



LORENZO BRUNI

Il riconoscimento tra emozioni, norme sociali ed effetti di potere

Il concetto di riconoscimento intersoggettivo, al cui lavoro di riattualizzazione filosofica Axel Honneth ha dedicato integralmente il proprio programma di ricerca teorico-critico, non definisce soltanto la base fondamentale della convivenza politico-sociale europea, ma rappresenta un vero e proprio pilastro della sua complessiva cultura democratica. È questa la tesi di fondo proposta nel volume *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* [2018 (2019)]. L'idea di riconoscimento non è soltanto un caposaldo del vocabolario politico e sociale del Vecchio Continente, ma può a tutti gli effetti essere assunta come riferimento imprescindibile per delineare il perimetro di una comune appartenenza riflessiva alla società europea. La ricostruzione della vicenda concettuale del riconoscimento all'interno del pensiero moderno europeo può svolgere, in primis, un'importante funzione di carattere storico-ricostruttivo. Essa può inoltre tratteggiare, in termini più apertamente sociologici, i contorni teorici di un possibile terreno di integrazione sociale. Al fine di dare corpo a tale ambizione, Honneth ricostruisce storicamente il concetto di riconoscimento differenziando tre modelli interpretativi. Il primo fa riferimento alla cosiddetta versione francese del riconoscimento; il secondo alla versione anglosassone e il terzo a quella tedesca. In ciascuno dei modelli discussi, la peculiare declinazione del concetto di riconoscimento che emerge è il riflesso di specifici presupposti contestuali di carattere istituzionale, culturale e sociale. La versione del riconoscimento che si desume è dunque in stretta relazione con le caratteristiche storico-culturali dei Paesi nei quali i modelli stessi vengono elaborati.

Apriamo la ricognizione critica dei problemi affrontati dal volume soffermandoci sul modello francese. I principali autori richiamati sono Rousseau, Sartre e Althusser. Seppur nella loro evidente eterogeneità, questi tre pensatori sono accomunati da un'interpretazione in negativo dell'intersoggettività. Nel caso di Sartre, l'intersoggettività rappresenta un limite alle potenzialità sempre aperte della libertà individuale; in Althusser, è un mero effetto ideologico del potere; in

Rousseau, costituisce uno strumento di cui disporre al fine di accrescere un egoistico amore di sé. L'analisi critica che Honneth sviluppa in questo primo capitolo si sofferma prevalentemente sulla filosofia sociale di Rousseau. Il riconoscimento intersoggettivo è visto dal pensatore francese come un fenomeno riconducibile alla ricerca spasmodica di approvazione sociale, che conduce l'individuo a mostrarsi pubblicamente per quello che effettivamente non è, simulando desideri e ambizioni che non nutre autenticamente. L'individuo, al fine di garantirsi la considerazione altrui, è disposto a rinunciare a ciò che di più intimo e profondo prova e desidera. Questa dinamica – per cui l'intersoggettività rappresenta lo sfondo della messa in scena di un “falso sé” – conduce l'individuo verso una situazione di incertezza identitaria. Il soggetto non è più in grado di afferrare simbolicamente il proprio sé, poiché si perde in un infinito gioco di rimandi illusori, alimentato dalla tentazione di mostrarsi così come egli ritiene che gli altri si aspettano che si mostri. Il riconoscimento non fa altro che alimentare dinamiche propriamente narcisistiche. Il motore di questa propensione a simulare qualità socialmente apprezzate ed effettivamente non possedute è l'istinto dell'*amour propre*, una vanità più o meno consapevole che porta l'individuo ad assecondare continuamente il desiderio di mostrarsi “sotto una luce esemplare” [Honneth 2018 (2019), 26]. Il singolo individuo, sostiene Rousseau, può giungere a legittimare la sua posizione sociale soltanto attraverso una sorta di antropologia negativa, che attribuisce al soggetto la volontà di apparire “migliore, o di condizione socialmente più elevata di quanto non corrisponda alla realtà” [ivi, 25]. La dinamica del riconoscimento è derubricata a un perverso meccanismo di apparenze sociali. Il gioco dell'approvazione sociale deve essere guardato con sospetto, poiché non è possibile nutrire alcuna certezza circa il fatto che l'oggetto del riconoscimento non coincida in definitiva con una qualità simulata. È evidente che un'interpretazione dell'intersoggettività di questo tipo presuppone l'individuazione di un nucleo di qualità, aspirazioni e desideri definibili come autentici. Tale nucleo antropologico essenziale della personalità sarebbe costantemente messo a rischio nelle relazioni sociali, in particolare – sostiene Rousseau – nelle relazioni strutturate dalla disuguaglianza che attraversa la società moderna.

Per quanto la concezione di Rousseau non sia priva di sfumature, nel filosofo francese sembra in definitiva prevalere una propensione allo scetticismo nei

confronti del riconoscimento sociale: piuttosto che un'opportunità di autorealizzazione moralmente connotata, il riconoscimento è un ostacolo lungo il percorso che dovrebbe portare il soggetto verso un'adeguata e profonda conoscenza della propria personalità. Richiamavamo poco sopra l'importanza che Honneth attribuisce agli aspetti storico-culturali nella genesi dei tre modelli europei del riconoscimento. Per quanto riguarda la teoria del riconoscimento di Rousseau, diviene fondamentale il riferimento in termini storico-culturali alle strategie sociali messe in atto dai membri dell'aristocrazia francese per riconquistarsi la visibilità pubblica e per recuperare i favori degli ambienti di corte in seguito ad una fase di decadenza e di marginalizzazione. La competizione e il sospetto reciproco che accompagnano la smania di guadagnare nuovamente la legittimazione da parte del sovrano a Parigi e a Versailles sono fenomeni sociali che interessano non soltanto l'aristocrazia, ma riguardano anche il rapporto problematico tra la borghesia in ascesa e la stessa nobiltà.

In Sartre, l'esperienza del riconoscimento da parte dell'altro contiene fin dall'inizio anche l'esperienza di un mancato riconoscimento del "proprio essere per sé" e della sua costitutiva libertà, intesa come continua apertura al possibile. Seguendo il pensiero del filosofo esistenzialista, nel momento in cui un soggetto avverte di essere guardato da un altro soggetto, egli prende coscienza del suo "essere-per-sé" tra molti altri soggetti. Non sarebbe infatti in grado di comprendere che quello sguardo è effettivamente rivolto a lui se non fosse al contempo in grado di percepire sé stesso e colui che lo guarda come soggetti differenziati e dotati ciascuno di una propria libertà. Al tempo stesso, nel momento in cui il soggetto percepisce di essere guardato, percepisce anche di essere per l'altro solo un "in-sé", un complesso di qualità reificate dalle attribuzioni dello sguardo altrui. Evidente è la sintonia con la concezione rousseouiana: entrambi i filosofi ritengono che l'essere riconosciuti abbia una connotazione limitante e negativa. Per Rousseau, si tratta del "tradimento" del sé autentico; per Sartre, della compressione del sé inteso come apertura alla libertà. Per quanto Honneth enfatizzi la sintonia interpretativa tra i due pensatori, vogliamo accennare a un aspetto che, a nostro parere, mitiga la portata di una tale affinità: il carattere costrittivo dell'intersoggettività in Rousseau è evidentemente legato a una ricerca intenzionale dell'approvazione altrui, mentre in Sartre rappresenta una sorta di dato ontolo-

gico, più o meno intenzionale, che limita le possibilità di libertà proprie dell'“essere-per-sé”. Althusser, infine, intreccia il riconoscimento a dinamiche strutturali di potere e di produzione della *soggettività assoggettata*. La soggettivazione – il processo mediante il quale un soggetto perviene alla coscienza di sé – coincide con l'assoggettamento, ovvero con una relazione asimmetrica di dominazione. Honneth richiama a tale proposito il noto esempio proposto da Althusser. Un soggetto viene interpellato lungo la strada da un pubblico ufficiale, si volta e risponde al richiamo dell'autorità. Così facendo, l'individuo acquisisce coscienza di sé assumendo lo sguardo di un soggetto di potere. Estendendo questo processo a più ampie e diffuse dinamiche relazionali, per Althusser l'intersoggettività non è altro che la continua riproduzione di rapporti di potere.

La più significativa considerazione critica relativa a questo primo modello riguarda la totale assenza, nelle concezioni dei tre autori riportati, del riferimento a una dimensione normativa propria del riconoscimento sociale. Il riconoscimento non è una prospettiva desiderabile verso cui tendere, non si rintraccia in esso una logica morale di fondo legata alla definizione di aspettative reciproche tra i soggetti della relazione riconoscitiva. Come scrive in maniera estremamente chiara Honneth a proposito della concezione di Rousseau, “ciò per cui i singoli combattono non è dunque, per dirla in modo ancora più chiaro, un attestato di riconoscimento morale, l'ammissione di uno status normativo, ma l'accreditamento cognitivo dei loro requisiti per così dire pubblici” [ivi, 45]. Il riconoscimento, nel modello francese, è eccessivamente sbilanciato dal lato della attribuzione di determinate qualità al soggetto. Prevale dunque l'idea dello sguardo dell'altro inteso meramente come dimensione che determina un legame di dipendenza in colui che viene riconosciuto. L'altro costituisce un limite, piuttosto che una risorsa, a un autentico percorso di individuazione e il riconoscimento coincide con una sorta di dipendenza patologica dal giudizio altrui.

Nel ricostruire il secondo modello, Honneth si sofferma sull'analisi della concezione dell'intersoggettività che si desume dal pensiero di David Hume e di Adam Smith. Il punto di contatto tra i due autori risiede nell'intreccio tra dimensione emotiva e dimensione intersoggettiva. La principale discontinuità rispetto al modello precedente è data dal fatto che l'intreccio tra queste due dimensioni richiama una più esplicita definizione del riconoscimento in termini normativi.

Per cercare di enfatizzare la connotazione al tempo stesso emotiva e morale del riconoscimento, sia Hume che Smith fanno riferimento al concetto di *sympathy*, il quale assume nei due pensatori una differente modulazione normativa. Hume, nel terzo volume del *Trattato sulla natura umana* [1888 (2010)], fa riferimento a una particolare disposizione dell'animo umano di intuire e rivivere in noi stessi gli stati mentali altrui. Si tratta della simpatia, la capacità degli esseri umani di vibrare emotivamente all'unisono. I soggetti si riconoscono, in *primis*, poiché possono condividere simpateticamente determinati stati emotivi. Un siffatto accordo emotivo costituisce più propriamente un presupposto del riconoscimento intersoggettivo, piuttosto che un riconoscimento vero e proprio. Per poter parlare di riconoscimento è infatti necessaria "l'attribuzione al soggetto-altro di un ruolo normativo" [Honneth 2018 (2019), 65]. La simpatia che sta alla base del riconoscimento, scrive lo stesso Hume, può essere esposta a variazioni e potrebbe essere condizionata da fattori culturali: siamo portati a simpatizzare maggiormente con chi ci è vicino piuttosto che con chi ci è lontano, con coloro con i quali abbiamo rapporti più intimi piuttosto che con gli estranei, e così via. Per ovviare all'emersione di pregiudizi di questo tipo, che potrebbero condizionare emotivamente le modulazioni del riconoscimento, Hume introduce l'ipotesi di fare riferimento a un osservatore ideale o imparziale, "capace di formulare un giudizio indipendente dal tempo e dallo spazio" [ivi, 66]. Possiamo correggere incoerenze valutative legate a giudizi fondati sulla *sympathy* facendo nostro il punto di vista di un osservatore imparziale, che possa guidare la formulazione di un giudizio il più possibile oggettivo.

Se l'ambito emotivo costituisce dunque un presupposto fondamentale per la definizione di una dimensione morale del riconoscimento umano, questo deve essere integrato necessariamente da una ulteriore determinazione normativa. Tale nodo problematico è centrale anche nella definizione della *sympathy* in Adam Smith. Nella *Teoria dei sentimenti morali* [1759 (2001)], il significato attribuito da Smith al concetto di *sympathy* è in parte diverso da quello che troviamo in Hume. Se per quest'ultimo simpatizzare vuol dire vibrare all'unisono in uno stato emotivo condiviso, per Smith significa soprattutto condividere gli stati emotivi altrui mediante una forma proiettiva di immaginazione. Nella riflessione di Smith, rispetto a quella humiana, è ancora più centrale il problema relativo al nodo normativo

che vada a sostenere la legittimità delle aspettative circa la reciprocità emozionale implicita nella simpatia. Nelle nostre relazioni intersoggettive non ci limitiamo infatti a partecipare agli stati emotivi manifestati da un'altra persona, ma siamo portati a valutarne l'*appropriatezza*. Nel condividere un certo stato emotivo, adottiamo un punto di vista normativo, al fine di valutare se la manifestazione esteriore dell'emozione cui stiamo partecipando sia *appropriata*. Non è tanto la bontà dello stato emotivo ad essere dirimente, quanto il suo livello di adesione a norme di espressione tendenzialmente condivise. Per valutare una tale *appropriatezza*, sostiene Smith, dobbiamo giudicare la nostra reazione emotiva sulla base della sua ipotetica approvazione da parte di un osservatore esterno interiorizzato. Questa dinamica non è però sufficiente a definire la dimensione normativa della reciprocità emotiva, poiché è inoltre necessario interrogarsi sulle motivazioni che conducono un individuo ad aderire a un processo di controllo delle proprie espressioni emotive tramite l'interiorizzazione di un soggetto-osservatore. Smith suggerisce che il controllo della manifestazione delle nostre emozioni non è solo orientato a ottenere il riconoscimento da parte di un ipotetico *spettatore imparziale*, quanto piuttosto a sentirci realmente degni e meritevoli della approvazione altrui. La principale considerazione critica che concerne questo secondo modello riguarda la differenza di fondo che lo distingue dal modello francese. Il modello anglosassone mostra una prima connotazione normativa del riconoscimento. Esso non è soltanto patologico, o distorto, ma è dotato di norme immanenti che ne definiscono l'infrastruttura normativa. L'intersoggettività non costituisce soltanto un *limite* al pieno svolgimento dell'individualità, ma rappresenta una *risorsa* che consente di alimentare lo sviluppo morale di sé stessi e delle relazioni che intratteniamo con gli altri. Potremmo dire che si tratta di un *limite positivo*, che libera opportunità e potenzialità. Per quanto il secondo modello faccia esplicito riferimento a una dimensione di attribuzione a un soggetto-altro (individuale o collettivo) dell'autorità normativa per osservare e valutare il nostro agire, il riconoscimento non può ancora essere pienamente inteso come “un atto simultaneo e reciproco tra due soggetti” [Honneth 2018 (2019), 94]. Una tale declinazione normativa sarà infatti elaborata per la prima volta all'interno del contesto tedesco.

Nel terzo modello, la prima concezione passata in rassegna è quella di Kant. La categoria kantiana di rispetto “apre la strada al contributo specificamente tede-

sco al discorso moderno del riconoscimento” [ivi, 99]. Il rispetto è un sentimento prodotto dalla ragione, che significa sostanzialmente attribuire a un oggetto un valore tale per cui il soggetto che si pone innanzi a tale oggetto è costretto a rinunciare al proprio egoismo per poter essere all’altezza dell’oggetto stesso. Il movente normativo del rispetto risiede nell’accettazione della sottomissione alla legge morale, poiché i nostri simili rappresentano per noi un oggetto che incorpora un valore che esige il nostro rispetto. Il fondamento del rispetto, che noi ci dobbiamo l’un l’altro reciprocamente in quanto esseri umani, risiede dunque nella capacità di riconoscere nell’altro “lo sforzo di realizzare la legge morale” [ivi, 103]. La seconda concezione analizzata da Honneth è quella di Fichte. Secondo Fichte, l’incontro riconoscitivo con un soggetto-altro viene percepito dal soggetto nella forma di un “appello”: il soggetto avverte di essere il destinatario di un’esortazione ad agire. L’appello è un invito “da parte di un soggetto generico a intraprendere un’azione che siamo liberi di compiere o di non compiere” [ivi, 110]. Fichte, nella trattazione del concetto di “appello”, introduce il riferimento all’idea di riconoscimento nel momento in cui sostiene che il soggetto interpellato deve sapere del soggetto interpellante che quest’ultimo è stato spontaneamente portato a limitare la propria libertà. L’appello comporta infatti una reazione aperta da parte del soggetto interpellato: in questo senso, l’interpellante deve disporsi a limitare il proprio interesse egoistico in vista di una potenzialmente discordante reazione da parte dell’interpellato. Nessuno dei due può riconoscere l’altro se non in virtù di un riconoscimento reciprocamente accordato, “e nessuno dei due può trattare l’altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente” [ivi, 112].

In Hegel, infine, il riconoscimento trova una formulazione integralmente normativa. A parere di Honneth, Hegel “piega il concetto kantiano di rispetto in senso storico e sociologico” [ivi, 124]: il valore riconosciuto da un soggetto nel suo partner nell’interazione non è espressione di un atto meramente individuale, quanto di un *ethos* complessivo di norme e valori nei quali i due soggetti del riconoscimento sono immersi e dei quali si nutrono. Il quadro istituzionale di una data epoca, costituito da norme e valori, diviene il riferimento normativo in base al quale valutare quali aspetti dei soggetti, compresi interessi e desideri, saranno apprezzati e riconosciuti. La società moderna è caratterizzata da tre sfe-

re normative del riconoscimento. Si tratta di sfere storicamente e socialmente esistenti: famiglia, società civile e Stato. Ciascuno di questi tre ambiti indica le condizioni specifiche del riconoscimento al proprio interno. Il riconoscimento dunque è dotato di una propria *logica oggettiva* [Cortella 2008]. Tale logica dà vita a relazioni reciproche che non hanno a che fare né meramente con il riconoscere né meramente con l'essere riconosciuti. Si tratta di una reciprocità mediata istituzionalmente da norme e valori che garantiscano come “ogni incontro intersoggettivo tra esseri umani sia condizionato dall'attesa reciproca di un trattamento “da pari a pari” [Honneth 2018 (2019), 125]. La considerazione critica centrale relativa a questo terzo modello riguarda, come già abbiamo anticipato, il pieno apprezzamento del carattere normativo del riconoscimento. La normatività del riconoscimento presenta però modulazioni differenti nei filosofi tedeschi analizzati. In particolare, la declinazione dell'ideale del rispetto in Kant sembra assumere una veste troppo astrattamente normativa. Quando parla di rispetto, Kant sembra sempre fare riferimento al punto di vista di un soggetto che si sente obbligato nei confronti di altri soggetti in virtù del riferimento al piano astratto della legge morale, e non dal punto di vista delle concrete e legittime aspettative nutrite nei confronti del riconoscimento altrui. Il soggetto è, in termini normativi, in un certo senso costretto al riconoscimento; al tempo stesso, aspira a ricevere concretamente il riconoscimento dell'altro. Il carattere moralmente astratto del *dover-essere* ricompreso nel concetto kantiano di rispetto è in qualche modo superato dalla concezione hegeliana, che ruota intorno a una normatività storicamente incarnatasi in istituzioni oggettivate del riconoscimento. La normatività hegeliana non intende indagare le condizioni trascendentali e le invarianti della ragione morale che presiedono alle relazioni di reciprocità, ma si sviluppa a partire dalla ricostruzione fenomenologica delle forme storiche delle relazioni istituzionalizzate di riconoscimento.

Terminata la ricostruzione dei nodi problematici che caratterizzano i tre modelli del riconoscimento, vogliamo schematizzare in tre punti fondamentali alcune ulteriori considerazioni critiche.

1. Al termine della discussione dei tre modelli, Honneth propone un tentativo di loro sintesi unitaria. Il nucleo fondamentale di tale ipotesi di sintesi riguarda in modo particolare un'operazione di integrazione teorica tra la concezione del

riconoscimento di Hegel e quella di Smith. La prospettiva è gettare un ponte tra la teoria hegeliana del riconoscimento e l'ipotesi smithiana circa la funzione normativa dell'osservatore interiorizzato. Honneth mette in evidenza i limiti della concezione hegeliana, poiché essa – per quanto fornisca una spiegazione storicamente e socialmente situata della creazione delle norme condivise – non sembra chiarire in maniera sufficientemente approfondita il problema dell'interiorizzazione delle norme sociali istituite dagli individui. In termini sociologici, potremmo dire che in Hegel non è del tutto chiaro il passaggio dalla *genesì* delle norme alla loro *riproduzione*. In questa direzione, Honneth si spinge a sostenere che “se Hegel fosse stato abbastanza accorto da prendere in esame anche le riflessioni di Hume e Smith sulla formazione degli abiti morali (...) gli sarebbe stato più facile spiegare non solo quali moventi ma anche quali processi psicologici portano gli individui a interiorizzare le norme ufficialmente sanzionate dalla comunità” [ivi, 143]. E ancora: “l'idea di un giudice interiore spiega meglio di Hegel in che modo i soggetti, riconoscendo reciprocamente la propria autorità normativa, possano tradurre le norme approvate e stabilite in comune in abiti di comportamento quotidiani” [ivi, 145]. Honneth, in questa parte conclusiva del volume, sembra indirizzare sempre più la propria enfasi sui processi psico-sociali di interiorizzazione delle norme, arrivando a sostenere che per quanto in Hegel si ravvisi un'idea di coscienza individuale “questa non assume mai le sembianze della rappresentazione psicologica delle reazioni di un altro via via generalizzato” [ivi, 146].

Gli articolati passaggi argomentativi contenuti nell'ultimo capitolo – in cui Honneth si orienta in maniera esplicita verso una piena rivalutazione delle dinamiche pratiche e psico-sociali che caratterizzano il modello anglosassone ai fini della definizione dei tratti normativi del riconoscimento sociale – mostrano due implicazioni significative. La prima è circoscritta alle argomentazioni contenute in *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* e sembra condurre a una sorta di “ripensamento” da parte di Honneth circa il primato della portata normativa del modello tedesco, in particolare di quello hegeliano. Da quanto desumiamo dalle riflessioni che caratterizzano la discussione dell'integrazione teorica del modello hegeliano e di quello smithiano, Honneth sembra in definitiva attribuire al modello dell'osservatore interiorizzato e alle sue complessive implicazioni una

portata normativa in grado addirittura di correggere i limiti dell'elaborazione hegeliana. La seconda ha a che fare con il complessivo sviluppo della teoria del riconoscimento di Honneth in tutte le sue tappe, e non soltanto con i contenuti del libro in questione. In opere precedenti, pensiamo soprattutto a *Lotta per il riconoscimento* [1992 (2002)] e a *Il diritto della libertà* [2011 (2015)], seppure Honneth avesse richiamato molteplici autori a sostegno delle proprie tesi, da Marx a Parsons, passando per Mead e Durkheim, Hegel costituiva l'indiscusso riferimento teoretico a sostegno delle tesi avanzate, stabilendo una sorta di primato interpretativo. L'esplicita critica rivolta alla teoria hegeliana del riconoscimento che sorregge la rivalutazione normativa del modello dell'osservatore interiorizzato costituisce dunque un dato teorico-interpretativo estremamente significativo e degno di essere messo in evidenza.

2. Sempre all'interno delle argomentazioni contenute nel capitolo conclusivo, Honneth torna a ribadire la tesi dell'apertura normativa del riconoscimento, aspetto che sembrava invece essere stato messo in secondo piano, in modo particolare ne *Il diritto della libertà*, in favore dell'ipotesi relativa alla "saturazione normativa" delle istituzioni moderne del riconoscimento. Il riconoscimento, suggerisce Honneth, non è affatto compiuto nelle sue realizzazioni storico-sociali, ma ricomprende un potenziale in continua estensione. Si recupera qui una doppia portata del riconoscimento sociale. Da una parte, esso rappresenta una forma istituzionalizzata che riflette cornici normative vigenti e livelli di determinazione del riconoscimento già realizzati. Dall'altra, queste forme di riconoscimento possono assumere i tratti di identificazione sociali classificatorie e reificanti. Attraverso una sorta di autocritica riflessiva, Honneth mette in discussione l'eccessiva enfasi sulla connotazione istituzionalizzata del riconoscimento, che aveva caratterizzato soprattutto le argomentazioni de *Il diritto della libertà*. Viene dunque ribadito come Hegel debba essere considerato l'unico pensatore che, all'interno del discorso europeo sul riconoscimento, abbia visto nella nostra costitutiva dipendenza dall'altro anche il movente di conflitti inconciliabili. Si ammette però che questo tratto costitutivo dei rapporti di riconoscimento venga marginalizzato nella *Filosofia del diritto*. Si torna allora ad esplicitare la necessità di riaffermare il carattere aperto e non totalmente prevedibile delle relazioni di riconoscimento, ribadendo che ciò che le tiene insieme non è soltanto un complesso di norme

sociali istituzionalizzate, ma anche potenziali dai quali “possono scaturire sempre nuovi conflitti sia sull’ampiezza del loro campo di applicazione, sia sull’ambito dei soggetti che dovranno appartenervi” [Honneth 2019, 163]. Honneth torna, di conseguenza, a fare esplicito riferimento all’idea di conflitto – inteso come motore dello sviluppo storico-sociale e morale – riavvicinandosi significativamente a un aspetto decisivo che aveva caratterizzato la formulazione della sua teoria critica in *Lotta per il riconoscimento*.

3. Ulteriore aspetto particolarmente degno di nota è l’aver recuperato, seppure limitatamente alla trattazione del secondo modello, la riflessione sul rapporto tra riconoscimento e emozioni. Per quanto il riconoscimento emotivo non possa essere inteso *stricto sensu* come sinonimo di riconoscimento sociale, è innegabile che le interazioni umane connotate emotivamente costituiscano una base necessaria nella definizione di relazioni riconoscitive maggiormente determinate in termini normativi. Nell’opera di Honneth, una riflessione su questo rapporto era stata richiamata in *Lotta per il riconoscimento*, dove le emozioni negative quali vergogna e umiliazione erano intese come moventi della partecipazione al conflitto per l’allargamento delle relazioni di riconoscimento, e in *Reificazione* [2005 (2007)], saggio nel quale il filosofo aveva discusso il carattere precognitivo del riconoscimento in termini emotivi e affettivi. Particolarmente interessante in *Riconoscimento. Storia di un’idea europea* risulta dunque essere il complesso intreccio tra dimensione sociale, morale ed emotiva.

Riferimenti bibliografici

Cortella, L.

2008, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in “Quaderni di teoria sociale”, n.8, pp. 15-32.

Honneth, A.

1992, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

2005, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma, 2007.

2011, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice, Torino, 2015.

2018, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Roma, 2019.

Hume, D.

1888, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2010.

Smith, A.

1759, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano, 2001.

Lorenzo Bruni è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. I suoi temi di ricerca, ai quali ha dedicato numerose pubblicazioni di carattere nazionale e internazionale, riguardano il riconoscimento sociale, le emozioni, la vergogna, la teoria critica, la solidarietà e la teoria sociologica classica. Fa parte di reti di ricerca internazionali, tra le quali si segnalano il gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) e la rete internazionale REDISS (Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades). La sua ultima monografia è: *Solidarietà critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità* (Meltemi 2021).