

PER UN *ETHOS* DEL RICONOSCIMENTO TRA TRASCENDENTALE E STORIA NOTA INTORNO A UN RECENTE LIBRO DI LUCIO CORTELLA

STEFANIA ACHELLA

Università di Chieti-Pescara "G. d'Annunzio"

Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economico-quantitative

e-mail: stefania.achella@unich.it

ABSTRACT

The paper discusses Lucio Cortella's theses in his volume *Ethos del riconoscimento* (ethos of recognition, 2023). The question of the origin of recognition and the source of its normativity is at the centre of the analysis. In particular, the paper discusses some of the more complex aspects of theories of recognition, from Hegel to Honneth, starting with Cortella's thesis that the ethos of recognition is a transcendental element that makes human beings "human".

KEYWORDS

Normativity, Historicity, Kant, Hegel, Honneth

1. Si potrebbe riassumere il senso del recente lavoro di Lucio Cortella, *L'ethos del riconoscimento* (Laterza 2023), nella riformulazione, dai toni hegeliani, dell'imperativo categorico, con la quale l'Autore conclude la sua introduzione: *riconosci l'altro come l'altro ha riconosciuto te stesso* (11).

In realtà, questa legge, pur nella sua assonanza con la formula kantiana, la ribalta dall'interno da una duplice prospettiva. Da un lato, segna il passaggio dal primato della soggettività a quello dell'alterità. Dall'altro, l'invito kantiano si traduce in un fatto storico: il nostro originario essere stati riconosciuti. L'asse intorno al quale viene fatta ruotare la dimensione etica, che supera i limiti del soggettivismo alla base della moralità kantiana, sembrerebbe dunque spostarsi intorno all'alterità che ci precede e ci costituisce. Eppure non è esattamente questa la mossa che intende mettere in campo Cortella. Né l'io, né il tu rappresentano il punto di partenza da cui muoverebbe la relazione riconoscente, ma un *tertium*, quello che l'Autore chiama *ethos* originario, la relazione intersoggettiva.

Questo spostamento di focus consentirebbe di superare i limiti di una idea negativa di libertà in cui l'altro viene recepito come un ostacolo

all'autorealizzazione, riconoscendo invece proprio in esso un momento essenziale per la realizzazione di una libertà positiva. Solo a partire dalla relazione possiamo riconoscere e sentirci riconosciuti. Il rapporto di riconoscimento non presuppone un soggetto che lo pone, ma il soggetto né è direttamente il prodotto. Come sintetizza efficacemente Cortella: “non sono i soggetti a costituirsi come autonomi, non sono loro gli autori del riconoscimento, ma è la relazione che si instaura fra loro il vero *soggetto del riconoscimento*” (9). L'incontro tra i soggetti è perciò innanzitutto “un'esperienza etica” segnata “dall'imporsi oggettivo di un *obbligo morale* cui devono inizialmente piegarsi ma che poi faranno proprio, impegnandosi implicitamente a rispettarci, cioè a vedere nell'altro un soggetto libero e autonomo e perciò *degnò di riguardo morale*” (10). Dal punto di vista logico o, andando ancora più in profondità, da una prospettiva ontologica, questa concezione della libertà si costruisce su un primato della relazione sui relati. Essa appartiene, per usare un'espressione cara a una certa tradizione fenomenologica, a uno spazio “pre-categoriale”, e rappresenta la base del sentimento etico e dell'obbligo che ognuno di noi prova nei confronti degli altri. L'originaria esperienza etica ci pone così immediatamente in una condizione di mutuo riconoscimento alla quale, sembra, non possiamo sottrarci.

A partire da questa tesi iniziale, l'Autore sviluppa il resto della riflessione, ragionando sul fondamento di questo obbligo morale e sulla sua capacità normativa. Ed è su questo punto che la questione diventa particolarmente complessa: tale *ethos* del riconoscimento è un elemento trascendentale o un prodotto storico? Esso è dunque la *condizione di possibilità* che ci rende umani o la *dimora* nella quale impariamo ad essere umani? Riprendendo la distinzione hegeliana operata nella *Fenomenologia*, esso deve essere inteso come una *figura* dell'autocoscienza (quella che Hegel affronta nel secondo capitolo della sua opera) o come un *momento* dello spirito (al centro del sesto capitolo)?

Se la risposta ricade nella prima sfera e il riconoscimento viene inteso come una *figura* dell'autocoscienza, ci troviamo sul piano della genesi dell'umano, che sottende una ontologia relazionale per cui il processo di soggettivazione segue alla dimensione nella quale mi trovo immerso come un indistinto in una totalità. Se invece la risposta rimanda alla dimensione spirituale, allora il riconoscimento diventa un elemento culturale che ci costituisce sulla base di un patrimonio storico.

Altre domande si sviluppano intorno a questo nucleo: se *l'ethos* del riconoscimento è ciò che rende possibile e quindi precede la nostra soggettivazione, esso rimanda alla nostra costituzione biologica o a un modello originario che – come nella finzione contrattualista – costituisce un ideale *ad quem*? Se invece il riconoscimento è un prodotto storico-culturale, esso è il frutto di un *humus*, di una costruzione collettiva che agisce dall'esterno sul soggetto quando entra nelle istituzioni, o è la creazione di una trascendenza?

Nel rispondere a queste domande Cortella ridiscute le principali teorie sviluppate nell'ultimo secolo.

2. Che quella del riconoscimento sia una dinamica macchinosa appare evidente già agli occhi dei suoi primi teorizzatori. Le sue insidie non sfuggono a Fichte e neanche a Hegel, che fa terminare la lotta per il riconoscimento con un fallimento. E proprio per questa ragione, il punto di abbrivio delle analisi di Cortella è la *Fenomenologia dello spirito* e in particolare la costituzione dell'autocoscienza. Qui - seguendo le orme kojèviane - il punto di partenza è il *desiderio* che struttura originariamente l'essenza umana come aperta all'altro, ma in quanto mossa dal bisogno della propria affermazione. Questa originaria ambivalenza prende corpo nella costante tensione tra il superamento dell'egocentrismo e la persistenza di una dimensione solipsistica e monologica. L'autocoscienza è al tempo stesso ciò che consente all'essere umano di riconoscersi non solo come oggetto ma anche come soggetto, spiegando così "il legame fra quello sguardo oggettivante dell'altro e la nostra conoscenza di noi stessi come non-oggetti, ovvero, in altri termini, la relazione fra la necessaria oggettivazione della coscienza e l'esperienza disoggettivante della nostra interiorità" (16).

La conclusione di questo processo è che l'autocoscienza si dà come relazione, "senza riconoscimento e senza intersoggettività non si dà soggettività autocosciente: entrambe nascono e cadono insieme" (25). Tale relazionalità originaria conclude Cortella è un "*trascendentale*".

Ma cosa vuol dire che tale relazione è trascendentale? Qui Cortella sta affermando che l'*ethos* del riconoscimento si configura come una condizione di possibilità e che dunque viene prima dell'esperienza. Tuttavia, se il nucleo della posizione hegeliana è *un io che è noi e un noi che è io*, com'è pensabile qualcosa che trascenda e preceda questa relazione? Questa trascendenza è riferita a una struttura che si è formata tramite una costruzione nel tempo oppure è una dimensione ideale? E se è così come si stabilisce la sua legittimità, chi fa da garante alla sua validità?

3. A quest'altezza della sua riflessione, Cortella ha già cominciato a prendere le distanze da Hegel. Le ragioni del fallimento del riconoscimento hegeliano risiederebbero infatti nell'impianto teorico nel quale Hegel colloca la costituzione della soggettività. Il passaggio che occorre perciò compiere per uscire dall'*impasse* hegeliana è quello dalla logica all'etica. Se, commenta l'Autore, le coscienze avessero avvertito di essere già all'interno di "una relazionalità eticamente solida" (36), da quel rapporto egli avrebbe "potuto trarre le risorse, fin qui manchevoli, per superare sia il conflitto sia la reciproca disuguaglianza. Ma Hegel non prende in considerazione questa prospettiva, perché per lui il cammino ha un altro obiettivo: rendere consapevole la coscienza della propria universalità (di contro alla sua

ingannevole particolarità) e della propria unità con l'oggetto (di contro alla falsa opposizione soggetto-oggetto)" (36).

Per andare oltre i limiti dell'autocoscienza che, come mette ben in evidenza Cortella, restano legati alle sue aspirazioni per ora di natura ancora gnoseologica, occorre saltare fuori dal proprio punto di vista (la *Mein-ung*), per approdare al mondo condiviso, dove "il punto di vista oggettivo, impersonale, sia *costruito* nella pratica sociale", infatti, commenta Cortella poco più avanti, "l'oggettività è una costruzione sociale" (40).

A questo punto, mi sembra che il rischio intrinseco in questa interpretazione sia quello di individuare la dimensione riconoscente come un trascendentale, ma al tempo stesso di interpretare le norme e il mondo oggettivo come il prodotto della costruzione sociale.

Cortella scrive: "non si vuole essere riconosciuti da un oggetto inanimato, né da una pianta, né da qualcuno che non si ritenga *'degnò' di riconoscere*. Ma ciò significa che lo si è inconsapevolmente 'riconosciuto', significa che gli si è attribuita la qualificazione di soggetto, e che - volenti o nolenti - lo si è sollevato al di sopra del mondo di quegli oggetti dai quali non possiamo mai sentirci desiderati" (22). Quando avviene questo primo riconoscimento dell'altro? Come si coniuga questa precedenza con la dimensione sociale?

Consapevole dell'ambiguità, Cortella chiarisce subito dopo: "La caratterizzazione trascendentale ha qui il significato minimale che indica solo l'impossibilità di aggiramento, l'impossibilità di un'alternativa per la nostra forma di vita. La relazione di riconoscimento non è dunque al di là della natura ma ha la natura umana come sua condizione, e in particolare il carattere comunicativo di tale natura. Senza tale carattere, senza le condizioni biologiche ed evolutive che l'hanno prodotta e sviluppata, non si darebbe alcun riconoscimento" (57).

Il ragionamento compie allora un passo avanti, inscrivendo nella dimensione biologico-evolutiva il carattere trascendentale del riconoscimento.

4. Si comprende allora sia la ripresa di Mead che quella di Tomasello (ai quali si sarebbe potuto senz'altro affiancare anche Merleau-Ponty). Mead sposta la fonte del riconoscimento nel nostro originario essere immersi nelle norme, ma producendo così "una sorta di invasione del sociale all'interno dell'individuo, utile certo alla formazione del suo senso di appartenenza e all'acquisizione delle norme morali, ma inefficace per quanto riguarda il processo di formazione dell'autonomia individuale" (71), che verrebbe completamente affidata alla capacità del singolo di "reagire". Grazie poi alle analisi della psicologia evolutiva di Tomasello, Cortella mostra come la comunicazione (e quindi l'origine del riconoscimento) sia un risultato dell'evoluzione - il vantaggio evolutivo - che avrebbe favorito i soggetti più collaborativi capaci di consolidare i rapporti sociali e di condividere emozioni con il proprio gruppo di appartenenza. Da Mead a Tomasello sarebbe quindi l'attività

mimetica a segnare l'originaria dimensione interrelazionale del soggetto, collocando in una dimensione *temporale* il passaggio dalla natura alla cultura. Più che un trascendentale si tratterebbe quindi di una seconda natura. Sia l'approccio psicologico di Mead sia quello cognitivo di Tomasello mostrerebbero quindi il carattere evolutivo (storico) del riconoscimento. Un'operazione resa ancora più esplicita da Honneth che tradurrebbe in termini etici questa genealogia, riuscendo a "ricollocare il rapporto di riconoscimento all'interno di un contesto storico-antropologico, [...] in cui chi si incontra e si riconosce sono individui concreti: genitori e figli, amici, coniugi, persone giuridiche, lavoratori, cittadini" (90).

Questi autori metterebbero quindi in atto una interpretazione de-trascendentalizzante e una naturalizzazione del processo di riconoscimento. Ma a questo punto si presenta un'ambiguità. Per Honneth quello che è fondamentale è l'attività universale del riconoscere, senza la quale non esisterebbe il sé pratico, l'identità morale. La dimensione "formale" di una relazione etica costruita sul riconoscimento deve perciò, secondo il francofortese, essere compensata dall'introduzione di una teoria sociale, legando la lotta sociale al misconoscimento morale. In Honneth continuerebbe a dominare la dimensione astratta su quella concreta. La moralità sull'eticità. Dando come presupposta la dinamica del riconoscimento, essa acquisterebbe concretezza nei processi di misconoscimento, su cui si fonderebbe "la prassi di trasformazione in cui consiste lo sviluppo sociale" (94) e su cui può essere "rifondata la teoria critica della società" (94). Rifiutando totalmente la metafisica dello spirito di Hegel, considerando la libertà non come un presupposto ma come il prodotto storico delle istituzioni, Honneth ricostruisce una sorta di "fenomenologia del riconoscimento" articolandola in tre sfere: la sfera primaria, quella cioè delle relazioni sentimentali, familiari e amicali; la sfera giuridica, quella dei diritti degli individui, in cui in discussione c'è la dimensione della "persona" e del "rispetto", quindi una configurazione universale. Infine, la sfera sociale, fondata sulla stima come riconoscimento non più universale ma particolare. A questo elenco mancherebbe, commenta più avanti Cortella, la dimensione politica, il riconoscimento istituzionale e cioè un "consenso implicito, fra i cittadini e lo Stato in una direzione bottom-up, che conferisce legittimità alle istituzioni politiche" (104) e al quale però deve "corrispondere un riconoscimento top-down. È questo propriamente il riconoscimento politico" (104). Honneth, pur volendo de-trascendentalizzare la metafisica della libertà di Hegel arriverebbe a riprodurre la frattura da una dimensione concreta, singolare e una universale ma astratta. Il collante viene invece individuato da Cortella nelle istituzioni.

Il tema delle istituzioni è posto al centro del terzo *excursus* dedicato a Hegel. Qui il riferimento è al sesto capitolo della *Fenomenologia*, in cui il movimento di riconoscimento si traduce nella costituzione di una comunità etica. Nelle riflessioni dedicate prima all'anima bella (quella di Cortella è una delle più belle letture dedicate a queste pagine hegeliane) e poi allo scontro tra la coscienza giudicante e

quella agente, si approda a uno spirito nuovo che raccoglie la dimensione universale e particolare dei soggetti che lo costituiscono. Traducendo la posizione hegeliana dello spirito assoluto nella dimensione concreta dell'*ethos* del riconoscimento, Cortella approda alla definizione della sua proposta: “Solo una teoria del riconoscimento è in grado di manifestare il carattere pienamente etico di quell’oggettività normativa intuita da Habermas – ma da lui ridotta a mera regola razionale – e altrettanto bene individuata da Hegel – ma da lui poi risolta nell’autoriflessività del sapere assoluto. Contro quest’ultima risoluzione chiaramente soggettivistica, si tratta di portare alla luce *la sostanza etica della relazione riconoscitiva*” (131). L'*ethos* del riconoscimento è quindi il prodotto dello spirito non nella sua auto-riflessività ma nella sua concretezza.

5. Dopo aver attraversato le diverse proposte fondative, da Mead a Tomasello, da Apel ad Habermas, tenendo sullo sfondo da un lato Hegel, dall’altro Honneth, Cortella definisce dunque lo statuto di questo *ethos* originario: esso non è costituito solo dagli usi e dai costumi ma dev’essere inteso come la “nostra dimora, il nostro luogo originario e abituale del vivere. Le relazioni di riconoscimento costituiscono la nostra casa, la culla che ci ha visto nascere e crescere, il terreno primario da cui abbiamo imparato a vivere e a convivere” (132). Ci troviamo quindi non in una ipotesi metafisica ma nell’apprendimento di essa a partire dall'*humus* di cui ci nutriamo. Per Cortella, tale *ethos* da un lato esprime quindi un “dato di fatto” inaggrabile, connaturato alla nostra costituzione soggettiva e perciò posto – per così dire – ‘alle nostre spalle’. Dall’altro si tratta di un ‘fatto normativo’ che incamera in sé un dovere etico e che, perciò, sta ‘davanti’ a noi, cioè ci affida un compito pratico. Dietro di noi sta una normatività inaggrabile, che, nel mentre ci conferisce lo statuto di esseri umani, ci impegna a conservare e a promuovere questa medesima umanità. In questo senso, l’etica è trascendentale, inevitabile e intrascendibile connotazione della nostra ‘natura’ umana” (133).

L'*ethos* comune sarebbe perciò il fondamento della nostra struttura antropologica e anche la fonte dalla quale deriverebbe la normatività. Ma come riesce tale *ethos* a costituire il principio esplicativo *ex post* del nostro agire riconoscente, e al tempo stesso a rappresentare un’istanza normativa in grado regolare *ex ante* il nostro comportamento orientandolo al rispetto della dignità e della umanità altrui, del rispetto dei non umani e dei più fragili?

Nelle ultime pagine Cortella rende esplicita la risposta a questa domanda. Egli antepone alla “ricostruzione normativa” (141), cioè alla selezione storica fatta sulla base di valori già dati per validi e scontati, una *ricostruzione trascendentale*, che sveli “l’inaggrabilità del riconoscimento e lo sfondo etico in esso implicito” (142).

Da quello sfondo origina ciò che conferisce validità alle istituzioni etiche. Né libertà, né moralità sono il presupposto, ma l’originaria relazione riconoscente che ci costituisce. In questo modo, si riesce a superare da un lato la biologizzazione della

libertà, dall'altro il rinvio a una sua radice metafisica. La libertà, così come il rispetto per l'altro, risiedono nella nostra costituzione, rappresentano una capacità che può emergere però solo nel momento in cui veniamo collocati nella relazione riconoscente. “*Gli esseri umani non nascono originariamente liberi, ma lo diventano*, anzi imparano ad esserlo. Insomma la libertà non è qualcosa di innato ma ha una genesi relazionale e comunicativa” (146). All'interno della naturalità biologica, grazie al riconoscimento si metterebbe in moto una natura normativa, in virtù della quale “acquistiamo il bene fondamentale dell'autonomia (cioè quella solidità identitaria che si accompagna al senso della nostra dignità), ma a causa della quale veniamo colpiti anche da una peculiare vulnerabilità, imputabile solo al costituirsi in noi della moralità” (150).

Gli esseri umani sono quindi *animali normativi*. Essi sono in possesso della natura, ma affinché questa diventi effettiva occorre spingersi al di là del dato naturale. Libertà e responsabilità “vanno oltre il mero istinto di conservazione e rispondono a una *logica normativa* che non esiste in natura e che possiamo chiamare logica della libertà, perché irriducibile a relazioni causali e meccaniche” (152).

L'uscita dalle secche dell'idea hegeliana del riconoscimento è così possibile nel passaggio “della logica del riconoscimento nell'etica del riconoscimento, passaggio sostanzialmente ignorato da Hegel ma inevitabile per la soluzione di quel processo” (155). Tale passaggio è quello che segna la conversione delle ‘autocoscienze’ in “‘esistenze’ umane, in ‘persone’, che – pur disposte a ‘perdere’ se stesse – vogliono essere riconosciute anche nella loro corporeità” (155).

6. Se è chiaro il percorso articolato e brillante del testo di Cortella, resta ancora difficile capire in che modo si mostri quella normatività dell'animale umano, che nei secoli ha dato più volte prove della sua incapacità di seguire il comandamento del riconoscimento. Benché in diverse occasioni Cortella rivendichi l'esigenza di un passaggio al piano della *Sittlichkeit* hegeliana e quindi a una eticità concreta, l'appello al piano del trascendentale rimanda a un progetto etico che sembra arrestarsi al nobile proposito kantiano, che tuttavia non è in grado di spiegare la disumanizzazione con cui siamo costantemente confrontati. Come ancora sottolineava Hegel nei *Lineamenti* rispetto al proposito kantiano, ogni dimensione trascendentale è passibile di essere riempita di qualsiasi contenuto, anche dei peggiori.

L'ipotesi di un *ethos* trascendentale del riconoscimento, sebbene ancorato a un elemento di concretezza, come prova a fare lucidamente Cortella, mi sembra correre comunque un doppio rischio: arrestarsi all'astrattezza di un modello normativo ideale o finire nell'acquiescenza ai costumi e alla cultura dominante.