigenti e che domanda che esse vengano superate.

Tuttavia, la supposta illimitatezza delle richieste non è estrema quanto sembra a prima vista. L'istanza preposta al cambiamento sociale (e al parallelo arricchimento dell'identità individuale) è attivata soltanto nel momento in cui il riconoscimento in atto viene negato. Sono i sentimenti di vergogna e di collera per l'impossibilità di rapportarsi positivamente a sé stessi nel momento in cui si è disprezzati, cioè nel momento in cui il riconoscimento ci è stato negato, che *attivano* per così dire questo resto d'energia destinato a produrre un "surplus" di riconoscimento¹⁶. Se questa energia psichica è inesauribile e può quindi assumere le sembianze di una

¹⁴ *Ivi*, p. 317.

¹⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, pp. 13-79.

¹⁶ *Ivi*, pp. 158-166.

richiesta interminabile, essa trova il suo limite nella realtà del riconoscimento negato. Il punto di partenza è per Honneth l'identità integra, il buon rapporto con sé stessi, il quale può ben assumere il significato di uno stato, se non festivo, almeno di pace, intendendo con ciò la possibilità per l'individuo di agire senza intralci, nel pieno possesso delle sue facoltà, fiducioso al riguardo delle sue capacità, rispettato per il suo statuto di persona razionale e capace di giudicare, stimato per il suo contributo lavorativo alla comunità in cui vive. Il fine del riconoscimento non è la lotta ad oltranza, ma il ripristino dell'identità infranta dal disprezzo (*Missachtung*). Bisogna allora interpretare la cattiva infinità non come una regola, ma come una possibilità, data dalla distorsione della lotta per il riconoscimento rettamente intesa.

Se il riconoscimento trova in sé stesso, e per di più in maniera strutturale, degli stati di pacificazione, se la lotta per il riconoscimento presuppone la negazione di un riconoscimento già in atto, allora il dono non può essere utilizzato, come fa Ricœur, per una critica della presunta *cattiva infinità* della lotta nella teoria di Honneth. Confrontato a quest'ultima, il dono deve essere considerato non tanto l'unico momento in cui il riconoscimento si realizza, quanto *una* delle forme che esso può assumere. Entro questi limiti, però, la tesi di Ricœur apre una prospettiva interessante nel dibattito che cerca di creare un ponte fra le teorie del riconoscimento e quelle del dono¹⁷. A tal proposito, la nostra ipotesi è che il rapporto che Ricœur instaura fra la lotta per il riconoscimento e il dono come simbolo di riconoscimento effettivo può essere messo in valore in modo più netto se si riesce a radicalizzare il primo momento, quello della lotta. Si tratterebbe in altre parole di mettere di fronte al dono così inteso una reale infinità, senza per ciò che essa sia *cattiva*. Prendendo in considerazione non solo gli scritti giovanili di Hegel ma anche il testo a cui essi preparano, la *Fenomenologia dello Spirito*, si dovrebbe considerare l'identità del soggetto non come qualcosa di chiuso alla base, benché sensibile all'apertura, ma come qualcosa di *costitutivamente aperto*. Non solo l'identità positiva deve essere il fine della lotta, ma anche la possibilità di porre sempre di nuovo l'identità. Nelle parole di Jean-Philippe Deranty ed Emmanuel Renault, che trattano del tema della lotta per il riconoscimento in tutt'altro contesto:

¹⁷ Il dono non denota innanzitutto un dare gratuito, ma una struttura (donare-ricevere-rendere) dove le relazioni assumono il carattere dell'obbligatorietà. La prevalenza dell'aspetto relazionale fa sì che esso possa essere apparentato al riconoscimento. Di più, le relazioni di riconoscimento potrebbero essere mediate dal dono e il dono esser visto come un simbolo privilegiato per il riconoscimento. Questa è l'ipotesi di base per pensare assieme i due paradigmi. Della relazione fra essi Ricœur da un'interpretazione particolare. Da una prospettiva morale più che antropologica, egli pensa il dono come il *completamento* del riconoscimento reciproco. Il dono, al suo apice, fa saltare l'obbligazione strutturale che lo contraddistingue e diviene dare gratuito, proprio per questo simbolo di un riconoscimento riuscito. Per il rapporto tra dono e riconoscimento, in guisa d'introduzione, cf. il numero 23 della *Revue du Mauss* e, in particolar modo, Christian Lazzeri, Alain Caillé, *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théorique, éthiques, politiques du concept*, in «Revue du Mauss», XXIII, 2004/1, p. 88-115.

What individuals want to have recognized in the struggle for recognition is therefore, strictly speaking, not so much their positive identity, rather it is their identity as negative, their freedom to posit their own identity. Recognition is claimed as a right to self-empowerment, as the right to self-creativity and self-realization, not with the aim of entrenching fixed identities¹⁸.

Dando meno importanza agli scritti giovanili, Deranty e Renault trovano in Hegel la possibilità – che Honneth non sfrutta – di considerare l'identità, e dunque l'autonomia e l'autorealizzazione da un punto di vista strettamente normativo, non come una positività in sé chiusa che deve essere rafforzata, ma come negazione di un'identità particolare e conseguente apertura all'arricchimento di sé. Ciò che, nella lotta per il riconoscimento, gli individui (in Hegel, le autocoscienze in conflitto) domandano, non è la loro sola identità positiva, ma la possibilità di porla, di non soccombere alla lotta.

In tal modo, senza rinunciare al momento positivo, si rafforza quel motore del conflitto e del cambiamento che è il negativo. In Honneth esso esiste, ma è un derivato, secondario rispetto alla fondamentale positività del riconoscimento. Sarebbe invece vantaggioso, in termini di potenzialità critiche della teoria, fare di esso l'istanza garante di un'apertura costante. Ogni affermazione di un'identità implica la negazione dell'identità precedente e delle sue (false) certezze. Senza che per questo il primo momento (quello negato) vada perduto.

Se partiamo da questo paradigma di riconoscimento la critica di Ricœur assume tutt'altra luce: essa ci permette di creare una tensione maggiore fra i due momenti del dono e della lotta e fa sì che essi siano messi maggiormente in rilievo. Da una parte avremo l'esigenza sempre nuova di porre la propria identità, ciò che implica la lotta, dall'altra invece il dono (riuscito) come momento raro ed eccezionale di un riconoscimento privo di conflitto e di negatività¹⁹.

Attraverso il paradigma del dono come esso ci è presentato da Ricœur è allora possibile dar valore, per contrasto, ad una critica all'*Anerkennung* che fa leva su una delle forme che può assumere la nozione di alterità, quella di un momento negativo nel processo di formazione del soggetto. Nell'ultima parte, ci proponiamo di diversificare questa nozione di alterità, sempre a

¹⁸ J.-P. Deranty, E. Renault, *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», LXXXVIII, 2007, pp. 92-111, p.107. Il riferimento non è solo alla *Fenomenologia dello spirito*, ma anche ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Gli autori, attraverso una diversa lettura di questi testi, propongono di rafforzare la dimensione politico-normativa del riconoscimento rispettato a quella morale, prevalente nel modello di Honneth. Ne risulta un paradigma di riconoscimento più sensibile sia al peso delle istituzioni che all'importanza della negatività nella formazione del soggetto (dal punto di vista normativo). Cfr. La terza parte dell'articolo.

¹⁹ Il fine della critica di Ricœur non è quello di interrompere indefinitamente la lotta o di sterilizzarla. Ciò è provato sia dallo statuto simbolico del dono (inteso come realizzazione del riconoscimento) e dalla sua eccezionalità (nel senso di rarità), che dal fatto che lo scambio di doni è esso stesso, proprio per la facilità con la quale spesso fallisce, foriero di conflitti (c'è sempre il rischio di rientrare nel circolo dono-contro-dono guidato dall'obbligazione), P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 354-355.

partire da un confronto con l'opera di Ricœur e con lo scopo di rafforzare il paradigma del riconoscimento-Anerkennung.

Riconoscimento e alterità

Se il fondamento del riconoscimento-Anerkennung non è, come si è appena ipotizzato, il riconoscimento reciproco ma la soggettività nella sua differenza e negatività, che vuole farsi riconoscere da un'altra soggettività con le medesime caratteristiche, allora il dono può davvero essere inteso come il simbolo di un riconoscimento effettivo. Tuttavia, anche nei momenti in cui, come nel dono, la reciprocità del riconoscimento raggiunge il grado più alto, sfiorando la fusione o la perfetta simbiosi, si dovrebbe far attenzione a non dimenticare l'asimmetria originaria fra gli esseri umani. Anzi, è il ricordare che essa continua ad esistere anche nei momenti di più alta reciprocità, che può evitare alla teoria di diminuire la sua forza critica. Ecco un altro punto decisivo che si può trarre dal lavoro di Ricœur.

Ora, in che senso il dono è garante di un'asimmetria originaria? In che senso cioè sarebbe esso l'*altro* rispetto al riconoscimento reciproco, se ne è in realtà il simbolo? Esso può esserlo nella misura in cui, uscendo dalla struttura donare-ricevere-rendere che lo costituisce come obbligo, si passa a quella della doppia incondizionatezza. L'amore (agape), di cui il dono è simbolo, suscita non l'obbligo di rendere sul modello dello scambio di merci, ma la gratitudine, dove il rendere è un nuovo dono unilaterale. È un rapporto di mutualità, e non di reciprocità (dove quest'ultimo termine è riservato al modello dello scambio nel mercato), nel quale l'incondizionatezza è pegno di un'alterità che persiste nella mutualità.

Anche nel momento di più alta espressione del riconoscimento, quello del dono, Ricœur vuole dunque mantenere ferma l'alterità costitutiva del soggetto, l'asimmetria originaria fra *ego* e *alter*. Questo momento di alterità, al quale Ricœur dà giustamente importanza, va preso sul serio e difeso in un contesto – quello della teoria del riconoscimento – che non può non presupporre la preminenza del rapporto intersoggettivo. La prospettiva dalla quale ci poniamo è quella di una teoria che, partendo dal modello di Honneth, vuole distanziarsene allo scopo di radicalizzarne alcuni aspetti critici. A tal fine è però necessario dare più rilievo all'alterità di quello che il filosofo tedesco non sia disposto a fare. Certo, anche Honneth conosce bene l'alterità del conflitto, che si tratti dei gruppi sociali in lotta oppure della semplice identità, il cui processo di formazione comporta sì l'interiorizzazione delle prospettive e dei ruoli dell'altro, ma in maniera ogni volta differenziata. Tuttavia la precedenza cronologica e logica del riconoscimento su ogni altra forma di interazione rischia di nascondere l'irriducibilità di *ego* nei confronti di *alter*, nonché l'importanza delle differenti forme dell'interazione *altre* rispetto alle relazioni intersoggettive. Il concetto plurivoco di alterità quale esso viene tratteggiato nei lavori di Ricœur può avviare a tale tendenza; attraverso esso si può cercare di pensare

l'alterità in modo da non ridurre la costituzione dell'identità alla sola sfera del rapporto a sé intersoggettivamente costituito. In Ricœur, questa dimensione della vita, quella normativa e intersoggettiva, pur ricevendo la massima importanza, non offusca gli altri momenti della costituzione del soggetto.

Le intenzioni di Honneth sono diverse da quelle del filosofo francese; egli non fa una fenomenologia dell'uomo capace, ma cerca di fondare una teoria sociale normativa. Ma proprio questo suo procedere corre il rischio di sottrargli alcuni strumenti importanti per la critica, quali solo una più forte concezione dell'alterità potrebbe fornirgli. Dal rapporto di riconoscimento intersoggettivo in Honneth non si esce e, quando lo si fa, ciò avviene solo per constatare l'esistenza di un'istanza priva di determinazioni, con la quale si vuol giustificare la lotta e il surplus di riconoscimento che ne dovrebbe scaturire²⁰. La natura interna entra tanto poco nella dimensione critica (che rimane tutta normativa) quanto poco vi rientra quella esterna; il rapporto con il proprio corpo, fisico e pulsionale, il rapporto con le istituzioni e quello con la natura, vivente e non, non sono certo assenti dalla prospettiva critica di Honneth, vi rientrano però solo nella misura in cui possono essere ricondotti senza scarti al riconoscimento reciproco. Al contrario, se anche nella teoria del riconoscimento si presuppone un momento di alterità iniziale, quello cioè di un sé che parta dalla semplice spinta all'agire per arrivare all'agire riflesso e responsabile, risulta possibile integrare queste altre interazioni in maniera diretta: si potrà allora parlare non soltanto di rapporto di riconoscimento intersoggettivo, ma anche di un'interazione non immediatamente normativa del soggetto con sé stesso e con il mondo esterno.

Per fare ciò è però necessario un allargamento ulteriore del concetto di alterità, al di là del paradigma del dono e anche del livello cosciente del sé. Ma ciò non è impossibile se si tengono presenti, oltre che il *Parcours de la reconnaissance*, i lavori anteriori del filosofo francese. Il cogito, la coscienza, il sé dell'*io posso* non sono per Ricœur un dato. Sono semmai il punto d'arrivo di un percorso senza fine. Si tratta, per ogni soggetto, di lavorare al fine di ovviare, attraverso l'aiuto dell'autoriflessione, all'opacità costitutiva della coscienza. Si tratta di tradurre sempre di nuovo i contenuti incomprensibili, conflittuali, opachi del proprio sé in contenuti dotati di senso. L'alterità del sé non è allora alterità solo rispetto all'altro uomo ma anche rispetto a sé stessi. E questa alterità va dal corpo proprio (la *chair*) alla coscienza morale (*Gewissen*)²¹. Dal punto di vista dell'*ipse*, come mostrano le belle pagine conclusive di *Soi-même comme un autre*, l'alterità, nelle sue molteplici forme, è doppia: alterità dell'altro da sé, dell'altro soggetto, e alterità da sé,

²⁰ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 100 sgg.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, pp. 345-410, in particolare p. 367 sgg. È da ricordare che la coscienza morale, dal punto di vista della psicanalisi, è il super-io, concetto che implica immediatamente tutto ciò a cui esso rimanda (inconscio, rimosso, pulsioni, resistenze, etc.) Parlando della coscienza morale anche in termini di super-io, in queste pagine Ricœur integra l'approccio psicanalitico fra i diversi significati dell'alterità e apre un varco alla psicanalisi in un lavoro che fino ad allora pareva farne a meno.

del soggetto con sé stesso. Rispetto a ciò, la coscienza è una conquista, alla cui base vi è una spinta vitale che Ricoeur apparenta al *conatus* spinoziano.

Ora, qual è il legame fra tutto questo e le intenzioni critiche che abbiamo in mente nei confronti della teoria del riconoscimento? Le trasformazioni della teoria del riconoscimento di cui stiamo parlando (la radicalizzazione del momento negativo di cui si è detto nella seconda parte e il rafforzamento delle relazioni non intersoggettive di cui si tratta in questa) non possono prescindere da una spiegazione differente del processo di formazione del soggetto e della sua identità (da sostituirsi a quella che Honneth prende in prestito da Mead). Il paradigma dell'alterità che si evince dai lavori di Ricoeur può essere d'aiuto a tal fine.

A nostro avviso è però necessario legare assieme, più di quanto non faccia Ricoeur negli ultimi anni, il volto riflessivo del sé con quello irriflesso e anche inconscio. Nonostante abbia recentemente privilegiato altre tematiche, Ricoeur non ha estromesso la psicanalisi dal suo discorso filosofico. Non solo con richiami espliciti, benché quantitativamente marginali (nei *Parcours de la reconnaissance*, ad esempio, vi accenna riguardo ad un argomento essenziale, quello del rapporto fra la memoria, che apre il riconoscimento alla dimensione temporale, e l'oblio), ma anche come uno dei veri e propri fili della trama di fondo che regge la sua riflessione filosofica, anche se con intensità diversa a seconda del periodo.²² Sarebbe tuttavia interessante ricominciare a dare maggior attenzione alla psicanalisi. Rispetto al sé «de l'homme capable», quella descritta dall'inconscio e dalla dialettica pulsionale è una delle facce dell'alterità, che deve essere articolata a quelle del corpo proprio e della coscienza. Il sé costituisce un'asimmetria originaria rispetto alla reciprocità del rapporto intersoggettivo; le esperienze infantili codificate nelle posture del carattere, delle quali si può render conto anche attraverso la psicanalisi, costituiscono un'asimmetria invece rispetto al sé e alle stesse relazioni intersoggettive.

Questo complesso di interazioni non deve essere pensato come qualcosa di statico. Si deve invece vederlo come la dinamica dentro la quale l'*io posso* si costituisce, l'*ipse* si strappa faticosamente all'*idem*, il sé cerca di conquistare una maggiore trasparenza, spesso fallendo. L'inconscio e la dialettica pulsionale non contraddicono semplicemente la conquista della coscienza, anzi possono parteciparvi. Ma per far questo si deve tornare a considerare la psicanalisi *anche* nella sua dimensione economica e dinamica.²³ Ci pare

²² Id., *Parcours de la reconnaissance*, cit., pp. 171-172. Per la rilevanza della psicanalisi in Ricoeur, V. Busacchi, *Ricoeur versus Freud. Due concezioni dell'uomo a confronto*, Soneria Mannelli (Catanzaro) 2008 e G. Martini, *Postille di psicoanalisi*, postfazione a V. Busacchi, *Pulsione e significato: la psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Milano 2010, pp. .

²³ Uno spunto in tal senso ci viene da Ricoeur stesso, benché egli non se ne occupi direttamente. Cfr., P. Ricoeur, *Image et langage en psychanalyse*, in P. Ricoeur, *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, a cura di Catherine Goldstein e Jean-Louis Schlegel, Paris 2008, pp. 105-138. Il motivo per cui affermiamo che si dovrebbe ritornare a dare più attenzione alla psicanalisi, è che Ricoeur non si occupa più del passaggio dal momento più propriamente pulsionale, l'affetto, alla sua articolazione linguistica, tralasciando così l'aspetto dinamico ed energetico proprio alla psicanalisi. Un saggio

che ciò sia realizzabile, e che Ricoeur ci offra una prospettiva interessante in tal senso, a patto di considerare il suo itinerario filosofico come un percorso che integra e conserva le tappe precedenti in quelle successive.

Ritorniamo ancora una volta, prima di chiudere, alla teoria critica. In che senso si dovrebbe pensare il soggetto alla base di una teoria del riconoscimento che voglia conservare in sé più acuto un momento di negatività e integrare in maniera più diretta e immanente le interazioni non intersoggettive di cui si è parlato? Da una parte si deve pensare ad un Hegel con il quale sia possibile mantenere sin dall'inizio l'alterità del soggetto, e dove l'identità positiva mantenga in sé, forte, il momento della negatività, dall'altra, ad una concezione dello psichico che non solo dà consistenza a tale negatività al di là della coscienza, negli affetti, nel corpo proprio (*chair*) e nei suoi aspetti psichici, ma che diviene anche uno di quei momenti dell'alterità di cui si è detto e che tutti sono associabili ad interazioni che, non immediatamente di riconoscimento intersoggettivo, si rivelano lo stesso costitutive per il soggetto: l'alterità dell'altro da sé (intersoggettivismo), l'alterità del proprio corpo fisico, l'alterità della coscienza morale, ed infine anche l'alterità degli oggetti (ci si ricorderà del riconoscimento-identificazione, di cui Ricoeur ci parla nel primo capitolo del *Parcours de la Reconnaissance*), delle istituzioni e di tutta la natura esterna. Sono tutte interazioni, queste, che, necessarie alla formazione dell'identità del soggetto e alla sua autonomia, possono spingere quest'ultimo alla ribellione e alla lotta se compromesse. Così, da una parte, si radicalizza il modello dell'*Anerkennung* dal punto di vista dei soggetti in lotta per porre sempre di nuovo le loro identità ed arricchirle, mentre dall'altra si estende il dominio degli oggetti di cui è possibile fare una critica diretta e immanente.

interessante per comprendere il posto della psicanalisi nel pensiero di Ricoeur negli anni successivi al passaggio dal paradigma del simbolo a quello del testo è, nella medesima raccolta, *Le récit: sa place en psychanalyse*, pp. 277-289. Alla pagina 286 vi è una spiegazione chiara del motivo per cui non sarebbe più possibile articolare la dimensione narrativa dell'identità alla dimensione «economica» della psicanalisi freudiana. Tuttavia, è Ricoeur stesso che indica una delle strade possibili per ovviare a questa mancanza, in *Ivi*, pp. 137-138 e nota 68. Riguardo al rapporto fra archeologia e teleologia, cfr. Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, pp. 481-515.