



## Colloque international

*La reconnaissance après la reconnaissance.  
Origine et développement d'une problématique moderne*

Université Paris Nanterre (*Sophiapol*) – Università Roma Tre

20 et 21 avril 2022

### Résumés / Riassunti

#### Comité d'organisation

Emma BARETTONI, Mariannina FAILLA, Roberto FINELLI, Haud GUÉGUEN, Christian LAZZERI, Emmanuel RENAULT, Valentina SANTORO.

#### Comité scientifique

Philippe CHANIAL, Eva DEBRAY, Jean-Philippe DERANTY, Roberto FINELLI, Francesco FISTETTI, Geneviève FRAISSE, Aurélie KNÜFER, Christian LAZZERI, Stefano PETRUCCIANI, Emmanuel RENAULT, Federico TERRAGONI, Francesco TOTO.



**Francesco Toto** (Univ. Roma Tre)

**« *The advantages attached to probity and esteem* ». Bentham et la reconnaissance**

Dans mon intervention, j'examinerai la relation entre la reconnaissance et l'utilité à partir de *l'Introduction aux principes de morale et de législation* de Bentham. Tout en étant destiné à "servir d'introduction à un code pénal", cet ouvrage remet en cause la question de la "reconnaissance" à plusieurs reprises et dans l'analyse d'une pluralité de thèmes, notamment dans la discussion des typologies de plaisirs, des mobiles de l'action, et des crimes. Ces références restent marginales dans l'économie générale du discours benthamien, mais elles permettent de mettre à l'épreuve l'articulation entre anthropologie, morale, politique et, de manière plus voilée, éducation. Afin de mettre en évidence le problème implicite dans cette intrication de niveaux du discours, c'est-à-dire le problème de l'identité ou de la différence entre intérêt particulier et intérêt collectif, je me concentrerai en un premier temps sur le rôle ambivalent que Bentham attribue au désir de reconnaissance dans la genèse "philosophique" du principe d'ascétisme : un principe qui prétend s'opposer frontalement au principe d'utilité, mais qui, à y regarder de plus près, finit indirectement par le confirmer. À partir de cette dialectique, dans laquelle la reconnaissance se trouve en même temps à inciter et à entraver la poursuite généralisée de l'utilité collective, j'examinerai ensuite la position non moins ambivalente que Bentham attribue à la fois aux "plaisirs d'un bon nom" et au mobile de "l'amour de la réputation". Après avoir examiné la relation de continuité ou de discontinuité entre jouissance et reconnaissance, ou entre "sanction physique" et "sanction morale", je mettrai en évidence non seulement la vocation éthiquement positive de l'économie de l'estime et de son aptitude à concilier les intérêts particuliers avec l'intérêt communautaire, mais aussi les limites de cette aptitude. Je montrerai ainsi que les rapports de reconnaissance s'imposent comme problème politique central en raison de leur inclination concurrentielle et conflictuelle. De même, j'attirerai l'attention sur la variété des configurations que peuvent revêtir les relations d'influence mutuelle entre dimension morale et dimension politique des rapports de reconnaissance. D'un côté, la spontanéité de l'économie de l'estime doit être reconnue et protégée par le pouvoir politique, par exemple à travers la pénalisation des crimes contre la réputation ou la prise en compte de la "popularité" des peines; mais, de l'autre côté, cette spontanéité doit aussi être réorientée et en dernière instance dépassée non seulement à travers une éducation qui permette aux acteurs de devenir des sectateurs du principe d'utilité et de saisir l'intérêt collectif comme leur propre intérêt, mais surtout à travers la législation, la juridiction, et l'administration du droit pénale (y comprise une politique de la honte qui attribue à l'ignominie possiblement associée à la peine une fonction moralisatrice).

**"*The advantages attached to probity and esteem*". Bentham e il riconoscimento**

Nel mio intervento, esaminerò la relazione tra riconoscimento e utilità a partire dall'*Introduzione ai principi di morale e legislazione* di Bentham. Sebbene intenda "servire da introduzione a un codice penale", quest'opera chiama in causa la questione del "riconoscimento" in diverse occasioni e nell'analisi di una pluralità di temi, in particolare nella discussione delle tipologie di piaceri, moventi e reati. Questi riferimenti rimangono marginali nell'economia generale del discorso di Bentham, ma ci permettono di mettere alla prova il modo in cui al suo interno si articolano antropologia, morale, politica e, in modo più velato, educazione. Per evidenziare il problema implicito in questo intreccio di livelli discorsivi, cioè il problema dell'identità o della differenza tra



interesse particolare e interesse collettivo, mi soffermerò prima sul ruolo ambivalente che Bentham attribuisce al desiderio di riconoscimento nella genesi “filosofica” del principio ascetico: un principio che pretende di opporsi frontalmente al principio di utilità, ma che, a ben vedere, finisce per confermarlo indirettamente. A partire da questa dialettica, in cui il riconoscimento incentiva e ostacola simultaneamente il perseguimento generalizzato dell’utilità collettiva, esaminerò poi la posizione non meno ambivalente che Bentham attribuisce sia ai “piaceri di un buon nome” che al movente dell’“amore della reputazione”. Dopo aver considerato il rapporto di continuità o discontinuità tra godimento e riconoscimento, o tra “sanzione fisica” e “sanzione morale”, evidenzierò non solo la vocazione eticamente positiva dell’economia della stima e la sua capacità di conciliare gli interessi particolari con l’interesse comunitario, ma anche i limiti di questa capacità. Mostrerò così che le relazioni di stima si impongono come un problema politico centrale a causa della loro inclinazione competitiva e conflittuale. Attirerò infine l’attenzione sulla varietà di configurazioni che può assumere la relazione di influenza reciproca tra la dimensione morale e quella politica delle relazioni di riconoscimento. Da un lato, la spontaneità dell’economia della stima deve essere riconosciuta e protetta dal potere politico, per esempio attraverso la penalizzazione dei reati contro la reputazione o la considerazione della “popolarità” delle sentenze; d’altra parte, questa spontaneità deve anche essere riorientata e infine superata non solo attraverso l’educazione che permette agli attori di diventare seguaci del principio di utilità e di afferrare l’interesse collettivo come proprio, ma soprattutto attraverso la legislazione, la giurisdizione e l’amministrazione del diritto penale (compresa una politica della vergogna, che attribuisce una funzione moralizzatrice all’ignominia eventualmente associata alla punizione).



**Aurélie Knüfer** (CRISES, Univ. Paul-Valéry)

### ***Reconnaissance et représentation chez John Stuart Mill***

Dans le chapitre viii des *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1861), John Stuart Mill affirme : « Chacun a le droit de se sentir insulté lorsqu'on le réduit à néant et qu'on déclare qu'il ne compte pour rien du tout. Seul un sot, et un sot d'un genre très particulier, se sentira offensé par la reconnaissance [*acknowledgment*] qu'il est légitime d'accorder plus de poids aux opinions et même aux désirs de certains individus ». Ces propositions paradoxales illustrent la tension et la difficulté du projet politique millien. En effet, la démocratie représentative qu'il appelle de ses vœux ne peut être efficace – c'est-à-dire garantir le progrès social – qu'à condition de satisfaire deux exigences : la reconnaissance, par la société et par l'État, de la valeur de chaque individu – qui passe notamment par la liberté d'expression et la participation de tous au suffrage ; la reconnaissance, par les individus eux-mêmes, du fait qu'une minorité de leurs concitoyens a plus de valeur qu'eux et a droit, pour cette raison, de peser davantage dans le processus représentatif.

Le problème tient à la confusion existante, dans les sociétés démocratiques, entre ces deux plans : de ce que tous les individus se voient reconnaître une valeur, la majorité en conclut à l'égalité de la valeur intellectuelle et morale de tous. La difficulté, qui était déjà posé dans *De la Liberté* (1859), est en réalité double : d'une part, c'est celle de la capacité de la « majorité » à reconnaître – au sens d'identifier – qui sont les individus les plus compétents ; d'autre part, c'est son aptitude à reconnaître – au sens de comprendre et d'accepter – les privilèges politiques provisoires d'une minorité intellectuellement et moralement plus qualifiée. Tout l'enjeu est de rendre tolérable ce que Mill qualifie de « suffrage universel mais gradué », reposant sur le dispositif du « vote plural ».

La reconnaissance ne joue pas en définitive, chez Mill, sur le plan anthropologique : les individus n'ont pas besoin, pour se constituer en tant qu'individualités, de la reconnaissance des autres. Elle est en revanche une question politique centrale, quoique généralement sous-estimée, au sens où, pour le philosophe, la reconnaissance de la valeur de l'individualité et des qualités « supérieures » de certains individus constitue un contrepoids nécessaire à la « tyrannie de la majorité ». Ainsi, relire Mill au prisme de la notion de reconnaissance permet de poser à nouveaux frais la question de son « élitisme » et plus généralement celle des impensés et des limites de sa théorie de la démocratie représentative.

### ***Riconoscimento e rappresentazione in John Stuart Mill***

Nel capitolo viii delle *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), John Stuart Mill afferma: “Ognuno ha il diritto di sentirsi insultato quando lo si riduce a niente e si dichiara che non conta più niente. Solo uno sciocco, e un tipo molto speciale di sciocco, sarà offeso dal riconoscimento che è legittimo dare più peso alle opinioni e persino ai desideri di certi individui”. Queste proposizioni paradossali illustrano la tensione e la difficoltà del progetto politico di Mill. Infatti, la democrazia rappresentativa che egli chiede può essere efficace – cioè garantire il progresso sociale – solo a condizione di soddisfare due requisiti: il riconoscimento, da parte della società e dello Stato, del valore di ogni individuo, che passa per la libertà di espressione e la partecipazione di tutti al voto; e il riconoscimento, da parte degli individui stessi, che una minoranza dei loro concittadini ha più valore di loro e ha quindi diritto, per questo motivo, ad avere più peso nel processo rappresentativo.



Il problema sta nella confusione che esiste, nelle società democratiche, tra questi due livelli: per il fatto che tutti gli individui vogliono riconoscersi un valore, la maggioranza conclude che il valore intellettuale e morale di tutti è uguale. La difficoltà, già posta in *On Liberty* (1859), è infatti duplice: da un lato, è quella della capacità della “maggioranza” di riconoscere – nel senso di identificare – chi sono gli individui più competenti; dall'altro, è la sua capacità di riconoscere – nel senso di comprendere e accettare – i temporanei privilegi politici di una minoranza intellettualmente e moralmente più qualificata. La sfida è rendere tollerabile quello che Mill chiama “suffragio universale ma graduato”, basato sul dispositivo del “voto plurale”.

Per Mill, il riconoscimento non si situa in definitiva sul piano antropologico: gli individui non hanno bisogno del riconoscimento degli altri per costituirsi come individualità. Si tratta comunque di una questione politica centrale, anche se generalmente sottovalutata, nel senso che, per il filosofo, il riconoscimento del valore dell'individualità e delle qualità “superiori” di alcuni individui costituisce un contrappeso necessario alla “tirannia della maggioranza”. Così, rileggere Mill attraverso il prisma della nozione di riconoscimento ci permette di porre nuovamente la questione del suo “elitismo” e, più in generale, la questione degli impensati e dei limiti della sua teoria della democrazia rappresentativa.



## **Geneviève Fraisse (CNRS)**

### ***D'une reconnaissance octroyée à une reconnaissance de soi***

Au fil des textes antérieurs, puis postérieurs, à la Révolution, deux termes retiennent l'attention : il faut « dédommager » les femmes (reconnaissance d'un préjudice) et expliciter leur « influence » (reconnaissance d'un « rôle » social et politique). Le préjudice n'a rien d'occasionnel, il indique la « servitude » imposée aux femmes, « la rigueur de leur sort » (Rousseau). Mais quel « dédommagement à vos maux », se demande Diderot ?

« Dédommager les femmes de leur nullité apparente en politique », poursuit ironiquement Constance de Salm au lendemain de la Révolution française. Ce mot de « dédommagement » apparaît partout et indique la conscience du « dommage » justement. Il n'est pas question d'ignorer la chose : « Femmes, que je vous plains », écrit Diderot. Il s'agit donc, à l'évidence, d'un concept politique plutôt que juridique car il y a « pré-judice », ce qui signifie la reconnaissance du tort avant même tout jugement institutionnel. Et cet espace politique accueille alors le concept d'« influence ». L'influence des femmes est reconnue sous l'Ancien régime, en bien et en mal, c'est selon. Elle est une image du dédommagement, comme une compensation. Mais il faut la structurer, diront les penseurs d'après 1789, Tocqueville par exemple. Reconnaissance qui ne change rien à l'inégalité des sexes, l'influence est une action relative, en second, souvent dans l'ombre plus que dans la lumière.

Après Olympe de Gouges, et avec quelques figures remarquables du XIX<sup>ème</sup> siècle, on assiste à un déplacement de point de vue : la reconnaissance du préjudice laisse place au refus d'une situation historique subalterne. Bien sûr, il y eut des femmes, sous la monarchie, qui prirent la plume et la parole pour protester contre les « dommages » qui leur étaient reconnus... Mais à partir de la Révolution, et surtout avec l'affirmation de la démocratie à venir, on assiste à la démonstration, argumentée, d'une possible subversion de cette « condition » des femmes, d'une reconnaissance de soi comme être historique à part entière, préalable à une présence sociale et politique. Le dédommagement et l'influence deviennent alors des mots obsolètes ; même si, aujourd'hui encore, les dommages faits aux femmes peuvent être soulignés. Car se construit, depuis deux siècles, la « chose publique », *res publica*, qui devient aussi l'espace public. C'est dans cet élargissement de l'expression que se donnent à voir des gestes individuels de reconnaissance d'une appartenance à l'histoire. Ces gestes sont subversifs, certes, mais surtout intempestifs car ils ne demandent pas à être validés ; ils affirment une présence en acte qui se place au fondement d'une légitimité. Par exemple, après Olympe de Gouges, Fanny Raoul, Flora Tristan, Jeanne Deroin, Clémence Royer, Louise Michel « prennent date » face à l'histoire et dans l'histoire ; et de fait, peuvent être reconnues parce qu'elles se reconnaissent elles-mêmes comme sujets politiques. Reste à souligner qu'ainsi la reconnaissance se noue avec le concept d'émancipation.

### ***Da un riconoscimento concesso ad un riconoscimento di sé***

Nei testi prima e dopo la Rivoluzione, due termini attirano l'attenzione: le donne devono essere «risarcite» (riconoscimento di un pregiudizio) e la loro «influenza» deve essere esplicitata (riconoscimento di un «ruolo» sociale e politico). Il pregiudizio non ha niente di occasionale, indica



la “servitù” imposta alle donne, “il rigore del loro destino” (Rousseau). Ma quale “risarcimento dei vostri mali”, si chiede Diderot?

“Per compensare le donne della loro apparente nullità in politica”, continua ironicamente Constance de Salm sulla scia della rivoluzione francese. Questa parola ‘risarcimento’ appare ovunque e indica la consapevolezza del ‘danno’. Non si può ignorare: “Donne, come mi fate pena”, scriveva Diderot. È quindi evidentemente un concetto politico più che giuridico, perché c’è “pregiudizio”, cioè il riconoscimento del danno prima ancora di qualsiasi giudizio istituzionale. Questo spazio politico accoglie poi il concetto di “influenza”. L’influenza delle donne era riconosciuta sotto l’*Ancien Régime*, nel bene o nel male, a seconda dei casi. È un’immagine del risarcimento, una sorta di compensazione. Ma doveva essere strutturata, dicevano i pensatori dopo il 1789, Tocqueville per esempio. Riconoscimento che non intacca per nulla la disuguaglianza dei sessi, l’influenza è un’azione relativa, secondaria, spesso nell’ombra più che nella luce.

Dopo Olympe de Gouges, e con alcune notevoli figure del XIX secolo, abbiamo assistito a un cambiamento di punto di vista: il riconoscimento del pregiudizio lascia il posto al rifiuto di una situazione storica subalterna. Certo, c’erano donne sotto la monarchia che prendevano la penna e la parola per protestare contro i ‘danni’ che venivano loro arrecati... Ma dalla Rivoluzione in poi, e soprattutto con l’affermazione della democrazia a venire, si assiste alla dimostrazione argomentata di una possibile sovversione di questa “condizione” delle donne, di un riconoscimento di sé come essere storico a sé stante, presupposto di una presenza sociale e politica. Risarcimento e influenza diventano allora parole obsolete; anche se, ancora oggi, i danni arrecati alle donne possono ancora essere sottolineati. Per due secoli si è costruita la “cosa pubblica”, la *res publica*, che diventa anche lo spazio pubblico. È in questo ampliamento dell’espressione che emergono i gesti individuali di riconoscimento di un’appartenenza alla storia. Questi gesti sono sovversivi, certo, ma soprattutto sono intempestivi perché non richiedono una validazione; affermano una presenza in atto che si pone a fondamento di una legittimità. Per esempio, dopo Olympe de Gouges, Fanny Raoul, Flora Tristan, Jeanne Deroin, Clémence Royer, Louise Michel “prendono appuntamento” di fronte alla storia e nella storia; e di fatto, possono essere riconosciute perché si riconoscono esse stesse come soggetti politici. Resta da sottolineare che il riconoscimento è così legato al concetto di emancipazione.



**Emmanuel Renault** (*Sophiapol*, Univ. Paris Nanterre)

***Les lectures politiques de l'analyse hégélienne de la domination du maître sur son serviteur relèvent-elles du contresens ?***

Si ce qu'il est convenu d'appeler la dialectique du maître et de l'esclave a fait l'objet de nombreuses interprétations politiques, la pertinence de ces dernières a été contestée ou bien en soulignant que le chapitre IV-A de la *Phénoménologie* a des enjeux principalement épistémologiques, ou bien en suggérant que les thèmes politiques ne sont thématiques que de manière négative, 'à la manière d'impasses qu'il s'agit de surmonter pour que se réalise l'essence de l'esprit, celle d'un « je qui est un nous, un nous qui est un je ». On verra que ces interprétations alternatives peuvent à leur tour se voir adresser différentes objections.

***Le interpretazioni politiche dell'analisi hegeliana della dominazione servo-padrone presentano dei controsensi?***

Sebbene ciò che è convenuto chiamare la dialettica servo-padrone sia divenuto oggetto di numerose interpretazioni politiche, la pertinenza di queste ultime è stata contestata sia sottolineando che i propositi su cui si fonda il capitolo IV-A della *Fenomenologia* sono sostanzialmente epistemologici, sia suggerendo che i temi politici vengono trattati esclusivamente in maniera negativa, come *impasses* da oltrepassare al fine di realizzare l'essenza dello spirito, ovvero di un "Io che è Noi, un Noi che è Io". Come si vedrà, queste interpretazioni alternative possono a loro volta essere oggetto di molteplici obiezioni.





**Roberto Finelli** (Univ. Roma Tre)

***Le « concept pur de reconnaître ». Applications critiques d'un paradigme hégélien***

Dans le concept du « pure reconnaître » dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel théorise un paradigme *optimal* de relations interpersonnelles basé sur la simultanéité d'une proximité maximale et d'une distance maximale entre le Moi et l'Autre. Moyennant ce concept, dont le noyau est la pratique du « Freilassen des Anderen » (laisser l'autre être libre), Hegel montre comment la *lutte* pour la reconnaissance correspond à une anthropologie encore archaïque, incapable de concevoir les véritables termes d'une "amitié" fondée sur l'accroissement mutuel de la puissance vitale des deux interlocuteurs. Actualiser aujourd'hui un tel paradigme, si riche de significations émancipatrices, non seulement dans la sphère des relations interpersonnelles mais à l'égard d'une socialité beaucoup plus large et collective, signifie le libérer de l'absolutisation/hypostatization de la machine et de l'opérateur logique de "négation" qui caractérise toute l'œuvre de Hegel (*Phénoménologie* incluse) et signifie le redéfinir dans un cadre de *matérialisme psychanalytique* : avec une référence particulière à la *reconnaissance, possible ou non, entre esprit et corps*. Cela signifie que dans la polysémie de la catégorie de "reconnaissance" (reconnaître l'autre – être reconnu par l'autre – se reconnaître soi-même) la *dimension de se reconnaître soi-même* devrait prendre une prédominance de sens pour guider une nouvelle configuration possible de la constellation sémantique de la reconnaissance et des institutions sociales qui peuvent en découler.

Dans la profonde transformation générée par les nouvelles technologies numériques, il s'agit aujourd'hui de la formation et du contrôle de l'esprit, c'est-à-dire de la confrontation entre un esprit uniquement "horizontal" et un esprit capable, au contraire, de profondeur et de "verticalité": je veux dire entre un esprit qui prend les valeurs et les directions de son action du monde extérieur et un esprit incarné, capable de trouver le sens dans sa propre intériorité émotionnellement intentionnelle. Nous pouvons également définir cette confrontation comme la question de la différence entre "information" et "interprétation". L'*information* est au cœur des systèmes d'intelligence artificielle, dont la vitesse de calcul toujours plus grande n'enlève rien au fait que le fait que ces processeurs d'information, aussi étonnants et surprenants soient-ils, restent des machines, c'est-à-dire des agrégats composés d'éléments. Alors que l'*interprétation* renvoie à une subjectivité intégrée, à son projet de reproduction et développement de la vie installé dans son organicité émotionnelle et biologique. Dans ce contexte, les processus éducatifs de l'école à l'Université constituent le lieu central et hégémonique de la construction future du débat et de la lutte sociale, bien plus que la centralité habituellement attribuée à l'économie et au monde du travail. Le paradigme hégélien du « pure reconnaître » peut donc à nouveau aujourd'hui offrir un matériau précieux pour la réflexion théorique et la pratique socio-politique.

***Il "puro concetto del riconoscere". Applicazioni critiche di un paradigma hegeliano***

Con il concetto di "puro riconoscere" nella *Fenomenologie dello spirito*, Hegel teorizza un paradigme *ottimale* delle relazioni interpersonali fondato sulla simultanea sussistenza di una massima prossimità e di una distanza massima tra l'Io e l'Altro. Per mezzo di questo concetto, il cui nucleo è la pratica del "Freilassen des Anderen" (lasciare esser-libero l'altro), Hegel mostra come la *lotta* per il riconoscimento corrisponde a un'antropologia ancora arcaica, incapace di concepire i



veri termini di un’amicizia” fondata sull’accrescimento reciproco della potenza vitale dei due interlocutori. Attualizzare oggi un tale paradigma, così ricco di significazioni emancipatrici, tanto nella sfera delle relazioni interpersonali quanto nei confronti di una socialità molto più ampia e collettiva, significa liberarlo dall’assolutizzazione/ipostatizzazione della macchina e dell’operatore logico della “negazione” che caratterizza tutta l’opera di Hegel (*Fenomenologia* inclusa), e ridefinirlo nell’ottica di un *materialismo psicanalitico* : con un riguardo particolare al *riconoscimento, possibile o meno, tra la mente e il corpo*. Ciò significa che nella polisemia della categoria del “riconoscimento” (riconoscere l’altro – essere riconosciuto dall’altro – riconoscere se stesso) la *dimensione del riconoscere se stesso* dovrebbe acquisire un primato concettuale per condurre verso una nuova configurazione possibile della costellazione semantica del riconoscimento e delle istituzioni sociali che possono derivarne.

Nella profonda trasformazione generata dalle nuove tecnologie digitali, preponderante è la formazione e il controllo della mente, ovvero il confronto tra una mente unicamente “orizzontale” e una mente capace al contrario di profondità e di “verticalità”: voglio dire tra una mente che trae i valori e gli orientamenti del suo agire dal mondo esterno e una mente incarnata, capace di trovare il senso nella propria interiorità emozionalmente intenzionale. Tale confronto può anche essere riformulato come la questione della differenza tra “informazione” e “interpretazione”. L’*informazione* è al centro dei sistemi d’intelligenza artificiale, nei quali la velocità di calcolo crescente non toglie nulla al fatto che questi processori, per quanto impressionanti e straordinari siano, restano delle macchine, ovvero degli aggregati composti di elementi. Diversamente, l’*interpretazione* rinvia a una soggettività integrata, al suo progetto di riproduzione e sviluppo della vita installato nella sua organicità emozionale e biologica. In tale contesto, i processi educativi dalla scuola all’Università costituiscono il luogo principale ed egemonico della costruzione futura del dibattito e della lotta sociale, ben più della centralità abitualmente attribuita all’economia e al mondo del lavoro. Il paradigma hegeliano del “puro riconoscere” può quindi offrire ancora oggi un materiale prezioso per la riflessione teorica e la pratica socio-politica.



**Jean Philippe Deranty** (Macquarie University)

***La reconnaissance chez Feuerbach : une approche polysémique***

Le but de cette présentation est de mettre en lumière les différents axes d'une théorie feuerbachienne de la reconnaissance et la façon dont ils sont articulés entre eux.

Feuerbach est sans doute l'un des premiers philosophes ayant mis en exergue l'importance des relations « intersubjectives » dans la vie individuelle et la vie sociale. Il est le premier à avoir montré l'importance constitutive des relations « Je / Tu », influençant Buber directement.

Les relations intersubjectives chez Feuerbach recouvrent déjà différentes dimensions et applications du concept, qui seront développés par philosophes et théoriciens du social le siècle suivant.

Au fondement de sa pensée, il y a déjà une vision ontogénétique de l'intersubjectivité, comme condition de la formation de la conscience de soi et de l'identité personnelle. Feuerbach insiste particulièrement sur les dimensions corporelles et affectives. C'est l'un des sens de son concept plurivoque d'« amour ». Au cours de son œuvre, Feuerbach développe peu à peu un modèle psychologique profond de la formation de l'identité personnelle qui annonce directement la métapsychologie freudienne.

La vie psychique humaine est constituée de plusieurs affects fondamentaux et contradictoires : les affects liés à la pulsion (*Trieb*) poussant à se maintenir dans son être et à se maintenir dans un état de bien-être ; et la reconnaissance affective des limites de son être, notamment du fait de la dépendance envers des autres constitutifs, incarnés primordialement, en un sens aussi bien génétique que transcendantal, dans des autres réels significatifs. L'herméneutique critique de la religion, l'aspect de son œuvre qui est passé à la postérité, est guidée par cette conception ontogénétique et psychologique profonde de l'intersubjectivité. La religion est pour lui le moyen privilégié par lequel l'espèce humaine tente de surmonter le sentiment de dépendance, sentiment primitif exprimant dans l'ordre affectif la dépendance essentielle de l'être humain à ses autres constitutifs. Les religions naturelles tentent de conjurer la dépendance aux éléments naturels, tandis que les monothéismes expriment la dépendance envers l'autre humain.

Mais les relations intersubjectives sont pour Feuerbach également conditions transcendantales pour un accès objectif à la réalité et la connaissance objective. Chez Feuerbach déjà, la reconnaissance est condition de la connaissance.

Enfin, l'intersubjectivité chez lui est déjà aussi condition de la normativité : il développe de manière explicite l'idée selon laquelle la qualité des relations sociales est la condition du développement individuel. Comme il l'écrit : « la communauté est la condition de l'humanité ».

***Il riconoscimento in Feuerbach: un approccio polisemico***

Lo scopo di questa presentazione è di mettere in luce le diverse prospettive di una teoria feuerbachiana del riconoscimento e la maniera in cui esse interagiscono.

Feuerbach è probabilmente uno dei primi filosofi a sottolineare l'importanza delle relazioni "intersoggettive" nella vita individuale e sociale. È il primo a mostrare l'importanza costitutiva delle relazioni "Io/Tu", influenzando direttamente Buber.



Le relazioni intersoggettive così come elaborate da Feuerbach comprendono già diverse dimensioni e applicazioni del concetto che saranno sviluppate da filosofi e teorici sociali nel secolo successivo.

Alla base del suo pensiero c'è già una visione ontogenetica dell'intersoggettività come condizione per la formazione dell'autocoscienza e dell'identità personale. Feuerbach pone particolare enfasi sulla dimensione corporea e affettiva. Questo è uno dei significati del suo concetto plurivoco di "amore". Nel corso della sua opera, Feuerbach sviluppa gradualmente un profondo modello psicologico della formazione dell'identità personale che annuncia direttamente la metapsicologia freudiana.

La vita psichica umana è costituita da molteplici affetti fondamentali e contraddittori: gli affetti legati alla pulsione (*Trieb*) che spingono a conservare il proprio essere e a mantenersi in uno stato di benessere; e il riconoscimento affettivo dei limiti del proprio essere, dovuto soprattutto alla dipendenza costitutiva dagli altri, primordialmente incarnati, in senso genetico e trascendentale, in altri reali significativi. L'ermeneutica critica della religione, l'aspetto della sua opera che è passato alla posterità, è guidata da questa profonda concezione ontogenetica e psicologica dell'intersoggettività. La religione è per lui il mezzo privilegiato attraverso il quale la specie umana cerca di superare il sentimento di dipendenza, sentimento primitivo che esprime nell'ordine affettivo la dipendenza essenziale dell'essere umano dagli altri che lo costituiscono. Le religioni naturali tentano di scongiurare la dipendenza dagli elementi naturali, mentre i monoteismi esprimono la dipendenza dall'altro essere umano.

Ma per Feuerbach, le relazioni intersoggettive sono anche condizioni trascendentali per l'accesso oggettivo alla realtà e alla conoscenza oggettiva. Per Feuerbach, il riconoscimento è già una condizione della conoscenza.

Infine, l'intersoggettività è anche condizione della normatività: Feuerbach sviluppa esplicitamente l'idea secondo cui la qualità delle relazioni sociali si pone come condizione dello sviluppo individuale. Come scrive: "la comunità è la condizione dell'umanità".



**Stefano Petrucciani** (Univ. Roma-La Sapienza)

### *Figures de la reconnaissance chez Marx*

La question de la reconnaissance chez Marx peut être abordée sous différents angles. Tout d'abord, on peut observer que le thème et surtout le mot *Anerkennung* reviennent beaucoup plus fréquemment dans les œuvres du jeune Marx que dans celles de sa maturité. Cela est bien sûr dû au fait qu'au sein de la gauche hégélienne, à laquelle Marx a été confronté de manière de plus en plus critique jusqu'en 1845-46, le thème hégélien de la reconnaissance a suscité de nombreuses résonances, qui sont également très présentes dans l'œuvre de Marx.

Mais au-delà de cette observation biographique et chronologique, il me semble que d'un point de vue théorique, il est nécessaire d'aborder deux questions, qui sont évidemment très liées. La première est celle qui concerne la réflexion sur les formes historiques et juridiques dans lesquelles s'effectue la reconnaissance des personnes. Être reconnu en général ne signifie rien ; être reconnu signifie être reconnu dans une forme particulière, un certain rôle ou une certaine qualité. Il y a donc différentes formes de reconnaissance de l'individu que Marx examine et dont il discute la valeur. Plus particulièrement, Marx se concentre sur la reconnaissance de l'individu en tant que détenteur de droits et sur sa reconnaissance en tant que sujet économique, c'est-à-dire en tant qu'acteur des libres transactions marchandes. Pour Marx, ces deux formes de reconnaissance sont gravement insuffisantes, comme on peut le constater si l'on observe la condition de l'ouvrier de son époque, qui bénéficie de ces formes de reconnaissance mais qui est néanmoins exploité et déshumanisé. Marx est très clair à ce sujet. Dans *La Sainte Famille*, il écrit : « la reconnaissance des droits de l'homme par l'État moderne n'a qu'une signification : *la reconnaissance de l'esclavage par l'État antique* » (K. Marx, *Œuvres*, tome III, Philosophie, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 550).

Non moins nette est sa critique de la reconnaissance de l'individu en tant que sujet économique, comme le montrent déjà les « Notes sur James Mill » de 1844 : « Au sein du système du crédit, la nature aliénée de l'homme s'affirme doublement sous l'apparence de la suprême estimation [*Anerkennung*] économique de l'homme : 1° entre le capitaliste et l'ouvrier, entre le grand capitaliste et le petit capitaliste, l'opposition s'accroît, puisque le crédit n'est accordé qu'à celui qui possède déjà, d'où pour le riche une nouvelle chance d'accumulation [...] 2° le faux-semblant, l'hypocrisie et la tromperie réciproques sont poussés à leur comble ; quant à celui qui n'a point de crédit, il n'est pas jugé simplement comme un pauvre, mais en outre, et moralement, comme quelqu'un qui ne mérite ni confiance ni estime [*Anerkennung*], comme un paria, un homme malfaisant [...] » (*ibid.*, tome II, Économie II, p. 22).

Voyons également la discussion critique inachevée (datant de 1845) du livre de Friedrich List sur le *Système national d'économie politique* : « Belle appréciation de l'homme, qui rabaisse ce dernier au point d'en faire une 'force' qui produit la richesse. Le bourgeois voit dans le prolétaire non l'homme, mais la force qui produit la richesse, force qu'il peut ensuite comparer à d'autres forces productives, à l'animal, à la machine [...] » (*ibid.*, tome III, Philosophie, p. 1442). De cette critique des formes insuffisantes de reconnaissance, on peut déduire la thèse que, pour Marx, les individus doivent se reconnaître les uns les autres dans toutes leurs qualités et besoins humains et pas seulement dans la dimension limitative de sujets juridiques et économiques.



Mais il y a aussi un deuxième aspect sur lequel il peut être utile de s'arrêter : on peut se demander si et dans quelle mesure les luttes de classe sont aussi ou surtout des luttes pour la reconnaissance. On peut d'ailleurs réfléchir au fait que dans la pensée de Marx, une importance considérable est accordée non seulement aux luttes de la classe ouvrière, mais aussi à celles pour l'émancipation des femmes, pour la libération des peuples opprimés, pour l'abolition de l'esclavage. On pourrait certainement soutenir, à juste titre, que le dénominateur commun qui unit toutes ces luttes est précisément qu'il s'agit de luttes pour la reconnaissance, bien que dans des modes de reconnaissance différents.

### ***Figure del riconoscimento in Marx***

La questione del riconoscimento in Marx si può affrontare da diversi punti di vista. In primo luogo si può osservare che il tema e soprattutto la parola *Anerkennung* ricorrono molto più frequentemente nelle opere del giovane Marx che non in quelle della maturità. Ciò dipende ovviamente dal fatto che, all'interno della sinistra hegeliana, con la quale Marx si confronta sempre più criticamente fino al 1845-46, il tema hegeliano del riconoscimento suscita molte risonanze, che anche nell'opera marxiana sono abbastanza presenti.

Ma al di là di questa osservazione biografica e cronologica, a me sembra che dal punto di vista teorico sia necessario affrontare due questioni, che ovviamente sono molto strettamente connesse. La prima è quella che riguarda la riflessione sulle forme storiche e giuridiche nelle quali si presenta il riconoscimento delle persone. Essere riconosciuti non significa nulla in generale; essere riconosciuto significa essere riconosciuto in una qualche veste, ruolo o qualità. Ci sono perciò varie forme di riconoscimento dell'individuo che Marx esamina e delle quali discute il valore. In modo particolare Marx si sofferma sul riconoscimento dell'individuo come titolare di diritti e sul suo riconoscimento come soggetto economico, cioè attore di libere transazioni mercantili. Per Marx si tratta in entrambi i casi di forme di riconoscimento gravemente insufficienti, come si può vedere se si osserva la condizione dell'operaio del suo tempo, che gode di queste forme di riconoscimento ma ciononostante è sfruttato e disumanizzato. Marx è in proposito fin troppo chiaro. Nella *Sacra famiglia* scrive: «Il riconoscimento dei diritti dell'uomo da parte dello Stato moderno non ha un significato diverso dal riconoscimento della schiavitù da parte dello Stato antico».

Non meno netta è la sua critica del riconoscimento dell'individuo come mero soggetto economico, come si vede già negli *Estratti* da James Mill risalenti al 1844. «Entro il sistema del credito, sotto l'apparenza del più alto riconoscimento economico dell'uomo, opera in due modi la natura alienata dell'uomo stesso: 1) L'opposizione tra capitalista e lavoratore, tra capitalista grande e piccolo, diventa ancora più grande, poiché il credito viene dato solo a chi già ha, e costituisce quindi nuove possibilità di accumulazione per i ricchi [...] 2) in quanto questa idea, questa ipocrisia ed impostura reciproca viene spinta fino al paradosso che al semplice giudizio su chi è privo di credito, che cioè egli è povero, si aggiunge anche il giudizio scellerato che egli non è degno di fiducia né di *riconoscimento* e che, dunque, è un paria della società [...]».

Ma si veda anche la discussione critica incompiuta (risalente al 1845) del libro di Friedrich List sul sistema nazionale dell'economia politica: «Un bel riconoscimento dell'uomo, quello che lo vuole abbassare a una forza per creare ricchezza. Il borghese vede nel proletario non l'uomo ma la forza per creare ricchezza, una forza che egli allora può anche confrontare con altre forze produttive come l'animale, la macchina [...]». Da questa critica delle forme di riconoscimento insufficienti si può ricavare la tesi che, per Marx, gli individui devono riconoscersi reciprocamente in tutte le loro qualità e bisogni umani e non solo nella dimensione limitante di soggetti giuridici ed economici.



Ma vi è anche un secondo aspetto sul quale può essere utile soffermarsi: ci si può chiedere se e in che misura le lotte di classe siano anche o soprattutto lotte per il riconoscimento. E si può riflettere, inoltre, sul fatto che nel pensiero di Marx una notevole importanza è conferita non solo alle lotte della classe lavoratrice, ma anche a quelle per l'emancipazione della donna, per la liberazione dei popoli oppressi, per l'abolizione della schiavitù. Si potrebbe certamente sostenere, con buone ragioni, che il denominatore comune che unisce tutte queste lotte è proprio che si tratta di lotte per il riconoscimento, anche se per modalità diverse di riconoscimento.



**Christian Lazzeri** (*Sophiapol*, Univ. Paris Nanterre)

***Tarde : les « lois de l'imitation » et la théorie de l'estime sociale***

Si l'on s'intéresse à la théorie de l'estime sociale de Tarde, on devra en trouver les fondements dans son livre de 1890 *Les lois de l'imitation*. La thèse sociologique la plus générale que Tarde y développe est une thèse de type *moniste* qui fait de l'imitation la clé universelle d'explication diffusionniste de tous les phénomènes sociaux qui plonge d'ailleurs ses racines dans la nature puisque la physique et la biologie sont constamment convoquées à l'appui de cette utilisation du concept. Pour que ce concept soit socialement opératoire, il faut cependant procéder à sa différenciation afin de l'adapter aux différents objets dont il doit rendre compte et Tarde distinguera à cet effet les *lois logiques* de l'imitation qui rendent compte de la diffusion imitative d'une technique, d'une valeur ou d'une croyance lorsqu'elles se révèlent *utiles* pour celui qui les imite en fonction des objectifs qu'il se fixe, et l'imitation *extra-logique* qui repose sur une imitation de croyances et de désirs non fondée sur l'utilité mais pouvant entrer en conflit, souvent victorieux avec elle. On laissera de côté l'étude des conditions de l'imitation logique qui n'entre pas dans le sujet de cet article, et on s'intéressera principalement à l'imitation de type extra-logique. Il faut tout d'abord faire observer que ce type d'imitation extra logique n'est pas un concept spécialement forgé pour expliquer le phénomène de la contagion émotionnelle dans les foules : c'est un concept sociologique d'une portée beaucoup plus vaste qui doit rendre compte d'une multiplicité de phénomènes sociaux ainsi qu'on l'a antérieurement indiqué, dont entre autres, celui des foules.

Pour définir ce concept d'imitation extra-logique, Tarde commence d'abord, comme Scipio Sighele et Gustave Le Bon, par utiliser le vocabulaire médico-psychologique de Charcot et de Bernheim : l'homme social, dans la plupart de ses actions, soutient-il au chapitre III de *Les lois de l'imitation*, agit comme une sorte de somnambule car la plupart de ses désirs et de ses croyances proviennent de suggestions qu'il ignore, suggestions qui proviennent à leur tour d'une forme d'hypnose.

Or, la source de cet hypnose doit être trouvée – en tout cas c'est ce que révèle l'analyse anthropologique des sociétés traditionnelles et l'étude historique des sociétés antiques – dans une relation sociale *inégalitaire* fondée sur une différence de pouvoir et de statut entre les dominants et les dominés, différence statutaire qui rend les dominants «souverainement impérieux et affirmatifs» parce qu'ils sont dotés de *prestige* et que le prestige produit des effets à la manière dont le magnétisme de l'hypnotiseur produit de la suggestion chez l'hypnotisé.

Dans une note de bas de la page de la formulation de cette thèse, Tarde, dans la seconde édition de 1895 du livre, rectifie cependant son interprétation et il écrit : « Ici, j'aurais à me rectifier. C'est bien la *sympathie* qui est la source première de la sociabilité et l'âme apparente ou cachée de toutes les espèces d'imitations, même de l'imitation envieuse et calculée, même de l'imitation d'un ennemi. Seulement, il est certain que la sympathie elle-même commence par être unilatérale avant d'être mutuelle ».

Il indique d'ailleurs clairement que la sympathie dont il parle est la sympathie « au sens d'Adam Smith ». Dans ce cas, nous avons affaire à un tout autre vocabulaire, un vocabulaire de *psychologie sociale* qui semble conquérir son autonomie à l'égard du vocabulaire médico-psychologique et qui, dans plusieurs passages du livre, se superpose littéralement à lui. Si la sympathie commence par





être unilatérale avant d'être mutuelle c'est qu'elle s'oriente de bas en haut, de l'inférieur vers le supérieur, comme chez Hume et Smith qui avaient montré que l'estime collective pour les riches et les puissants prime sur celle des égaux. « De tout temps, écrit Tarde au chapitre V de *Les lois de l'imitation*, les classes dominantes ont été ou ont commencé par être les classes modèles » à condition, soutient-il, que la distance sociale entre les inférieurs et supérieurs ne soit pas trop grande, sans quoi le modèle devient inaccessible et c'est ce qui explique que, de façon générale, on imite « le plus supérieur parmi les plus proches » et donc que l'imitation parcourt une série de degrés descendants dans la pyramide sociale. Thèse importante, dès lors que l'analyse de Tarde ne s'en tient pas seulement aux sociétés archaïques mais cherche aussi de rendre compte du phénomène imitatif dans les sociétés démocratiques.

Dans le nouveau vocabulaire de la psychologie sociale, Tarde dira tout simplement que l'inférieur est *fasciné* par le supérieur et cette fascination s'explique par le fait qu'une position sociale supérieure exprime des capacités ou des qualités exceptionnelles particulièrement visibles dans leurs retombées sociales, notamment par tous les effets qu'elles peuvent produire. Dès lors, l'imitation du modèle constitue une manière de s'approprier l'être du supérieur, de s'incorporer à lui et de participer de façon quasi magique à son existence lorsque son prestige est *statutaire* et de participer à la possession de l'attribut particulier par lequel il se distingue, lorsque le prestige est acquis par la *performance*.

De ce point de vue, le propre des sociétés démocratiques en suivant Tocqueville – que Tarde a lu de près – se caractérise par le fait que la distance postévolutionnaire entre les classes sociales s'est amoindrie, au point que l'imitation des positions sociales les plus élevées par les plus basses devient possible et crée ainsi une intensité imitative particulièrement forte dans ce type de société, ce que l'on peut montrer en étudiant les phénomènes de la coutume, de la mode, de l'imitation des accents dans les langues parlées, les phénomènes de consommation imitative, ainsi que la diffusion sociale des croyances morales, religieuses et artistiques. Plus exactement, comme l'explique Tarde au chapitre III, l'imitation dans les sociétés démocratiques tend à devenir *mutuelle*, ce qui accélère considérablement le phénomène de diffusion sociale des croyances et des émotions.

Tel est le cadre théorique général fondé sur le rapport entre structure sociale et psychologie sociale, à partir duquel on peut étudier la nature et les effets de l'estime sociale.

### **Tarde: le "lois de l'imitation" et la teoria della stima sociale**

Se ci interessiamo alla teoria della stima sociale di Tarde, dovremmo trovarne le basi nel suo libro del 1890 *Les lois de l'imitation*. La tesi sociologica più generale che propone Tarde è una tesi di tipo monistico che fa dell'imitazione la chiave universale per la spiegazione diffusionista di tutti i fenomeni sociali e che, del resto, affonda le radici nella natura, poiché la fisica e la biologia sono costantemente chiamate a sostegno di questo uso del concetto.

Tuttavia, affinché tale concetto sia socialmente operativo, è necessario procedere a una sua differenziazione per adattarlo ai diversi oggetti che deve spiegare. A questo scopo, Tarde distinguerà le *leggi logiche* dell'imitazione, che rendono conto della diffusione imitativa di una tecnica, di un valore o di una credenza quando risultano utili a chi li imita secondo gli obiettivi che si pone, e l'*imitazione extra-logica*, un'imitazione di credenze e desideri non basata sull'utilità ma che può entrare in conflitto, spesso vittorioso, con l'utilità.

Lasceremo da parte lo studio delle condizioni dell'imitazione logica che non rientra nel tema di questo contributo, per concentrarci principalmente sull'imitazione di tipo extra-logico. In primo luogo, va sottolineato che questo tipo di imitazione extra-logica non è un concetto coniato



appositamente per spiegare il fenomeno del contagio emotivo nelle folle, ma è un concetto sociologico dalla portata molto più ampia che deve rendere conto di una molteplicità di fenomeni sociali come precedentemente indicato, tra cui, oltre agli altri, quello delle folle.

Per definire questo concetto di imitazione extra-logica, Tarde inizia dapprima, come Scipione Sighele e Gustave Le Bon, utilizzando il vocabolario medico-psicologico di Charcot e Bernheim: l'uomo sociale, nella maggior parte delle sue azioni, argomenta nel Capitolo III di *Les lois de l'imitation*, agisce come una specie di sonnambulo, perché la maggior parte dei suoi desideri e credenze provengono da suggerimenti che ignora, suggerimenti che a loro volta provengono da una forma di ipnosi.

Ora, la fonte di questa ipnosi va ricercata – è quanto rivelano l'analisi antropologica delle società tradizionali e lo studio storico delle società antiche – in una relazione sociale *non egualitaria* basata su una differenza di potere e di status tra il dominante e il dominato, una differenza statutaria che rende i dominanti “sovraneamente imperiosi e affermativi” poiché dotati di *prestigio* e in quanto il prestigio produce effetti nel modo in cui il magnetismo dell'ipnotizzatore produce una suggestione sull'ipnotizzato.

Tuttavia, in una nota a piè di pagina alla formulazione di questa tesi, nella seconda edizione del 1895 del libro, Tarde rettifica la sua interpretazione e scrive: «Qui, dovrei rettificare me stesso. È davvero la *simpatia* la prima fonte di socialità e l'anima apparente o nascosta di ogni tipo di imitazione, anche dell'imitazione invidiosa e calcolata, anche dell'imitazione di un nemico. Solo che è certo che la simpatia stessa cominci con l'essere unilaterale prima di essere reciproca».

Tarde chiarisce inoltre che la simpatia di cui sta parlando è simpatia «nel senso di Adam Smith». In questo caso, abbiamo a che fare con un vocabolario completamente diverso, un vocabolario della *psicologia sociale* che sembra conquistare la sua autonomia rispetto al vocabolario medico-psicologico e che, in diversi passaggi del libro, vi si sovrappone letteralmente.

Se la simpatia inizia con l'essere unilaterale prima di essere reciproca, è perché è orientata dal basso verso l'alto, dall'inferiore al superiore, come in Hume e Smith che avevano dimostrato che la stima collettiva per i ricchi e i potenti prevale su quella per gli uguali. «Da sempre», scrive Tarde nel capitolo V de *Les lois de l'imitation*, «le classi dominanti sono state o hanno cominciato a essere le classi modello» a condizione, sostiene, che la distanza sociale tra inferiori e superiori non sia troppo grande, altrimenti il modello diventa inaccessibile e questo spiega perché, in generale, imitiamo «il superiore *tra i più vicini*» e quindi che l'imitazione percorra una serie di gradi discendenti nella piramide sociale. Una tesi importante, poiché l'analisi di Tarde non si limita solo alle società arcaiche ma cerca anche di rendere conto del fenomeno imitativo nelle società democratiche. Nel nuovo vocabolario della psicologia sociale, Tarde dirà semplicemente che l'inferiore è *affascinato* dal superiore e questo fascino si spiega con il fatto che una posizione sociale superiore esprime capacità o qualità eccezionali particolarmente visibili nelle loro ripercussioni sociali, soprattutto per tutti gli effetti che possono produrre. Di conseguenza, l'imitazione del modello costituisce un modo di appropriarsi l'essere del superiore, di incorporarsi in lui e di partecipare in modo quasi magico alla sua esistenza quando il suo prestigio è *statutario* e di partecipare al possesso dell'attributo particolare per cui egli si distingue quando il prestigio è acquisito attraverso la *performance*.

Da questo punto di vista, il proprio delle società democratiche seguendo Tocqueville – che Tarde ha letto attentamente – è costituito dal fatto che la distanza post-rivoluzionaria tra le classi sociali è diminuita, al punto che l'imitazione di posizioni sociali superiori da parte di quelle inferiori diventa



possibile creando un'intensità imitativa particolarmente forte in questo tipo di società. Questa può essere mostrata studiando i fenomeni del costume, della moda, dell'imitazione degli accenti nelle lingue parlate, i fenomeni del consumo imitativo, nonché la diffusione sociale delle credenze morali, religiose e artistiche. Più precisamente, come spiega Tarde al capitolo III, l'imitazione nelle società democratiche tende a divenire *reciproca*, il che accelera notevolmente il fenomeno della diffusione sociale di credenze ed emozioni.

Tale è il quadro teorico generale basato sul rapporto tra struttura sociale e psicologia sociale, a partire dal quale è possibile studiare la natura e gli effetti della stima sociale.



**Eva Debray** (*Sophiapol*, Univ. Paris Nanterre)

***La contrainte de la règle : l'importance de la réprobation collective dans la pensée juridique et éducative d'Émile Durkheim***

La règle, selon le sociologue Émile Durkheim, ne peut être règle que si elle exerce une contrainte sur l'individu qui la suit : autrement, elle n'est que prescription ou injonction sans force. Sans contrainte, souligne Durkheim, une règle n'est pas une règle car elle n'est pas agissante, elle n'est pas en mesure d'irriguer les actes et les conduites. La communication s'attachera à comprendre comment la règle peut exercer la contrainte qui est la sienne. Elle mettra alors en évidence la centralité de la réprobation collective dans la pensée juridique et éducative du sociologue. Par son attention portée sur le désir humain d'approbation, Émile Durkheim permet selon nous d'interroger de manière critique plusieurs idées qui tendent encore à s'imposer : l'idée selon laquelle le respect d'une règle pourrait être rapporté au consentement de celui qui la suit, l'idée que la peur de sanctions matérielles pourrait rendre compte de l'obéissance à la règle, et enfin l'idée que la souffrance ferait l'efficace de la contrainte, identifiant ainsi aisément contrainte et violence.

***La coercizione della regola: l'importanza della riprovazione collettiva nel pensiero giuridico ed educativo di Émile Durkheim***

La regola, secondo il sociologo Émile Durkheim, può dirsi tale solo se esercita un vincolo sull'individuo che la segue: altrimenti essa non è che una prescrizione o un'ingiunzione senza forza. Senza coercizione, sottolinea Durkheim, una regola non è una regola perché non è operante, non è in grado di avere effetti su azioni e comportamenti. La comunicazione si pone lo scopo di capire in che modo la norma sia in condizione di esercitare la coercizione che gli è propria. Si metterà in evidenza la centralità della riprovazione collettiva nel pensiero giuridico ed educativo del sociologo. Attraverso l'attenzione che presta al desiderio umano di approvazione, Émile Durkheim permette, a nostro avviso, di discutere criticamente alcune idee che ancora tendono a imporsi: l'idea per cui il rispetto di una regola possa essere correlato al consenso di chi la segue, l'idea che il timore di sanzioni materiali possa rendere conto dell'obbedienza alla regola, e infine l'idea che la sofferenza farebbe l'efficacia della costrizione, identificando così facilmente costrizione e violenza.



## **Francesco Fistetti (Univ. di Bari)**

### ***Sur les paradoxes de la relation entre reconnaissance et émancipation***

L'objet de cet essai est de montrer le renversement ironique qu'a subi le concept de reconnaissance, lorsqu'il a traversé l'histoire sociale et politique de la modernité occidentale alors que celle-ci était frappée par les revendications de libération nées sous la pression de mai 1968. La destruction de la morale autoritaire traditionnelle était le résultat d'un processus d'émancipation dans lequel les nouvelles classes sociales qui se sont développées dans la phase d'expansion de la société capitaliste après la Seconde Guerre mondiale étaient les protagonistes. Le paradoxe sur lequel je porterai mon attention est le renversement des demandes de reconnaissance et de libération dans de nouvelles formes de subordination qui s'est produit dans l'histoire des sociétés démocratiques libérales. Pour comprendre cette dialectique perverse entre reconnaissance et assujettissement – variante inédite de la figure maître/esclave de la *Phénoménologie de l'esprit* – il faut prendre en compte la révolution philosophique qui a accompagné ce processus historique et nourri la conscience des acteurs sociaux dans la sphère publique au point d'imprégner l'imaginaire collectif. Il s'agissait d'une critique de la raison et du sujet qui, tel un fleuve karstique, traversait le XXe siècle, et qui depuis la *Généalogie de la morale* de Nietzsche rejoint Heidegger et la constellation philosophique post-structuraliste et post-moderniste de la soi-disant « French Theory » (Derrida, Foucault, Deleuze, etc.). La thèse que nous tenterons de démontrer ici est que la théorie de la reconnaissance, entendue dans la pluralité de ses versions depuis Axel Honneth, s'inscrit dans le sillage de cette longue histoire intellectuelle. C'était la face philosophique la plus mûre de cette culture des droits qui a marqué l'érosion progressive des liens paternalistes et autoritaires des sociétés traditionnelles. Selon Kant de la *Réponse à la question* : « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », le point central de la culture des droits est la dignité et l'autonomie de la personne. Or, la grammaire des droits est une grammaire incrémentale, c'est-à-dire qui enregistre un élargissement croissant de ses frontières (divorce, avortement, mariages homosexuels, reconnaissance des mouvements LGBT\*, etc.). L'élargissement de l'espace des droits dans les sociétés démocratiques libérales a favorisé une tendance à l'illimitation (que les Grecs appelaient *hybris*), notamment avec le passage du fordisme à un capitalisme financier de type spéculatif et rentier. Dans ce passage, la culture des droits a subi un changement structurel ambivalent : l'augmentation des libertés individuelles est soudée à un modèle social fondé d'une part sur le mythe d'une croissance indéfinie des forces productives, avec la dévastation conséquente de l'environnement naturel, et d'autre part sur la marchandisation tout aussi illimitée des mondes de la vie. Le nœud paradoxal reconnaissance/subordination relève donc de la formation d'une subjectivité « liquide » (Z. Bauman), en accord avec la nouvelle forme du capitalisme : une subjectivité qui au niveau de l'actualité historique est la contrepartie du processus de déconstitution de la raison et du sujet qui a eu lieu dans la culture philosophique du XXe siècle.

### ***Su alcuni paradossi della relazione tra riconoscimento ed emancipazione***

Scopo di questo saggio è mostrare il rovesciamento ironico a cui il concetto di riconoscimento è andato incontro, quando ha incrociato la storia sociale e politica della modernità occidentale via via che quest'ultima veniva investita dalle istanze di liberazione nate sotto la spinta del maggio 1968. La distruzione della morale autoritaria tradizionale è stato l'esito di un processo di emancipazione



di cui sono stati protagonisti i nuovi ceti sociali cresciuti nella fase espansiva della società capitalistica del secondo dopoguerra. Il paradosso su cui concentrerò la mia attenzione è il rovesciamento delle domande di riconoscimento e di liberazione in nuove forme di subordinazione intervenute nella storia delle società liberaldemocratiche. Per comprendere questa dialettica perversa tra riconoscimento ed assoggettamento – una variante inedita della figura servo/padrone della *Fenomenologia dello spirito* – occorre tener conto della rivoluzione filosofica che ha accompagnato questo processo storico e ha nutrito la coscienza degli attori sociali nella sfera pubblica fino a permeare lo stesso immaginario collettivo. Essa è consistita in una critica della ragione e del soggetto che, come un fiume carsico, ha attraversato il XX secolo, e che dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche giunge fino a Heidegger e alla costellazione filosofica post-strutturalista e post-modernista della cosiddetta “French Theory” (Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, ecc.). La tesi che qui cercheremo di dimostrare è che la teoria del riconoscimento, intesa nella pluralità delle sue versioni da Axel Honneth in avanti, rientra nel solco di questa storia intellettuale di lunga durata. Essa è stata la faccia filosofica più matura di quella cultura dei diritti che ha scandito l’erosione progressiva dei vincoli paternalistici e autoritari delle società tradizionali. Stando a Kant di *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* il centro focale della cultura dei diritti è la dignità e l’autonomia della persona. Tuttavia, la grammatica dei diritti è una grammatica incrementale, tale cioè che registra una dilatazione crescente dei suoi confini (divorzio, aborto, matrimoni omoaffettivi, riconoscimento dei movimenti LGBT\*, ecc.). L’allargamento dell’area dei diritti nelle società liberaldemocratiche ha favorito una tendenza all’illimitazione (che i Greci chiamavano *hybris*), soprattutto con il passaggio dal fordismo a un capitalismo finanziario di tipo speculativo e *rentier*. In questo passaggio la cultura dei diritti ha registrato un mutamento strutturale ambivalente: l’incremento delle libertà individuali si è saldato con un modello sociale fondato da un lato sul mito di una crescita indefinita delle forze produttive, con la conseguente devastazione dell’ambiente naturale, e dall’altro su una mercatizzazione altrettanto illimitata dei mondi della vita. Il nodo paradossale riconoscimento/subordinazione nasce, dunque, dalla formazione di una soggettività “liquida” (Z. Bauman), consona alla nuova forma di capitalismo: una soggettività che sul piano dell’effettualità storica è l’omologo del processo di decostituzione della ragione e del soggetto che ha avuto luogo nella cultura filosofica del XX secolo.



**Federico Tarragoni (CRIPOLIS, Univ. Paris Cité)**

***Max Weber et Antonio Gramsci : domination, subjectivation et reconnaissance***

Le concept d'*Anerkennung* est mobilisé par Weber en relation à sa théorie de la légitimité et, plus particulièrement, de la domination charismatique. Il concerne la « reconnaissance », par les dominés, des qualités extraordinaires prêtées au chef, processus par lequel ils se voient socialement reconnus en retour. « Reconnaissance » (*Anerkennung*) et « confirmation » (*Bewährung*) sont ainsi en relation dialectique : Weber applique ce concept dyadique autant aux prestations sociales (militaires, oratoires, révolutionnaires) par lesquelles les dominés valident l'autorité du chef, qu'à la subjectivité qu'ils développent en retour. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il avait déjà utilisé le concept de « confirmation » en ce sens : « confirmés » dans leur croyance par la bonne marche des affaires ou par le regard approbateur des autres fidèles, les protestants pouvaient ainsi « s'affirmer subjectivement ». Sur ce point, l'analyse sociologique de Weber trouve des échos dans le marxisme critique d'Antonio Gramsci. En cherchant à dépasser l'économicisme marxiste, celui-ci centre son analyse sur les conditions symboliques de possibilité de la lutte des classes : en particulier, celles permettant à un « groupe subalterne » de se représenter comme une unité politique d'expériences et d'action. Le rôle du chef charismatique wébérien est ici joué par l'intellectuel organique, parfois identifié avec le parti communiste : au plus loin du simple statut de porte-parole, celui-ci doit requalifier les croyances, les représentations et les pratiques d'un groupe dominé en une vision cohérente du monde, lui permettant de s'y reconnaître et d'agir. Comme il l'écrit dans son 4<sup>e</sup> *Cahier de Prison*, il ne faut pas oublier que « la thèse de Marx – que les hommes acquièrent une conscience des conflits fondamentaux sur le terrain des idéologies – a une valeur organique, c'est une thèse gnoséologique et non psychologique et morale ». La reconnaissance peut être rapprochée ici de cette « prise de conscience » par les dominés, que rend possible l'intellectuel organique. Weber et Gramsci abordent ainsi une même problématique en rapport avec la question de la reconnaissance : dans quelle mesure un rapport de verticalité (vis-à-vis du chef ou de l'intellectuel) peut être accepté par les dominés lorsqu'il leur accorde une dignité symbolique qu'ils n'avaient pas auparavant ? Ils répondent de manière différente à cette question : Weber insiste sur le rôle subjectivant du charisme (l'irrationnel) qui instaure une relation d'obéissance ; Gramsci insiste sur le rôle subjectivant du savoir (le rationnel) qui ouvre une relation d'émancipation.

***Max Weber e Antonio Gramsci: dominazione, soggettivazione e riconoscimento***

Il concetto di *Anerkennung* è utilizzato da Weber in relazione alla sua teoria della legittimità e, più in particolare, del dominio carismatico. Ha a che fare con il “riconoscimento” da parte dei dominati delle qualità straordinarie attribuite al leader, processo attraverso il quale essi si vedono socialmente riconosciuti in cambio. “Riconoscimento” (*Anerkennung*) e “conferma” (*Bewährung*) sono quindi in una relazione dialettica: Weber applica questo concetto diadico sia alle prestazioni sociali (militari, oratorie, rivoluzionarie) con cui i dominati convalidano l'autorità del leader, sia alla soggettività che sviluppano in cambio. Nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, il sociologo aveva già usato il concetto di “conferma” in questo senso: “confermati” nella loro convinzione religiosa dal buon andamento degli affari o dallo sguardo di approvazione degli altri fedeli, i protestanti potevano così “afferinarsi soggettivamente”. Su questo punto, l'analisi sociologica di Weber trova echi nel marxismo critico di Antonio Gramsci. Cercando di andare oltre



l'economicismo marxista, Gramsci concentra la sua analisi sulle condizioni simboliche di possibilità della lotta di classe: in particolare, quelle che permettono a un "gruppo subalterno" di rappresentarsi come unità politica di esperienza e azione. Il ruolo del leader carismatico weberiano è qui svolto dall'intellettuale organico, talvolta identificato con il partito comunista: lontano dal semplice *status* di portavoce, quest'ultimo deve riqualificare le credenze, le rappresentazioni e le pratiche di un gruppo dominato in una visione coerente del mondo, consentendogli di riconoscersi e di agire. Come scrive nel suo 4° *Quaderno del carcere*, non bisogna dimenticare che "la tesi di Marx – che gli uomini acquisiscono la coscienza dei conflitti fondamentali sul terreno delle ideologie – ha un valore organico, è una tesi gnoseologica e non psicologica e morale". Il riconoscimento può essere equiparato qui a quella "consapevolezza" da parte del dominato, che l'intellettuale organico rende possibile. Weber e Gramsci affrontano così la stessa problematica in relazione alla questione del riconoscimento: fino a che punto una relazione di verticalità (nei confronti del leader o dell'intellettuale) può essere accettata dai dominati quando concede loro una dignità simbolica che prima non avevano? Rispondono a questa domanda in modi diversi: Weber insiste sul ruolo soggettivante del carisma (l'irrazionale) che stabilisce un rapporto di obbedienza; Gramsci insiste sul ruolo soggettivante della conoscenza (il razionale) che apre un rapporto di emancipazione.