

## Fare i conti con il riconoscimento\*

PAUL DUMOUCHEL

Ritsumeikan University, Kyoto

**ABSTRACT:** Against the idea that struggles for recognition constitute an ethical moment in the development of moral life, this text argues, following Hobbes rather than Hegel that conflicts do not in themselves have any moral value. Hobbes's naturalism which is criticized by Hegel and Honneth should be understood as the expression of his refusal to find a moral value in violence and conflicts. Advocates of the "struggle for recognition" misinterpret the fact that mutual recognition often helps to put an end to a conflict as a proof that the desire for inter-subjective recognition is the cause of the conflict. More importantly they tend to understand recognition as a dual relation while according to Hénaff it can be shown that recognition is a triadic relation in the sense of Peirce and that it is precisely that triadic dimension which allows it to help resolve conflicts.

**KEYWORDS:** Recognition, Convention, Hobbes, Triadic Relation, Israel–Palestinian Conflict.

Scott Atran in *Talking to the Enemy* riporta il risultato di un'indagine condotta in Israele e Palestina volta a misurare le reazioni dei partecipanti a vari scenari di soluzione del conflitto. Si chiedeva ai coloni israeliani e ai sostenitori di Hamas di reagire a «compromessi realistici nei quali la loro parte avrebbe dovuto cedere qualcosa a cui teneva in cambio di una pace durevole»<sup>1</sup>. Il questionario prevedeva tre alternative, una proposta che i ricercatori ritenevano di scarso interesse, la stessa offerta arricchita da un incentivo materiale e infine la proposta originale combinata con un gesto simbolico compiuto dall'altra parte.

Per esempio, gli scenari tipici presentati al partecipante palestinese erano, in primo luogo: «le Nazioni Unite organizzano un trattato di pace tra Israele e la Palestina. I palestinesi dovrebbero accettare di cedere il proprio diritto a rientrare nelle proprie case in Israele e ci sarebbe [...] uno stato ebraico di Israele e uno stato palestinese in Cisgiordania e a Gaza». In seguito questa proposta veniva migliorata aggiungendo una compensazione finanziaria importante (un miliardo di dollari all'anno per cento anni) per lo stato Palestinese. Infine, invece della compensazione finanziaria, Israele avrebbe accordato

\* Traduzione dall'inglese a cura di Emanuele Antonelli.

1. S. Atran, *Talking to the Enemy, Faith, Brotherhood, and the (Un)Masking of Terrorists*, New York, Harper Collins, 2010, p. 375.

una concessione simbolica: avrebbe chiesto scusa per «le sofferenze causate ai civili palestinesi con espropri e evacuazioni nella guerra del 1948»<sup>2</sup>. Una serie di scenari equivalenti veniva presentata ai coloni israeliani, a cui veniva prima chiesto di abbandonare la terra che occupavano, quindi veniva loro offerta una compensazione finanziaria importante e, infine, nel caso specifico, gli si chiedeva di valutare uno scenario in cui Hamas avrebbe riconosciuto il diritto di Israele di esistere.

È interessante notare che non solo le offerte originali venivano rifiutate da entrambe le parti, ma che l'aggiunta di compensazioni finanziarie aumentava drasticamente il tasso di rifiuto e spesso conduceva a reazioni di indignato e violento rigetto. La compensazione finanziaria era ricevuta come un insulto, un tentativo di corrompere i valori fondamentali degli intervistati. Comunque, per esempio, i palestinesi che rifiutavano violentemente l'idea di una compensazione finanziaria erano invece pronti a prendere in considerazione il diritto di Israele di esistere, se esso si fosse scusato per le sofferenze causate nella guerra del 1948, e una reazione equivalente era diffusa tra i coloni israeliani. Non è irrilevante il fatto che i leader politici di Hamas e di Israele abbiano reagito nello stesso modo<sup>3</sup>. Questo studio parrebbe suggerire che alla base di uno dei più lunghi e importanti conflitti internazionali non si trovino questioni di vantaggio materiale, né si tratti di terra, ma di un desiderio di riconoscimento. La miglior via verso la pace parrebbe essere per ciascuna parte quella di riconoscere l'altra. Si tratterebbe per Hamas di riconoscere il diritto di Israele di esistere e per Israele di riconoscere le sofferenze causate ai civili palestinesi dalla guerra del 1948. Potrebbe sembrare, a prima vista, che ci sia una differenza importante e che le concessioni da parte dei due lati della contesa non siano equivalenti. A Hamas si richiede di impegnarsi per il futuro, assumendo l'incertezza che questo comporta, mentre ad Israele si chiede di riconoscere adesso — secondo un'accezione in qualche misura differente del verbo 'riconoscere' — di aver fatto del male nel passato. D'altro canto, diversamente da una promessa che può sempre essere disattesa nel futuro, una tale ammissione una volta concessa non potrà mai più essere ritirata. La differenza è certamente reale, ma si potrebbe comunque sostenere che quanto viene chiesto alle due parti sia essenzialmente identico. Riconoscendo le sofferenze causate ai civili palestinesi durante la propria guerra di indipendenza, Israele starebbe anche riconoscendo non solo il diritto della Palestina di esistere ma anche che proprio tale diritto era stato violato<sup>4</sup>. Questo esempio parrebbe costituire

2. Ivi, p. 376.

3. Cfr. ivi, p. 379.

4. È interessante notare che in questo caso i due significati del verbo 'riconoscere' coincidono.

una conferma del fatto che la lotta per il riconoscimento sia la chiave per capire la grammatica morale dei conflitti.

Nelle pagine seguenti sosterrò che in realtà questo esempio illustra qualcosa di completamente diverso e che il ruolo del riconoscimento nei conflitti non è quello che viene assunto negli approcci ispirati alle riflessioni del giovane Hegel sul riconoscimento.

## 1. La lotta per il riconoscimento

Secondo Axel Honneth e Paul Ricoeur è nel lavoro del giovane Hegel che si possono trovare le origini della riflessione filosofica contemporanea sul ruolo del riconoscimento nel conflitto sociale<sup>5</sup>. Anche se le interpretazioni dei due autori differiscono per alcuni aspetti, entrambi concordano nel ravvisare un aspetto fondamentale del progetto di Hegel del periodo jenese nel tentativo di fornire un'alternativa alla fondazione hobbesiana della filosofia politica moderna<sup>6</sup> ed è in questa spiegazione alternativa che essi ritrovano le fonti della riflessione corrente sul tema del riconoscimento. Il contributo essenziale di Hegel, concordano i due interpreti, era di pretendere che «il conflitto tra gli uomini poteva essere ricondotto a impulsi morali anziché a scopi di autoconservazione»<sup>7</sup>. Il conflitto scoppia, secondo il giovane Hegel, come sforzo per ottenere il riconoscimento intersoggettivo di una qualche dimensione dell'individualità umana. Mentre per Hobbes l'origine dei conflitti umani va ravvista in una causa non morale, per esempio la sopravvivenza, secondo Hegel i conflitti tra uomini andrebbero compresi come «un momento dinamico di carenza etica all'interno del contesto vitale della società»<sup>8</sup>. Di conseguenza, la guerra di tutti contro tutti acquisisce un significato completamente diverso. Piuttosto che l'origine negata della società, una condizione da abbandonare attraverso un contratto che garantisca la sicurezza interrompendo la lotta sociale, i conflitti tra umani ottengono una connotazione positiva in quanto

5. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, (tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002); P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, (tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina, 2005).

6. La differenza principale tra i due autori è che Ricoeur ravvisa una maggiore continuità tra le tesi del primo e quelle del tardo Hegel. Di conseguenza il filosofo francese include la filosofia hegeliana del diritto nella sua analisi delle fonti della riflessione contemporanea sul riconoscimento. Per parte sua Honneth ritiene che ci sia una frattura più rilevante tra il giovane Hegel e quello più maturo e che gli aspetti essenziali del primo approccio al tema del riconoscimento siano poi abbandonati nei testi successivi.

7. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, tr. it. cit., p. 15.

8. Ivi, p. 28.

mezzi di un progresso da una vita etica sottosviluppata a forme più mature di relazioni etiche.

Questo cambiamento di prospettiva inoltre implica un rifiuto dell'atomismo di Hobbes e del suo tentativo di raggiungere l'origine presociale della società umana. In altre parole, implica un rigetto del suo individualismo e del suo naturalismo. L'interpretazione hegeliana del conflitto come risposta alla negazione del riconoscimento comporta che le relazioni etico-sociali esistano prima che il conflitto scoppi. In effetti è proprio perché tali relazioni sono già presenti che, nel momento in cui le attese che esse generano siano deluse, i conflitti scoppiano. In tal senso, gli agenti non possono essere considerati come individui perfettamente autonomi che cercano di massimizzare il proprio interesse, ma come esseri già sempre coinvolti in relazioni interdipendenti che fondano la dimensione etica delle loro interazioni. Secondo Hegel e Honneth, il progresso morale alimentato dal conflitto sociale muove verso una maggiore autonomia morale e una individualità più ricca. Quindi ai soggetti non sono riconosciute, come in Hobbes, caratteristiche quali l'autonomia e l'individualità sin dall'inizio del processo di socializzazione. Invece, tali caratteristiche esistono solo come risultati tardi delle dinamiche di interazione etica, sulla base paradossale di una forma più elaborata di interdipendenza. L'approccio di Hegel rifiuta allo stesso tempo il naturalismo di Hobbes e il suo tentativo di descrivere lo stato pre-sociale dell'umanità, una condizione che precede l'esistenza di relazioni etiche, nelle quali, scrive Hobbes, «[l]e nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia non hanno luogo»<sup>9</sup>. Nel contesto dei conflitti per il reciproco riconoscimento, l'etica dovrebbe essere data per scontata, come se fosse già presente nella tessitura delle relazioni umane piuttosto che come qualcosa che interviene dall'esterno a porre un termine al conflitto di tutti contro tutti.

Invero, è stato fatto notare<sup>10</sup>, una tale comprensione dei conflitti umani solleva due importanti problemi. In primo luogo, si può dire di tutti i conflitti umani che essi portino un progresso morale? Questa domanda ha due risposte possibili ed entrambe comportano una seconda difficoltà. Dal punto di vista dell'argomento hegeliano originale, parrebbe che la risposta debba essere affermativa, tutti i conflitti umani costituiscono (o almeno possono costituire) un mezzo verso un progresso morale. Nella misura in cui la pretesa hegeliana è che la guerra di tutti contro tutti vada reinterpretata come lotta per il riconoscimento, questa risposta sembra inevitabile: è il conflitto stesso, compreso come negatività, a essere strumento di progresso morale. Tuttavia, da un

9. Th. Hobbes, *Leviathan*, C.B. Macpherson, ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1961, p. 188 (tr. it. e cura di G. Micheli, *Il Leviatano*, Milano, BUR, 2011, XIII, p. 122).

10. B. Van Den Brink e Owen, D. (a cura di), *Recognition and Power, Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, 2007. Si veda in particolare la prima parte «Philosophical Approaches to Recognition».

punto di vista storico–pratico, questa conclusione pare inverosimile; inoltre molti agenti con responsabilità politiche vorrebbero capire come distinguere i conflitti in predicato di comportare progressi morali dalle espressioni di retrograda e reazionaria testardaggine. Resta la risposta negativa, solo le lotte per il riconoscimento sono moralmente progressive. Anche questa risposta conduce alle stesse difficoltà: quali sono i criteri che ci permetterebbero di stabilire quali conflitti sono lotte per il riconoscimento e quali no?

Non mi risulta che Honneth abbia mai risposto esplicitamente a questa domanda, ma in *Recognition as Ideology* fornisce una risposta implicita affrontando una questione diversa: quali forme del riconoscimento sono puramente ideologiche, e quindi non fanno che rinforzare relazioni di potere, e quali sono moralmente progressive? La sua risposta è che non esiste una soluzione chiara del problema. Non esiste una distinzione assoluta, anche le forme di riconoscimento che per certi versi paiono chiaramente ideologiche possono aprire la strada a relazioni etiche più ricche. Tuttavia, Honneth ritiene che, una volta fornita una «solida concezione di progresso» che comporta la presenza di una «direzione definita verso le trasformazioni culturali delle qualità umane più preziose, che ci permetterebbe di formulare giudizi a proposito della validità trans–storica di una particolare cultura del riconoscimento», una distinzione tra forme del riconoscimento più o meno progressive potrebbe essere stabilita<sup>11</sup>.

In conclusione, entrambe le difficoltà ravvisate si riducono alla prima: si può dire che tutti i conflitti umani siano moralmente progressivi? Detto altrimenti, si può sempre redimere la violenza umana? Se non si può, abbiamo bisogno di un criterio, e se si può avremo bisogno di molta pazienza.

## 2. Naturalismo rivisitato

Fondamentalmente in quanto stiamo affrontando è implicata una questione di sensibilità sia morale che filosofica. Hegel assume che negatività, violenza, crimine e conflitti, a prescindere da quanto siano distruttivi, possano sempre produrre un progresso morale, condurre ad una maggiore libertà, a interazioni tra individui più ricche e a una maggiore autonomia. In una certa misura, i sostenitori della lotta per il riconoscimento concordano nel ritenere che i conflitti siano moralmente progressivi e che costituiscano lo strumento per realizzare una maggiore giustizia sociale e una maggiore libertà individuale. Classicamente una tale prospettiva viene associata a una filosofia che interpreta la storia come progresso, ed è ciò che abbiamo riscontrato nel caso di Axel Honneth.

11. A. Honneth, "Recognition as Ideology", in *Recognition and Power*, cit., p. 334.

Hobbes, che non condivideva una tale filosofia della storia<sup>12</sup>, riteneva invece che i conflitti siano in generale, se non sempre, ingiustificati e che la violenza non abbia alcuna ragione. Queste pretese, è vero, potrebbero sembrare strane nella prospettiva della comune interpretazione della psicologia egoistica e individualistica che Hobbes usa per spiegare l'incessante competizione per beni e onore. In ogni caso, come suggerito alla fine del *Leviatano* dai suoi commenti in merito alla morte dell'amico Sir Sidney Godolphin, «il quale senza odiare alcuno e senza essere odiato da alcuno fu ammazzato all'inizio della recente guerra civile in una pubblica contesa da una mano inosservata e non osservante»<sup>13</sup>, questa psicologia non ha un gran peso normativo. Il rifiuto della dimensione normativa dei conflitti umani giace in effetti al cuore dell'artificialismo di Hobbes. Hobbes pensava che ci siano poche ragioni epistemiche o morali per attribuire alla violenza un significato altro dalla violenza stessa. Rifiutava l'idea che qualche conflitto potesse essere interpretato come punizione divina o potesse essere giustificato con il ricorso alla religione<sup>14</sup>.

Il naturalismo di Hobbes può così essere considerato come l'espressione di questo vincolo semantico o epistemico. Dire che nella condizione della guerra di tutti contro tutti non c'è posto per la giustizia né per l'ingiustizia, per il bene o per il male, significa dire che violenza, conflitti o lotte di per sé non hanno alcuna dimensione morale. In effetti, se prendiamo sul serio il suggerimento di Hobbes per cui la situazione storica più simile alla sua descrizione dello stato di natura è «la maniera di vita in cui sono usi degenerare gli uomini che già hanno vissuto sotto un governo pacifico, una guerra civile»<sup>15</sup>, allora pare che per Hobbes, non solo i conflitti violenti non abbiano alcuna dimensione morale, ma addirittura che violenza e lotta siano essenzialmente distruttive di ogni relazione morale. Nel naturalismo di Hobbes c'è dunque qualcosa di più che una semplice astinenza semantica; la violenza è considerata come il primo ostacolo al progresso materiale e morale dell'uomo. L'artificialismo di Hobbes rappresenta un tentativo di far emergere la moralità, e in generale tutte le culture, dallo sterile sfondo del conflitto privo di qualsiasi dimensione normativa. Come nota correttamente Ricoeur, Hobbes fallisce in questo tentativo. Nei capitoli XIV e XV del *Leviatano* le leggi di natura, anche se sono

12. Hobbes aveva in effetti una filosofia della storia, ma era diversa: si veda J.A.G. Pocock, «Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes», in Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1971, pp. 148–201.

13. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., p. 35.

14. Si vedano le considerazioni sulle *punizioni naturali di Dio* esposte da Hobbes alla fine del capitolo XXXI, «Il regno di Dio per natura»; mi permetto inoltre di rimandare a P. Dumouchel, «The Political Problem of Religion: Hobbes's Reading of the Bible» in M.A. Stewart (a cura di), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford University Press, 2000, pp. 1–27, in particolare p. 11.

15. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., c. XIII, p. 102.

considerate semplici raccomandazioni di prudenza più che leggi costrittive, riportano nello stato di natura le disposizioni morali sulle quali il contratto sarà edificato<sup>16</sup>. Così, lo sforzo di far emergere la moralità da una situazione completamente non-normativa si dimostra fallimentare e l'istituzione di regole morali condivise finisce per basarsi su un surrettizio reinserimento delle medesime nella situazione originale<sup>17</sup>.

Resta comunque qualcosa da imparare dal tentativo di Hobbes. Il riconoscimento gioca un ruolo fondamentale anche nella sua analisi dei conflitti umani, ma diversamente da quanto abbiamo visto negli approcci della lotta per il riconoscimento. Per Hegel e Honneth, il riconoscimento si è in qualche modo già dato prima che il conflitto esploda. È l'atto che ritira o nega il riconoscimento che motiva il conflitto. Ciò che fornisce alla lotta la sua dimensione morale è la rete preesistente di relazioni morali danneggiata dalla mancanza di rispetto. L'ingiuria di conseguenza è un affronto morale e il conflitto si presenta come lo strumento per correggere questa ingiustizia e per estendere il dominio del reciproco riconoscimento.

Secondo Hobbes, al contrario, il riconoscimento non è presente dall'inizio, neanche in forma latente, ma interviene più tardi nelle dinamiche del conflitto. Gioca un ruolo diverso nell'ecologia morale delle relazioni umane. Piuttosto che motivo che fornisce al conflitto la sua dimensione morale, il riconoscimento è un artefatto che pone termine alla contrapposizione, o che comunque istituisce norme laddove prima non ve n'era alcuna. Chiaramente il contratto sociale pone fine alla violenza caratteristica dello stato di natura e istituisce delle regole morali e legali che costringono le interazioni umane, ma in questo caso, in che senso si parla di riconoscimento?

Due aspetti centrali del contratto sociale lo definiscono come una forma di riconoscimento: uguaglianza e reciprocità. Hobbes dice del convegno originale che è «come se ogni uomo dovesse dire ad ogni altro...». La struttura del contratto dunque è caratterizzata dalla reciprocità, si realizza tra tutti i partecipanti, ognuno con ognuno. Ogni partecipante al contratto riconosce la stessa persona come sovrana. Egli o ella però non si sottomette allo stesso altro a cui si sottomettono tutti gli altri partecipanti. Hobbes insiste sul fatto che il Sovrano è solo beneficiario e non parte del contratto<sup>18</sup>. Ciò che crea l'unità tra i soggetti non è semplicemente il fatto che il beneficiario della loro sottomissione sia la stessa persona, ma che tutti ammettano la propria sottomissione a tutti gli altri. Il contratto sociale è dunque un atto di pubblico riconoscimento reciproco. Tuttavia, i partecipanti al contratto non si ricono-

16. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, tr. it. cit., in particolare il capitolo «La sfida di Hobbes».

17. Non c'è alcuna necessità: anche se Hobbes non ebbe successo, non ne consegue che il progetto di fornire una spiegazione naturalista della moralità sia destinato a fallire.

18. T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., XVII, p.146-147.

scono semplicemente l'un l'altro. Il contenuto, al contrario del destinatario dell'atto di riconoscimento di ciascuno, non è l'altro, ma la propria sottomissione alla persona del sovrano. Questo è quanto viene pubblicamente riconosciuto da ciascuno. Ad ogni modo, riconoscendolo davanti ad ogni partecipante, ognuno riconosce ogni altro come parte uguale nel contratto.

Come ampiamente chiarito da Hobbes, riconoscere ciascun altro come uguale non è un atto cognitivo; si tratta di un'azione motivata dalla prudenza. Alcune persone, sostiene Hobbes, sono fisicamente manifestamente più forti, più sane, o più veloci, ma quando ogni aspetto è preso in considerazione, è chiaro che anche il più debole potrebbe uccidere il più forte. Per quel che riguarda le qualità della mente, quali che siano le differenze, gli individui in genere non si riconoscono tanto inferiori rispetto agli altri da accettare di esserne governati. Ognuno pretende un eguale diritto a governare se stesso. Di conseguenza, dice Hobbes, "perché gli uomini, che pensano di essere eguali, non entreranno in condizioni di pace, se non a condizioni eguali, tale eguaglianza deve essere ammessa"<sup>19</sup>. L'argomento è chiaro. Uguaglianza non è un concetto descrittivo riferito a un insieme di caratteristiche condiviso da tutti gli agenti quanto invece un concetto prescrittivo che ingiunge di non prendere in considerazione, per qualche scopo, alcune differenze tra gli agenti. Ne segue che riconoscere gli individui come uguali non significa percepirla come tali o scoprire delle caratteristiche che essi hanno in comune sin dall'inizio, ma creare qualcosa che prima non c'era.

### 3. Artefatti e riconoscimento

Nel contesto del contratto sociale il riconoscimento reciproco non può essere ridotto a un incontro duale né ad un caso di incontri duali. Esso include anche un terzo elemento, che in questo è il sovrano, o più precisamente, l'accettazione di sottomettersi ad un arbitro comune. È questo comune accordo che al tempo stesso crea il sovrano e costituisce il mezzo grazie al quale il riconoscimento reciproco è realizzato. Gli agenti non si riconoscono l'un l'altro direttamente ma attraverso la loro pubblicamente ammessa volontà di sottomettersi alle decisioni di un terzo. È attraverso il terzo — il sovrano — che i partecipanti al contratto e le loro relazioni acquisiscono uno statuto morale che non avevano prima. Come mostrato in modo convincente da Marcel Hénaff, il riconoscimento reciproco assume sempre, e non solo in questo contesto, la forma di una relazione triadica. Un terzo elemento è condizione necessaria di tutte le relazioni di riconoscimento reciproco. Nonostante le

19. *Ibid*, p. 127.



apparenze, il riconoscimento reciproco non può essere ridotto alla forma di un'interazione diadica<sup>20</sup>.

Questo terzo elemento non svolge sempre il ruolo di arbitro o di giudice, come nel contratto sociale. Può anche essere, per esempio, un testimone, ma in realtà non è neppure necessario che sia una persona. Nel caso dello scambio cerimoniale analizzato in gran dettaglio da Hénaff, il terzo in genere è un oggetto, un dono, offerto da un agente, o una parte, all'altro. Questo dono costituisce in un certo senso il sigillo della relazione; ecco perché ogni dono chiama un contro-dono in cambio, una reciprocità che potrebbe assumere molte forme diverse, ma il cui significato è di confermare la relazione di reciproco riconoscimento, piuttosto che di rappresentare, come a torto spesso si pensa, una forma primitiva di scambio economico<sup>21</sup>. In ogni caso, che si tratti di un oggetto concreto, di una persona o di un oggetto astratto come la legge, il terzo, essendo ciò che rende oggettiva la relazione, è indispensabile.

Nell'esempio commentato all'inizio di questo articolo, nel primo caso è chiedendo perdono per le sofferenze causate ai civili palestinesi con la guerra d'indipendenza del 1948 che Israele riconoscerebbe le istanze morali dei palestinesi. È il passato stesso, o piuttosto una storia comune, a costituire in questo caso il terzo che conferisce oggettività al riconoscimento dell'altro. L'apologia non riconosce l'altro direttamente, ma solo indirettamente come parte coinvolta in un evento — qualcosa nel mondo di diverso da entrambe le parti in questione — riconosciuto da entrambi. Nel secondo caso, è un diritto, il diritto di Israele di esistere, e non l'una o l'altra parte coinvolta nella disputa, a costituire il terzo che garantisce pubblicità e oggettività al riconoscimento. Riconoscere questo diritto è ciò che rende reale il riconoscimento di Israele. Diversamente da quanto succede nelle conversazioni informali e nei negoziati, in cui il riconoscimento potrebbe sembrare implicito, ma dai quali potrebbe anche semplicemente essere assente, specialmente se costruito come stato mentale, e nei quali in ogni caso rimane virtuale fintanto che non venga formalizzato in un qualche impegno particolare. Si noti che la semplice pubblicità non è sufficiente, i negoziati informali non sono necessariamente segreti, è invece necessario un diritto, una legge, una regola, qualcosa che dia alla relazione di riconoscimento un'oggettività che trascenda gli stati mentali (implicati) dei partecipanti o le presupposizioni implicite dell'azione comunicativa.

Compreso in questo modo, come relazione triadica, il riconoscimento è un artefatto e non un'azione o uno stato mentale. Come il contratto sociale,

20. M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2011, in particolare il capitolo 8 «Propositions III. La relation duelle et la question du tiers», pp. 265–308.

21. Cfr. M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Paris, Seuil, 2002; e Id., *Le don des philosophes*, cit.

è un'istituzione o una convenzione, qualcosa che esiste e sussiste in qualche misura indipendentemente dagli atti che sono stati necessari per farlo esistere. L'oggettività che il riconoscimento reciproco riceve dalla necessaria presenza di un terzo rende impossibile ridurre il reciproco riconoscimento alle azioni delle due persone reciprocamente riconoscendosi. Questa relazione triadica è un artefatto poiché fa esistere qualcosa di nuovo, un mondo comune nel quale diventano possibili interazioni che non avrebbero potuto esistere in precedenza.

«La pura dualità», scrive Hénaff, «o si inabissa nella fascinazione speculare, quella del doppio immaginario, o si trasforma in rivalità violenta»<sup>22</sup>. René Girard sostiene che quando un conflitto si intensifica, i partecipanti tendono a perdere di vista l'oggetto che l'aveva scatenato. I rivali dimenticano ciò che in prima istanza avevano creduto essere la causa della loro rivalità e rimangono via via più affascinati l'un dall'altro<sup>23</sup>. Il riconoscimento reciproco da questo punto di vista è un artefatto che reintroduce il terzo in un antagonismo evoluto in una relazione di pura dualità. Allo stesso tempo reinsertisce la lotta nel mondo, dal quale, in qualche modo, si era assentata. Quando il conflitto si fa più intenso, gli antagonisti tendono a ridurre l'intero universo a mezzo per o ostacolo alla loro vittoria. Il riconoscimento reciproco situa nuovamente il conflitto nel mondo; lo ridefinisce come elemento tra gli altri, soggetto a regole e condizioni. Non necessariamente pone fine al conflitto, ma, come un leader di Hamas ha detto a Scott Atran, a proposito dell'apologia di Israele per le sofferenze causate dalla guerra del 1948, sarebbe comunque un inizio, il che implica non solo che non sarebbe abbastanza, ma soprattutto che un tale riconoscimento cambierebbe la relazione<sup>24</sup>.

Considerando la sua abilità di porre fine ai conflitti o di ridurne l'intensità, inducendo progressivamente i partecipanti a modalità più misurate e regolate di soluzione delle loro dispute, è facile immaginare che il riconoscimento reciproco costituisca la causa o il motivo della lotta. Inoltre, è sempre possibile rappresentare in termini morali l'inizio di un disaccordo e la tendenza a farlo cresce a misura dell'intensificarsi della contrapposizione. Infine, è certamente vero che alcuni conflitti, ma non tutti, sono causati da trasgressioni di regole morali precedentemente concordate. Tuttavia, qualsiasi sia la loro origine, i conflitti mantengono la loro 'dimensione morale' solo fintanto che l'intensità della lotta rimane in limiti tali da non minare la trascendenza dei vincoli morali oggettivi. Quando arrivano a rovesciare questi vincoli, le contese conducono

22. M. Hénaff, *Le don des philosophes*, cit., p. 307.

23. R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, (tr. it. a cura di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980).

24. S. Atran, *Talking to the Enemy*, cit., p. 378.

solamente a disastri morali e distruzione e non a una maggiore autonomia o ad una individualità più ricca. Piuttosto che essere il motivo che rende la lotta moralmente progressiva, il riconoscimento reciproco è un'istituzione che impedisce che i conflitti collassino nella, o che li riporta indietro dalla pura dualità e dalla violenza.

*dumouchp@ce.ritsumei.ac.jp*