

TRA DESIDERIO E RICONOSCIMENTO: UNA METAETICA *SUI GENERIS*

ANTONIO DA RE

Università di Padova

Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata

antonio.dare@unipd.it

ABSTRACT

The paper is focused on some relevant philosophical issues discussed by Vigna in his book entitled *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*: a teleological justification in ethics; a new understanding of metaethics; the dialectic of desire; the logic of reciprocal recognition. It also suggests a different terminology that could provide a better account of the structure and of several forms of recognition.

KEYWORDS

Metaethics, desire, teleology, recognition

1. UN RICORDO PERSONALE

Ebbi modo per la prima volta di ascoltare una relazione di Carmelo Vigna quasi trent'anni fa e precisamente nell'autunno del 1988. La Fondazione Lanza di Padova aveva organizzato un convegno in cui si confrontavano differenti prospettive in merito alla natura dell'etica e alla sua possibile giustificazione. Ricordo ancor oggi l'enorme impressione che ricavai dalla sua relazione: rimasi colpito dai contenuti e forse ancor più dallo stile argomentativo con cui con erano stati proposti. Come ebbi modo in seguito di sperimentare tante altre volte, si trattava di uno stile molto rigoroso, a volte implacabile, che in ultima istanza attingeva alle risorse della logica classica e alla dimostrazione elenctica; l'uditore veniva accompagnato in un percorso irto di difficoltà, che passo dopo passo erano affrontate e superate, anche perché al rigore si accompagnava sapientemente una non comune capacità di attirare l'attenzione dell'uditorio con chiarificazioni concettuali, spiegazioni etimologiche, riferimenti al senso comune e all'esperienza quotidiana e, non da ultimo, battute argute e spiritose.

Ricordo ancora che qualche giorno dopo, a colloquio con uno dei miei maestri, Enrico Berti, mi ritrovai a commentare l'intervento di Vigna esprimendo giudizi

entusiastici. Mi colpiva soprattutto il tentativo di fornire una giustificazione in senso finalistico dell'etica, attraverso però una rivisitazione del linguaggio, che la rendeva capace di far fronte anche a sollecitazioni provenienti dalla riflessione filosofica moderna e contemporanea. Non si trattava in altri termini di una mera riproposizione delle etiche aristotelica e tommasiana, che pure fungevano da modello ispiratore per la delineazione di una nuova etica teleologica; l'analisi sia della logica del desiderio che della logica del riconoscimento consentiva di impostare la questione in modo radicalmente nuovo, eppure coerente con le principali acquisizioni della tradizione classica. Inoltre quel tentativo all'epoca (e ancor oggi) aveva il pregio di sottrarsi a un'alternativa molto artificiosa. Negli anni Settanta e Ottanta dello scorso secolo molto si discuteva in merito alla possibilità (o necessità) di una fondazione razionale dell'etica, alla quale immancabilmente si contrapponevano approcci di tipo irrazionalistico, emotivistico, decisionistico, che negavano ciò. Impostando così la questione, si sarebbe dovuto ricondurre l'indagine di Vigna al primo corno dell'alternativa. Eppure, ad un'analisi più attenta si poteva constatare come il suo tentativo non fosse tanto quello di perseguire la cosiddetta fondazione razionale dell'etica, operazione che suona come piuttosto intellettualistica, quasi che si possa produrre una sorta di sospensione della realtà e dell'esperienza etica dell'uomo, per poi ripartire alla luce dei dettami della ragione. Quest'ultima, quindi, propriamente parlando non fonda l'etica, perché questa comunque già si dà, per lo meno nella sua dimensione *de facto*. Semmai la ragione mostra dove l'etica si radichi e dove in definitiva già da sempre si fonda ovvero nel desiderio dell'essere umano; e grazie a questa acquisizione può poi iniziare un lungo itinerario critico e riflessivo, che permetta di guardare all'etica nella sua dimensione *de iure*.

A distanza di anni, rileggendo con immutato interesse i contributi di Vigna, vorrei soffermarmi sui due termini centrali della sua riflessione etica - desiderio e riconoscimento -, che non a caso compaiono nel titolo della sua raccolta. Prima però vorrei spiegare il significato di quell'attribuzione (*metaetica sui generis*), che a prima vista suona senz'altro come atipica. Il termine metaetica nel suo significato più immediato allude a una riflessione che va oltre l'etica. Secondo la tradizione analitica questo andare oltre comporta di necessità una prioritaria indagine linguistica sui significati dei termini e dei concetti dell'etica. Non è questo tuttavia l'intento precipuo dell'indagine di Vigna, benché non manchino nelle sue pagine analisi linguistiche e concettuali di grande interesse. Il suo andare oltre piuttosto va inteso secondo una radicalizzazione metafisica che si svolge in una duplice prospettiva ovvero con riferimento da un lato al fondamento a cui rinvia l'etica e dall'altro alla presa d'atto di una sua intrinseca limitatezza. Riguardo al fondamento: l'etica rinvia all'ontologia (e all'antropologia), tant'è che si parla di ontoetica, quindi di una necessaria giustificazione sul piano ontologico. Ciò rende possibile l'individuazione di quelle determinazioni antropologico-trascendentali, che qualificano l'essere

dell'uomo, *in primis* la struttura relazionale e intersoggettiva, attraversata dalla dinamica del desiderio. Lo stesso rapporto con Dio, in quanto terminale ultimo del desiderio, viene concepito intersoggettivamente.

Riguardo invece alla limitatezza dell'etica, che è tale perché riflette una limitatezza strutturale della vita etica, si può notare come l'andar oltre qui sia richiesto per corrispondere a quel desiderio di appagamento pieno da parte dell'essere umano, che però non trova risposta sul piano strettamente etico. La costitutiva finitezza, l'esposizione al male proprio e altrui, l'esperienza della colpa inducono realisticamente a prendere atto che la dimensione etica dell'esistenza non sia autosufficiente e necessiti quindi di essere superata. Kierkegaard è forse il pensatore che con maggiore forza e con toni drammatici ha rischiarato questa dinamica e non a caso la sua denuncia dell'illusorietà della presunta autosufficienza etica viene richiamata da Vigna, anche se nel contempo si mette in guardia rispetto a un suo possibile esito irrazionalistico e fideistico. Anche il Kant della dottrina dei postulati sembra raccogliere questo interrogativo riguardo alla discrepanza tra ciò che l'etica esige e quel possibile compimento che ci rende "degni di essere felici". Tale compimento però non può essere assicurato *in dieser Welt*: di qui la necessità di postulare, attraverso la fede pratica, che l'"oltre" della felicità possa corrispondere alla virtù, quindi soddisfare una vita improntata all'etica e all'osservanza delle sue prescrizioni. In Kant questo movimento ... metaetico viene assunto dalla ragion pratica in opposizione alla ragion pura; l'oltrepassamento prospettato da Vigna invece è il risultato di una circolarità di ragione speculativa e ragione pratica, da cui emerge la struttura trascendentale del desiderio umano e nel contempo però la sua limitatezza, addirittura la sua "impotenza metafisica", nel senso che non è in grado di assicurarsi quel tutto desiderato. Ne deriva l'invito ad andare oltre, che la ragione filosofica è in grado di formulare, sia pure con grande accortezza e discrezione, perché essa non può riempire questo 'oltre' con i contenuti della religione positiva o con un annuncio di salvezza che sani la nostra impotenza.

2. LA LOGICA DEL DESIDERIO

Non è qui il caso di seguire passo dopo passo le articolate e raffinate argomentazioni di Vigna. Basti solo ricordare le tesi principali che concorrono a delineare i contorni di un'etica teleologicamente intesa: noi siamo abitati dal desiderio, siamo quindi esseri che sempre desiderano; il desiderio si dà come una dimensione costitutiva del nostro essere, che sempre si rivolge ad altro, sino a cercare appagamento (parziale) in altri, ovvero in un'alterità che in quanto soggettività mi si presenta come non reificabile; tale soggettività è però pur sempre finita, nonostante la sua apertura trascendentale e infinita, e come tale non è in grado di rendere

possibile un appagamento pieno del desiderio; la logica del desiderio ricerca infatti una pienezza che superi la parzialità, è desiderio di un Oggetto assoluto; il discorso in merito a questa tensionalità, che alberga nel cuore dell'uomo, va però attentamente vagliato e rigorizzato (a tale proposito si parla di "verità del desiderio"): questa apertura verso l'assoluto può tradursi infatti in una opportuna e benefica relativizzazione dell'altro desiderato, che quindi viene considerato e rispettato nel suo essere proprio, anche come altri; ma può tradursi in fraintendimenti e mistificazioni, in modalità idolatriche, che finiscono per assolutizzare il bene particolare, il soggetto finito, l'esperienza contingente.

Meritano di essere segnalate alcune avvertenze preziose che, se adeguatamente considerate, permetterebbero di evitare interpretazioni riduttive, se non banalizzanti, di una giustificazione in chiave teleologica dell'etica (la quale non va confusa con una teleologia fisica o della natura). Per esempio, si mette in guardia rispetto a una pretesa di identificazione contenutistica del fine ultimo, che invece si prospetta alla intenzionalità del soggetto solo in modo formale e per opposizione alle determinazioni particolari. Qualcuno potrebbe forse scorgere in ciò un limite, quando invece questa (inevitabile) indeterminatezza, che non fa però venir meno la tensionalità verso l'assoluto, costituisce una riserva critica verso possibili irrigidimenti dogmatici e verso il rischio di esonerare il soggetto morale da una continua ricerca sul bene e su cosa significhi perseguirlo nel dipanarsi della propria esperienza di vita.

Molti possono essere i fraintendimenti che colpiscono il finalismo etico: si va dalla determinazione contenutistica, alla identificazione della felicità con un bene particolare o con l'utilità materiale, quando essa andrebbe intesa come orizzonte intrascendibile di senso, come fine ultimo grazie al quale il soggetto, interrogandosi riflessivamente, può dar senso al suo agire e al suo vivere. Forse però il fraintendimento più grave è quello che concepisce la teleologia etica in modo necessitante: che il movimento dell'agire non sia riconducibile interamente (né primariamente) alla causalità efficiente del soggetto, e anzi risieda, originariamente, in un'attrattività del bene e del fine ultimo, induce a ritenere erroneamente che in tal modo la libertà del soggetto verrebbe esautorata. Ma una volta che si riconosca il darsi della struttura del desiderio che pertiene come tale alla soggettività, non è affatto necessitato che il soggetto desideri un determinato oggetto; e accade anzi che il soggetto desideri quell'oggetto, fraintendendone però il valore. Come direbbe Aristotele, ci si rivolge a ciò che appare come bene ma che non è effettivamente tale; solo per il *phronimos* vi è una concordanza tra ciò che gli appare come buono e il bene.

Potrebbero qui innescarsi interessanti considerazioni sulle ambiguità, e anche sulle possibili malattie, del desiderio, stante la difficoltà per il soggetto di orientarsi nella complessità della vita e in definitiva di esercitare la sua libertà. Anche su questo si possono trarre dalle pagine di Vigna molti spunti e osservazioni acute. Mi

concentro tuttavia su un esito assai rilevante di questa proposta teorica: la relativizzazione della deontologia e la conseguente subalternità del dovere rispetto al fine costituito dal bene. Evidentemente nell'esperienza pratica non è possibile non ricorrere al *medium* del dovere e delle figure nelle quali esso si traduce (comando, imperativo, norma, regola, ...), anche perché quel desiderio originario del bene necessita di essere vagliato e messo alla prova: già si è detto delle ambiguità che lo minacciano e dei facili fraintendimenti a cui è sottoposto, a cominciare dalla sua possibile riduzione a mero godimento reificante dell'altro. Esso è però appunto *medium* rispetto al fine, ed è quest'ultimo, non il dovere, che alimenta il desiderio.

Ne consegue che il soggetto è chiamato a esercitare una responsabilità primaria verso di sé. Con il linguaggio della tradizione, ritornato in auge negli ultimi decenni, si potrebbe parlare di formazione di sé attraverso il costituirsi di disposizioni buone, le virtù. Detto altrimenti, la responsabilità verso di sé comporta la cura del desiderio. Affiora qui - credo - una singolare assonanza con l'ammonimento di Jacques Lacan (si veda il *Seminario VII* dedicato all'*Etica della psicoanalisi*), secondo il quale la vera colpa di un soggetto consisterebbe nel "cedere sul proprio desiderio".

Benché il desiderio si faccia sentire in noi con la sua forza attrattiva, la sua voce può essere facilmente ostacolata e persino inibita, specialmente se ciò si accompagna al cedimento del soggetto. Quando ciò avviene, possiamo ritrovarci ad essere soggiogati dalle opposte logiche della rinuncia e del sacrificio finì a se stessi oppure dell'imperativo del godimento. Nel primo caso l'istanza morale si fa valere in modo riduttivo e angusto, rapportandosi a una soggettività colta unilateralmente in modo passivo: è il rischio sotteso a ogni forma di deontologia e, sul piano dell'*ethos*, delle varie forme di moralismo; nel secondo caso, l'istanza morale quasi si dissolve, in una dispersione del soggetto, che si trova sottoposto alla 'costrizione' del godimento sempre e comunque, secondo una modalità abbondantemente veicolata dalle pratiche quotidiane delle nostre società opulente.

3. LA LOGICA DEL RICONOSCIMENTO

Quel duplice livello antropologico, di finitezza e di apertura trascendentale, che pertiene alla soggettività viene ulteriormente indagato in riferimento alla struttura dell'intersoggettività e dei differenti modelli in cui questa si può esemplificare. Il soggetto si manifesta come un trascendere e ciò vale sia per me che per l'altro che mi si presenta; il soggetto però è anche finito, come appare dalla sua corporeità che lo delimita, e di nuovo lo si constata in me e nell'altro. La duplice e reciproca qualificazione consente di guardare alla relazione intersoggettiva in modo non semplicistico, considerando la varietà delle sue articolazioni. Ne è un'efficace

esemplificazione l'analisi condotta sul significato della soggettività trascendente: l'altro a me si presenta come trascendente, e a mia volta io mi presento a lui come trascendente. Il movimento della trascendenza può allora volgersi all'oggettivazione del soggetto: l'altro può cercare di inglobarmi in una prospettiva parziale e riduttiva; e a mia volta posso replicare oggettivando l'altro, quindi cercando di affermare la mia trascendenza misconoscendo quella altrui. Il movimento della trascendenza può però indirizzarsi all'accoglienza, riconoscendo l'altro a sua volta come trascendente e quindi come inoggettivabile.

Attraverso queste chiavi di lettura antropologico-trascedentali, Vigna prende le distanze da interpretazioni parziali e riduttive dell'intersoggettività. È il caso della comprensione negativa e conflittuale dell'intersoggettività avanzata da Sartre (ma anche, su un altro piano, da Hobbes), in cui la relazione si risolve in una reciproca e insuperabile obiettivazione; ma è anche il caso di una comprensione della relazione tutta sbilanciata sul lato del riconoscimento richiesto dal comando etico che proviene dall'altro (Lévinas). Il tentativo di Vigna, al contrario, è di superare le unilateralità interpretative, proponendo una comprensione articolata, ma coerente, delle diverse forme di rapporti intersoggettivi. Si tratta di un tentativo senz'altro riuscito. Se è possibile avanzare qualche riserva critica, questa riguarda non tanto il rigore della giustificazione ontologica o la pertinenza delle analisi antropologiche ed etiche, a mio parere pienamente convincenti, quanto l'adozione di una terminologia non sempre adeguata. Mi spiego: i modelli intersoggettivi fondamentali vengono rintracciati nella dedizione, nel dominio, nell'oblatività. Con il primo termine s'intende dar conto di quel movimento grazie al quale le coscienze si sporgono l'una verso l'altra e reciprocamente riconoscono la rispettiva trascendenza; con il secondo si descrive un rapporto in cui l'altro non viene colto nella sua trascendenza, ma trattato come servo e strumentalizzato da chi si pone come signore; con il terzo si vuole portare alla luce una relazionalità in cui la tendenziale simmetria del riconoscimento (dedizione) o del misconoscimento (dominio) si trasforma in senso asimmetrico: ciò significa che vi è una coscienza disposta a riconoscere l'altro, benché da questi non sia ricambiato. Questo terzo momento, a ben vedere, risulta essere d'importanza decisiva, perché esso si trova sospeso tra il possibile riconoscimento reciproco, al quale mira inizialmente la coscienza riconoscente ma non ricambiata, e il possibile, reciproco, misconoscimento, al quale potrebbe consegnarsi la coscienza, inizialmente riconoscente, stanca del rifiuto altrui.

Grazie all'illustrazione dei tre modelli della dedizione, del conflitto e dell'oblatività, a partire dal duplice livello antropologico-trascedentale di cui si diceva, si può così istituire un confronto critico con le grandi voci del pensiero filosofico che hanno similmente analizzato le varie forme del rapporto intersoggettivo, ma spesso in modo riduttivo e incompleto. Inoltre, tale illustrazione è di grande impatto esplicativo, specie nell'evidenziare come si dia facilmente il passaggio dall'una all'altra forma di intersoggettività. Detto altrimenti, il

riconoscimento reciproco non è garantito nel suo darsi, ma può trasformarsi alla lunga in un rapporto asimmetrico rispetto al riconoscimento o persino simmetrico nel misconoscimento; così come la conflittualità sperimentata nel dominio non è condannata a rimanere tale, ma può essere superata sia pure in un processo che risulterà essere inevitabilmente lungo e impegnativo.

Ora, si può certo convenire sulla rappresentazione delle dinamiche intersoggettive prese in esame come pure sui contenuti proposti; ciò che fa problema è però il linguaggio, che risulta essere - come dire - sbilanciato sul lato della positività della relazione. Si nota quindi una sproporzione tra la fenomenologia delle forme intersoggettive considerate e la loro denominazione. Per esempio, 'dedizione' è termine che rinvia, secondo l'etimologia, al 'darsi interamente' di sé all'altro, espressione indubbiamente molto carica di significato, che sembra però alludere a una pretesa per il soggetto assai impegnativa, forse troppo, quasi una pretesa indebita, ai fini almeno di un riconoscimento, reciproco, che passa anche attraverso un riconoscimento di sé da parte di sé. Con 'oblazione' si designa un'offerta da parte di un soggetto non corrisposto: si tratta di un termine carico di significato, che anche in forza delle sue assonanze religiose rischia di occultare quella dinamica asimmetrica, complessa e impegnativa, sempre esposta al rischio dell'oggettivazione e della strumentalizzazione, che pure viene descritta da Vigna.

Eccependo su un linguaggio troppo caratterizzato in senso positivo, non si vuol certo mettere in questione il principio dell'originaria positività della relazione intersoggettiva. Tale principio viene giustamente affermato in polemica con le varie forme di pessimismo antropologico, e con le loro corrispettive concezioni ontologiche, dall'assolutizzazione dell'individuo (Hobbes) all'intrascendibilità del cogito (Sartre). D'altro canto Vigna prende le distanze anche dalla radicalizzazione ontologica di Lévinas e dalla responsabilizzazione estrema alla quale il soggetto è condannato per rispondere all'esigente appello dell'altro; ed è a questa prospettiva, in verità, che meglio si adatterebbero termini come dedizione e oblazione. In definitiva, quel principio dell'originaria positività della relazione viene assunto quale criterio normativo per le relazioni tra gli uomini, che conoscono la possibilità e, purtroppo, spesso la realtà della violenza, della strumentalizzazione, dell'oggettivazione.

Una possibile terminologia alternativa, forse meno suggestiva, ma probabilmente più precisa, potrebbe essere la seguente: in luogo della dedizione, si potrebbe parlare di *riconoscimento reciproco*, espressione a dire il vero già presente in qualche passaggio del testo di Vigna; il termine *dominio* potrebbe essere riproposto e infine ad oblazione sarebbe da preferire *riconoscimento parziale*. Si aggiunga che quest'ultima espressione va distinta rispetto a riconoscimento unilaterale (termini, come ben si sa, presenti nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*). Per Vigna quello unilaterale è il riconoscimento nel quale l'altro non può mai realizzare il soggiogamento della coscienza che lo fronteggia, se questa non vi consente;

affermandosi nella sua autonomia, quest'ultima fa valere la sua trascendenza, in tal modo almeno implicitamente riconosciuta; qualora invece essa consentisse al soggiogamento, rinuncerebbe a far valere la propria trascendenza e scivolerebbe nel masochismo, in risposta a un'intenzionalità sadica. Per parziale qui s'intende invece il riconoscimento già in atto, ma solo in modo incompleto, perché manca la corresponsione dell'altro verso il soggetto che si è preliminarmente esposto.

Il riconoscimento completo - ovviamente per quel che è possibile, stante la costitutiva limitatezza dei soggetti e la possibilità di scivolare nell'oggettivazione ricercata o subita - genera un duplice movimento, attivo e passivo. Riconoscimento è una categoria della vita pratica che però conserva in sé una valenza anche conoscitiva: è un ri-conoscere la specificità dell'altro, la sua diversità, che sono chiamato a considerare nel suo valore irriducibile; di qui il dar vita a un movimento attivo che vuole essere ricambiato. Emerge così anche un movimento passivo, come è ben attestato da un altro termine italiano che sottolinea la ripresa del conoscere e che però va oltre una valenza strettamente conoscitiva: è la ri-conoscenza. In francese ciò si manifesta in modo ancor più chiaro, come è stato rilevato da Ricoeur nei suoi *Percorsi di riconoscimento*. *reconnaissance* rende sia l'attività del riconoscere che la passività dell'essere riconosciuti. E il valore dell'accezione passiva non va certo sottovalutata: è la riconoscenza che consegue dall'essere riconosciuti. Noi desideriamo dal profondo di noi stessi essere riconosciuti e se ciò non avviene, ne va della nostra integrità, che può essere impedita o addirittura offesa, umiliata. La riconoscenza si può dare solo in una relazione intersoggettiva in cui noi siamo riconosciuti e anche gli altri sono riconosciuti, e perciò in quanto riconosciuti, noi e gli altri, si diviene anche riconoscenti.