

IL FONDAMENTO DELLA NORMATIVITÀ FRA TRASCENDENTALITÀ E NATURALISMO RISPOSTA AI MIEI CRITICI

LUCIO CORTELLA

Dipartimento di Filosofia e Beni culturali
Università Ca' Foscari Venezia
cortella@unive.it

ABSTRACT

The paper attempts to respond to the objections that have been formulated in reference to the book *The Ethos of Recognition* (Laterza, Roma-Bari 2023). The answers are divided into 16 thematic points. The author defends his idea of recognition not as an intersubjective but as an objective relationship, in which an *ethos* acts, the *ethos* of recognition. This can be reconstructed and founded through a transcendental refutation on the model of the famous Aristotelian *elenchos* of *Metaphysics* fourth book. This *ethos* has a natural genesis and has its roots in the natural history of humankind. However, it manifests itself with the characteristics of transcendental structures, that is, as unavoidable and unassailable. The foundation of our normativity and freedom consists in it. Between this *ethos* and its historical realizations, that is, the concretely existing forms of ethical life, there exists a transcendental difference that prevents them from being identified. A renewed critical theory of society is rooted in this difference.

KEYWORDS

Recognition, Subjectivity, Intersubjectivity, Ethos, Ethical Life, Morality, Transcendental, Elenchos, Normativity, Freedom, Naturalism, Natural History of Mankind, Constitution, Self-Consciousness, Hegel, Phenomenology of Spirit, Absolute Knowing, Critical Theory.

Non so quanto io sia stato all'altezza della sfida che mi sono trovato ad affrontare (e della quale forse non ero neppure pienamente consapevole), quando mi sono proposto di dare forma organica agli studi sul riconoscimento che avevo intrapreso nel corso degli ultimi vent'anni. L'idea era infatti quella di dare un fondamento alla normatività evitando sia la fondazione ontologica della "via degli antichi", sia le differenti fondazioni antropologiche della "via dei moderni" che l'avevano individuata, dapprima, in una sorta di essenza naturale umana e, successivamente, in una metafisica della libertà contrapposta proprio a quella base naturale. D'altra parte nessuna delle molteplici e articolate teorie sviluppate dal pensiero

contemporaneo - generalmente accomunate proprio dal rifiuto di quelle precedenti vie - mi era parsa pienamente persuasiva. Il nodo infatti non sta tanto nella capacità dei nostri contemporanei di offrire o meno una giustificazione alle norme morali quanto nella conclamata difficoltà di dare una risposta a una questione ancora più di fondo: perché *dobbiamo* essere morali? L'alternativa secca fra un riduzionismo naturalistico e/o utilitaristico, da un lato, e, dall'altro, un'idea di normatività del tutto sganciata dal nostro corredo biologico e incapace di fare i conti con le più recenti acquisizioni sull'evoluzione umana impediva di fatto una risposta a quella questione fondamentale.

Da ciò la sfida che mi sono trovato ad affrontare: tentar di coniugare quei due lati dell'alternativa e, invece di metterli in competizione, mostrarne la sotterranea continuità. In fondo si trattava di aggiornare una tesi di Hegel, quando - a differenza del suo illustre predecessore di Königsberg, che pur ne aveva costituito la fondamentale ispirazione per l'idea di volontà libera - aveva contrapposto al dualismo kantiano di natura e libertà la perfetta continuità fra i due ambiti, mostrando fin nei dettagli come lo spirito si originasse dalla natura e come questa, nei suoi tratti fondamentali, anticipasse le più complesse strutture spirituali. Si trattava quindi di aggiornare quella importante tesi anti-dualista al contesto a noi contemporaneo, cercando proprio in quella continuità la risposta al problema della genesi naturale della nostra normatività e del modo in cui a partire dalla specifica dotazione naturale umana potesse costituirsi la nostra stessa libertà nei suoi caratteri fondamentali.

Il percorso da me intrapreso individuava in una specifica relazione umana, cioè nel riconoscimento (che a quel punto assumevo come *la* relazione umana fondamentale), l'anello in grado di congiungere natura e normatività. In esso infatti vengono a intrecciarsi specifiche dotazioni *naturali* umane (il desiderio, le capacità comunicative, la relazionalità) e altrettanto specifiche prestazioni *normative* umane (il rispetto dell'altro, l'etica della relazione, la consapevolezza dell'autonomia). In questo intreccio si forma una struttura, generata da bisogni naturali ma al tempo stesso svincolata da imperativi biologici, che diventa *costitutiva dell'umano*, condizione di possibilità del nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con noi stessi. Ho chiamato questa struttura *l'ethos del riconoscimento*, perché il suo carattere fondamentale è quello normativo (benché quella normatività sia alla base anche di prestazioni cognitive, come cercherò di mostrare più avanti). Questo *ethos* possiede i tratti di ciò che - a partire da Kant - è stato definito *il trascendentale*, ovvero una condizione inaggirabile e che non possiamo permetterci di negare. Ecco quindi il senso della sfida: congiungere naturalismo e trascendentalità, e mostrare come dalla natura possa costituirsi una condizione che la filosofia ha tradizionalmente concepito come non sensibile e non naturale.

I vari contributi che amici e colleghi hanno voluto offrirmi si concentrano prevalentemente proprio intorno a questo intreccio di problemi: la natura

ambivalente di questo trascendentale, le differenti caratteristiche del riconoscimento, le difficoltà nel tenere assieme normatività e fatticità, la pretesa di una ricostruzione che non vuole essere solo genetica ma intende al contempo giustificare le nostre istanze morali, la contestualità dell'etica di contro all'istanza trans-contestuale e sovra-storica di questo *ethos* originario.

Non posso che essere grato a ognuno di questi contributi. Non vi è in essi quanto si avverte spesso in questi dibattiti: il fraintendimento o la pretesa di voler sovrapporre le proprie idee a quelle dell'autore. Le critiche si sono sempre sviluppate a partire da una comprensione profonda non solo delle mie tesi fondamentali ma anche delle mie intenzioni. Ho imparato da questo dibattito, ho appreso dalle critiche, anche da quelle più nette, perché mi hanno messo nella condizione di comprendere meglio il senso della mia proposta teorica. Ma soprattutto mi hanno motivato a precisarne meglio i confini, i dettagli, e anche i limiti, fino a rivedere - per quanto lo consentisse una rivisitazione che non ne mettesse in discussione il quadro di fondo - alcune tesi o comunque a fornirne una giustificazione che apparisse almeno all'altezza delle obiezioni. Ho quindi pensato che il modo migliore per rispondere fosse quello di fissare in una serie di nodi concettuali le varie obiezioni che mi sono state rivolte e di elaborare all'interno di essi le mie risposte, partendo - ovviamente - dalla questione fondamentale: la pretesa trascendentale.

1. UN NUOVO SENSO DEL TRASCENDENTALE

Com'è ampiamente noto, è stato Kant ad aver posto le basi della nozione moderna di trascendentale, caratterizzandolo come forma a priori della soggettività e condizione di possibilità della conoscenza. In Hegel quella prima caratterizzazione subisce una impegnativa trasformazione, sganciando l'inaggrabilità kantiana delle categorie dalla formalità soggettiva e facendone la struttura logica dell'oggettività. La logica cessa così di essere una forma soggettiva per diventare l'intelaiatura della realtà (ed è questo il motivo di tutte le critiche hegeliane alla nozione stessa di trascendentale, viziato - ai suoi occhi - dalla pregiudiziale soggettiva e formale). Con questa operazione il trascendentale non viene tuttavia soppresso ma - quasi contro le intenzioni di Hegel - rafforzato ed esteso, diventando la condizione di possibilità non solo della conoscenza umana ma dell'intera realtà, una svolta che avrà in Gentile un'ulteriore rigorizzazione.

La mia riproposizione del trascendentale non intende seguire questa "svolta ontologica" dell'idealismo hegeliano-gentiliano ed è proprio questo che mi viene rimproverato in particolare da Carmelo Vigna. In effetti la mia nozione di

trascendentale non intende riferirsi al senso dell'intero¹. Con ciò non intendo però neppure riproporre la nozione kantiana, limitata a una sua comprensione in termini logico-formali e con prestazioni limitate alla sfera cognitiva.

La distanza sia dal formalismo soggettivista kantiano sia dall'oggettivismo ontologico hegeliano (e quindi dalla prospettiva indicata anche da Vigna) risiede nel punto di partenza muovendo dal quale vengono ricostruite queste condizioni trascendentali. Quel fondamento iniziale è il riconoscimento, una struttura relazionale solo umana, la cui condizione trascendentale, ovvero l'*ethos* originario, gli rimane inevitabilmente legata. Questo *ethos* è il *nostro* trascendentale, il trascendentale dell'umano. Ciò apre uno scenario completamente diverso anche rispetto a Kant. Infatti l'umano è per noi ormai un prodotto dell'evoluzione naturale ed è da quell'evoluzione che devono essere fatte dipendere le stesse strutture trascendentali.

In altri termini il trascendentale ha una genesi naturale, è cioè costitutivo e al tempo stesso costituito. È a partire dalla nostra dotazione biologica (quella che con un termine hegeliano potremmo chiamare la nostra "prima" natura) che viene a costituirsi quell'orizzonte (benché, una volta costituito, si affranchi da quei caratteri naturali).

Questa idea, secondo cui le condizioni trascendentali della conoscenza possono, a loro volta, dipendere da altre condizioni, e quindi l'impossibilità determinarle come fisse e ultimative alla maniera di Kant, era già stata sviluppata da Hegel nel corso della sua *Fenomenologia dello spirito*. In quell'opera la critica a Kant non assume ancora i tratti ontologici e oggettivisti presenti nella *Scienza della Logica*. Lì lo sviluppo fenomenologico della coscienza rende impossibile la fissazione di strutture trascendentali "ultime", mostrando come ogni apriori dipenda in ultima

¹ In un saggio dedicato al mio volume Vero Tarca prospetta l'estensione della tesi dell'originarietà dell'etico al senso dell'intero, ritenendo che quell'originarietà possa «comprendere, oltre all'attuale forma di vita umana, la vita in quanto tale e in generale l'esistenza» (L.V. Tarca, *Per Lucio Cortella. Una proposta di gioco etico*, in G. Azzolini - G. Cesarale [a cura di], *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, Il Melangolo, Genova 2023, p. 224). Nella sua concezione l'etica si manifesta come il senso ultimo della verità e della realtà, per la quale «il positivo viene inteso come ciò che *per definizione è preferito* rispetto a qualcos'altro» e in cui l'opposizione col negativo si configura come opposizione «*valoriale*», nella quale «il negativo viene inteso come l'elemento *nocivo* che per ciò stesso implica la propria negazione» (p. 226). Ne deriva una reinterpretazione dello stesso *elenchos* per la quale «il fondamento del discorso filosofico, proprio in quanto è *valoriale*, è essenzialmente *etico*» (p. 231), in cui i due poli logicamente contrapposti sono *eticamente* composti e reciprocamente riconoscentisi nell'operare una sorta di «autopurificazione rispetto a tutti gli aspetti *necativi* (nocivi, dannosi) che caratterizzano tale contrapposizione» (*ibid.*). Si tratta di una proposta filosofica che lo stesso Tarca qualifica come un «gioco etico» e che tuttavia usa la logica del riconoscimento (e la sua struttura elenctica) per oltrepassare l'ambito antropologico nel quale io continuo a vederla circoscritta. Ne esce però una tesi generale che condivido, ovvero la priorità del positivo, dell'affermativo e della positiva realizzazione del riconoscimento come condizione per ogni critica, ogni negazione, ogni confutazione (e che «costringe» tutti questi momenti negativi a presupporre la loro stessa positività).

analisi dall'oggetto cui esso stesso si riferisce: cambiando l'oggetto e quindi il contesto di riferimento cambia necessariamente anche la relativa struttura trascendentale. Ne risulta un intreccio fra trascendentale ed empirico in cui la prospettiva da cui guardare al mondo viene condizionata proprio dai suoi oggetti (anche se poi questa prospettiva de-trascendentalizzante sarà destinata ad arrestarsi a un punto di vista, questo sì "ultimo", che prepara la tesi fondamentale della *Scienza della Logica*, ma su questo tornerò più avanti).

L'eredità di questa determinazione reciproca fra carattere costituente e dipendenza empirico-fattuale sarà accolta e ulteriormente sviluppata da *Essere e tempo* di Heidegger, dove il *Dasein* è al tempo stesso condizione di possibilità dell'apparire del mondo ma anche condizionato e "gettato" in quello stesso orizzonte mondano. Tale è infatti la condizione umana: la nostra esistenza è l'orizzonte dell'apparire del mondo ma questo orizzonte, all'apparenza intrascendibile e totale, è a sua volta parte di questo stesso mondo, condizionato da esso e quindi dipendente e finito.

Nell'acquire questa tesi filosofica sulla condizionatezza del trascendentale, l'ho ulteriormente ripensata contestualizzandola all'interno della storia naturale del genere umano. Ne è derivata una concezione del trascendentale che lo vede radicato in un suo terreno genetico di costituzione, rappresentato, in primo luogo, dalla dotazione *naturale* del genere umano (la "prima natura") e, in secondo luogo, da quella specifica relazione *sociale* in cui consistono i rapporti di riconoscimento. A partire da queste due componenti si forma un trascendentale caratterizzato eticamente (l'*ethos* originario), proprio perché la caratteristica fondamentale dei rapporti di riconoscimento è quella normativa, benché quell'*ethos* abbia anche una funzione cognitiva. Esso si costituisce nei processi sociali in cui gli esseri umani (grazie alla loro specie-specifica dotazione biologica) riescono a mettersi "nel punto di vista dell'altro". Grazie a questa immedesimazione si forma in noi una "seconda natura" con caratteristiche trascendentali, perché non più aggirabile ma necessariamente costitutiva nei nostri rapporti con noi stessi, con gli altri e col mondo.

In conclusione, questa trasformazione del trascendentale consente di superare le consuete alternative (così come mi vengono sottoposte da Stefania Achella: «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?»). Costituito a partire da un contesto, si fa esso stesso "contesto", luogo fondamentale del nostro *vivere* grazie al quale impariamo a *convivere*. Un trascendentale così inteso svolge la sua specifica funzione costitutiva non solo nei confronti della nostra cognizione ma anche nei confronti della nostra normatività e delle stesse regole sociali, proprio perché non è più solo "forma" della nostra coscienza (come nella tradizionale concezione kantiana) ma è *condizione antropologica* (nel senso della "seconda natura"), *realtà sociale* (quindi luogo di

formazione della soggettività umana), per consolidarsi, infine, all'interno della nostra individualità umana come una sorta di *apriori* da cui non possiamo più prescindere. In fondo questo processo di de-soggettivizzazione del trascendentale era già stata operazione hegeliana (come acutamente osserva Cesarale), qui però ulteriormente radicalizzata collocandone la genesi all'interno della storia naturale del genere umano.

2. UN NUOVO SENSO DELLA “COSTITUZIONE TRASCENDENTALE” (CREDENZA, VERITÀ E OGGETTIVITÀ).

Questa trasformazione del trascendentale comporta conseguenze rilevanti sulle specifiche *funzioni* svolte da tale struttura. La mia teoria intende infatti ereditare anche quell'altro senso del trascendentale introdotto da Kant, ovvero la sua funzione attiva, costitutiva, quella da lui attribuita alla “spontaneità dei concetti”. Nel caso dell'*ethos* originario non abbiamo quindi a che fare solo con una condizione inaggirabile ma anche “generativa”.

In particolare essa “produce” (a) l'intero senso della nostra *normatività* (senza esser passati attraverso questo *ethos* noi non saremmo capaci di provare sentimenti morali, non saremmo in grado di sperimentare umiliazioni né di provare compassione o senso di giustizia), ma anche (b) la nostra relazione *cognitiva* con gli *oggetti*.

Sul *primo* senso di generatività tornerò ampiamente più avanti quando illustrerò in che senso l'*ethos* originario costituisca il fondamento della normatività. Intendo invece soffermarmi ora sul *secondo* senso, anche perché è la parte meno sviluppata nel mio libro.

La questione viene sollevata in particolare da Riccardo Fanciullacci, il quale osserva come il mio «abbozzo di teoria epistemologica» sia «talmente sintetico da lasciare nel lettore molti dubbi su quale sia il suo contenuto determinato», benché poi, correttamente, aggiunga come sia «del tutto legittimo che Cortella non sviluppi in quelle poche pagine» i dettagli di tale concezione.

È perciò evidente come la questione sollevata avrebbe bisogno di ben altro spazio di quello consentito da una semplice “risposta ai miei critici”. In questo caso tuttavia sono in gioco le differenti modalità secondo cui l'*ethos* originario svolge la sua funzione “costitutiva”, e quindi un chiarimento – anche minimale – si rende necessario, se non altro per precisarne il carattere rispetto alla concezione tradizionale.

Il problema viene acutamente individuato da Fanciullacci in una lunga nota che si apre col seguente interrogativo: «il dubbio più importante che resta al lettore è se Cortella voglia sostenere solo che il concetto di oggettività presuppone il concetto di intersoggettività (nel senso che ho appena accennato) o se voglia spingersi a sostenere, come alcune sue formule fanno pensare, che il contenuto di tale

concetto, cioè poi l'oggettività, è una *costruzione* intersoggettiva». La nota poi continua osservando come sia «molto diverso sostenere che è solo perché ci confrontiamo con altri che abbiamo imparato che una nostra *credenza* può non essere vera e sostenere che un certo modo di confrontarsi con altri, ad esempio la convergenza con loro su una certa credenza, è la via per stabilire la *verità* di quella credenza o, ancora, sostenere che tale convergenza è la verità di quella credenza».

Il complesso di questi interrogativi riguarda essenzialmente il rapporto del riconoscimento con la credenza, la verità e l'oggettività. Nel sostenere il carattere costitutivo di tale rapporto ho tuttavia mancato di distinguere fra questi tre differenti ambiti e quindi di indicare il differente senso della costituzione che si realizza in ognuno di essi.

In primo luogo il riconoscimento ha una relazione essenziale con le nostre *credenze*. Essendo caratterizzato da rapporti di fiducia reciproca esso è fonte indispensabile per le nostre opinioni intorno alle cose, alla concezione del mondo e della vita. La gran parte di quelle opinioni (pensiamo soprattutto alle teorie scientifiche, ma ciò vale anche per le nostre convinzioni valoriali o per le opinioni politiche) non si fonda sulla nostra capacità di dimostrarle ma sulla fiducia nei confronti di coloro che le hanno espresse, sostenute e giustificate. E alla base di quella fiducia vi è un rapporto (per lo più implicito) di riconoscimento. In questo senso la credenza ha un fondamento intersoggettivo, perché la sua genesi sta nel continuato confronto con gli altri, in forza del quale abbiamo imparato ad accogliere le opinioni altrui nonché a rivedere in continuazione le nostre o a consolidarle. Ovviamente quelle credenze possono essere vere o false, ma in questo caso non è il riconoscimento lo strumento adatto per rispondere a quell'alternativa. Se così fosse cadrebbe la fondamentale differenza tra verità e credenza, perché faremmo della verità un prodotto della fiducia negli altri.

Per stabilire la *verità* di una credenza dobbiamo invece ricorrere a procedure di giustificazione e queste possono essere differenti (l'osservazione, l'induzione, l'argomentazione, il confronto con le obiezioni). Anche in questo caso il riconoscimento svolge un ruolo essenziale, dato che sia l'osservazione sia l'argomentazione hanno un rapporto esplicito e implicito con l'intersoggettività. Ognuno di noi è certo della propria osservazione quando ammette implicitamente che tutti concorderebbero con essa e lo stesso vale (a maggior ragione) per le argomentazioni. Quest'ultime poi acquisiscono consistenza solo nel confronto con obiezioni e controargomentazioni, cioè in un rapporto esplicito con l'intersoggettività. E in tutti questi casi il riconoscimento è la condizione indispensabile per entrare in un confronto argomentativo.

Far dipendere la verità dalla giustificazione non significa tuttavia farla coincidere con essa (come sostengono le cosiddette "teorie epistemiche" della verità). La verità sta al di là degli strumenti (concettuali, linguistici, argomentativi) con i quali possiamo ottenerla. Anzi, li trascende sempre. Qualunque nostro asserto intorno

alla realtà delle cose, nonostante l'apparente invincibilità delle argomentazioni che lo sostengono e la altrettanto apparente assenza di giustificate obiezioni nei suoi confronti, potrebbe rivelarsi falso. Benché non sia sensato predicare la verità alle cose (le quali di per sé non sono né vere né false), tuttavia i nostri asserti sono veri o falsi solo in relazione alle cose cui si riferiscono. Ma asserire una verità definitiva intorno ad esse è pretesa dogmatica, che viola il principio fondamentale del fallibilismo: nessuna conoscenza è vera in modo definitivo ma è solo provvisoriamente vera fino alla sua confutazione.

Se il riconoscimento non svolge propriamente una funzione costitutiva nei confronti della verità, questa si manifesta pienamente nei confronti dell'*oggettività*. Con questa nozione (che distingo da quella di verità) intendo la necessaria presupposizione nell'esistenza di un mondo, costituito da cose e oggetti che esistono continuativamente e indipendentemente dalla nostra coscienza e dal nostro sapere. Per ottenere quella consapevolezza è infatti necessario aver potuto distinguere fra il proprio mondo interiore e quello esterno, un prestazione che si realizza solo grazie al riconoscimento altrui. Sta in quel rapporto la fondamentale presa di distanza dalla nostra originaria convinzione che le nostre rappresentazioni siano il nostro mondo. Solo nello scontro con una prospettiva diversa dalla nostra, capace di mettere in discussione il nostro punto di vista, nasce la consapevolezza di un mondo oggettivo esterno ad essa (la scoperta della prospettiva della seconda persona singolare determina la genesi della terza persona singolare, lo sguardo "terzo" che coincide con l'oggettività). In questo senso l'oggettività va ritenuta una "costruzione intersoggettiva". Con ciò ovviamente non si intende il *contenuto* specifico degli oggetti ma solo la *forma* della loro oggettività. Non a caso nel libro trattavo questa tesi come un'eredità kantiana trasformata. Per Kant l'oggettività degli oggetti è un prodotto categoriale, ma non già nel senso che le categorie determinino il contenuto specifico degli oggetti (il loro colore, il peso, la forma specifica che occupano nello spazio, etc.), dato che noi acquisiamo quelle caratteristiche specifiche grazie alle intuizioni sensibili. Tuttavia senza le categorie quell'insieme di caratteri non potrebbe mai assumere la forma di un'oggettività indipendente da noi. Com'è noto la categoria è solo «il pensiero di un oggetto in generale»² e non contiene in sé le caratteristiche specifiche dell'oggetto. Ebbene ciò che per Kant è il prodotto categoriale dell'attività monologica del soggetto individuale è, all'interno della mia teoria, il prodotto del riconoscimento intersoggettivo.

² «Il concetto puro contiene esclusivamente la forma del pensiero di un oggetto in generale» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, p. 125). Analogamente non si dà oggetto al di fuori dell'attività unificatrice delle categorie: «oggetto è ciò nel cui concetto è unificato il molteplice di una data intuizione» (*ivi*, p. 165), sicché «l'unità sintetica della coscienza è quindi la condizione oggettiva di ogni conoscenza» (*ivi*, p. 166).

3. CARATTERE OGGETTIVO (E NON INTERSOGETTIVO) DEL RICONOSCIMENTO

In che senso il riconoscimento è una realtà oggettiva e non intersoggettiva? «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?», si chiede Achella. In effetti non intendo sostenere che ci sia qualcosa che preceda (temporalmente) tale relazione, ma qualcosa che si rende presente in essa e la rende possibile. Si tratta della nota tesi hegeliana secondo cui il medio ha una sorta di priorità sugli estremi che lo hanno prodotto, espressa anche nei termini del primato della mediazione sui mediati. Quando Hegel scrive che il risultato della relazione di riconoscimento è «lo spirito esistente» o anche «l'esistenza dell'Io che si è esteso fino alla dualità»³ sa bene che a quel risultato hanno condotto le due soggettività che si erano confrontate fino a poco prima, ma sa anche (ed è il senso di quelle sue espressioni) che è proprio quello spirito esistente ad aver reso possibile quell'incontro e quella conciliazione. Senza quell'oggettività intermedia i due estremi avrebbero continuato a confliggere, non disponendo di alcuna capacità propria di pervenire alla conciliazione.

Proprio dal capitolo quarto della *Fenomenologia dello spirito* emerge chiaramente quanto le due autocoscienze in lotta non *vogliono* riconoscersi ma solo essere riconosciute. Dunque il riconoscimento, la relazione positiva, non è prodotta dalla loro volontà e coscienza. Essa emerge come un “non-voluto”, qualcosa che *si impone* su di loro e che esse si vedono costrette ad accettare (proprio perché desiderano essere riconosciute). L'*ethos*, prodotto (inconsapevolmente) dal loro incontro, diventa - a quel punto - la condizione del loro incontrarsi, finendo per retroagire sui soggetti, impadronendosi di essi, e diventando alla fine *il loro ethos*.

La relazione in Hegel è sempre più della somma dei due relati. La loro somma non sarebbe in grado di produrre il riconoscimento. È il loro incontro a determinare un'oggettività che, diventando la condizione di quell'incontrarsi, si manifesta come il vero originario. Fanciullacci interpreta correttamente la mia tesi sul riconoscimento “oggettivo” come qualcosa che non è «una semplice somma di azioni relazionali», anche se poi complica il tutto intrecciandola con la questione della reciprocità, che invece intendo mantenere distinta dal tema dell'oggettività (e del suo nucleo etico).

Quell'oggettività che, in prima battuta, si presenta come un *ethos*, non potrebbe tuttavia continuare a operare se non si istituzionalizzasse in specifiche realtà sociali. Si tratta del grande tema hegeliano dello spirito oggettivo. L'*ethos* si riproduce nelle istituzioni sociali che lo esprimono, ovvero in quella dimensione che Hegel chiama *eticità*. Espressione dell'*ethos* (in termini hegeliani «realizzazione» dell'«idea della

³ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 127.

volontà libera»⁴) l'eticità è al tempo stesso la fondamentale risorsa sociale (e normativa) cui i soggetti attingono per superare l'ostilità originaria che li manteneva contrapposti. Secondo la mia interpretazione il "fallimento" del riconoscimento nel capitolo quarto della *Fenomenologia* dipende proprio dall'assenza di quell'eticità sostanziale che, sola, avrebbe potuto fornire alle due autocoscienze in lotta le risorse normative per risolvere eticamente il loro conflitto. Esse sono sole (e lasciate sole dallo spirito, che qui è presente solo «per noi»⁵ e non per le due soggettività) e quindi incapaci di conciliarsi.

4. ELEMENTI DI TRASCENDENZA (L'ETICA È UN DONO?)

«L'orizzonte trascendentale originario deve accedere alla posizione necessaria della trascendenza dell'Essere assoluto», mi obietta Carmelo Vigna, non trovando nella mia opera il necessario legame fra trascendentalità originaria dell'umano e l'apertura alla trascendenza. La questione investe evidentemente il rapporto con la metafisica, questione che non ho mai abbandonato, preferendo - rispetto alle sbrigative critiche novecentesche - riflettere piuttosto su una "eredità" della metafisica nel pensiero contemporaneo o, meglio, su una sua necessaria "trasformazione". Ma è questione che non posso qui affrontare, travalicando abbondantemente i confini del libro⁶.

Mi limito perciò a rispondere a una domanda: nel rapporto orizzontale del riconoscimento umano c'è uno spazio per la trascendenza? Io rispondo di sì e non solo per le suggestioni hegeliane che concludono il capitolo sesto della *Fenomenologia*, dove la conciliazione fra i soggetti viene definita «il Dio che appare in mezzo a loro»⁷. La trascendenza infatti si manifesta proprio nell'oggettività di quella relazione che i due soggetti vorrebbero evitare e che invece sono costretti ad accettare. Si tratta di una peculiare "trascendenza dall'interno" che rinvia la loro relazione orizzontale a qualcosa che sta evidentemente al di là della loro volontà e coscienza.

In effetti l'*ethos* irrompe nei soggetti che anelano al riconoscimento e irrompe come qualcosa di inaspettato. In questo contesto si potrebbe quasi parlare di un "dono", dato che le soggettività autocentrate e solipsiste non sembrano "meritare" ciò di cui esse fanno esperienza.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, § 33, p. 45. O anche «il concetto della libertà divenuto mondo sussistente» (*ivi*, § 142, p. 133).

⁵ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 127.

⁶ Cfr. «L'eredità della metafisica», in *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 279-288. Ma si veda anche *Teoria critica e metafisica*, a cura di L. Cortella, Mimesis, Milano-Udine 2009.

⁷ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 444.

La tesi del dono va però precisata e differenziata da una delle ipotesi interpretative in prima battuta suggerita da Fanciullacci (poi da lui abbandonata) per spiegare la genesi dell'imperativo etico del riconoscere. Quell'imperativo non sarebbe altro che l'obbligo di rispondere al dono del riconoscimento che ci è stato fatto dagli altri soggetti. Esso originerebbe dalla nostra «condizione di debito» derivante dal fatto che avendo «ricevuto un dono gratuito» avremmo anche contratto «l'obbligo di un contro-dono». Lo stesso Fanciullacci osserva che non può essere questo il fondamento della nostra normatività, dato che quell'obbligo può sussistere solo se la nostra esperienza viene preceduta da una norma, «la legge del dono di maussiana memoria».

Condivido: la normatività del riconoscimento precede quell'obbligo, ma – soprattutto – il riconoscimento non è un dono dell'altro soggetto: ne consegue che non abbiamo nei suoi confronti alcun obbligo. O più precisamente il “debito infinito” che abbiamo nei confronti dell'altro non dipende dall'esser stati riconosciuti da lui. L'altro non *voleva* riconoscerci ma è stato solo *costretto* a farlo. Il dono perciò non proviene dall'altro ma da quello che ho chiamato “terzo soggetto”, cioè dalla relazione o, meglio, da quella specifica “trascendenza dall'interno” che, imponendosi su di noi, ci “donato” l'etica. Come illustrerò più avanti, l'imperativo etico del riconoscere non proviene dal “fatto” di esser stati riconosciuti (e le relativa riconoscenza che ne conseguirebbe) ma dall'aver appreso l'*ethos* originario in quella relazione fondamentale, e dall'averlo appreso propriamente quando *noi* abbiamo riconosciuto.

Il riconoscimento rinvia dunque al di là di esso, al di là della relazione orizzontale, al di là dell'intersoggettività. Nell'incontro abbiamo fatto l'esperienza di una *necessità esterna* che però è diventata la *nostra libertà*, una libertà che ha nel legame indissolubile con tutti gli altri il suo fondamento.

5. L'IMPLICAZIONE DI FATTICITÀ E NORMATIVITÀ NEL RICONOSCIMENTO

Stefano Petrucciani individua almeno tre strati del riconoscimento: il primo *ontologico*, un secondo *sociale*, e un terzo *normativo*. In realtà questo terzo è a sua volta differenziato in un lato epistemologico e un lato pratico (entrambi normativi, perché in entrambi i casi vi sarebbe un dovere normativo di riconoscimento dell'altro). Ma, come vedremo, è soprattutto nel nesso fra questi due differenti impegni normativi che egli vede la difficoltà principale della mia proposta.

Intanto cominciamo da quello che Petrucciani definisce *riconoscimento ontologico*. In realtà non ho mai perseguito l'idea di un'ontologia del riconoscimento, non almeno nel senso che qui vi sarebbe una specifica regione dell'essere con caratteristiche peculiari che riguardano la relazione fra gli esseri umani. Ho sempre preso le distanze dall'idea di una essenza umana, così come ho

diffidato da una concezione ontologica della persona e quindi non mi sento rappresentato da una – comunque intesa – ontologia dell’essere sociale, ancorché fondata sul riconoscimento. Anzi una delle mie tesi è che la persona non sia una realtà ontologica ma il prodotto di relazioni di riconoscimento e dello specifico *ethos* incorporato in esse. È uno dei sensi secondo i quali scrivo che «non è l’antropologia a fondamento dell’etica, ma l’etica – implicita nelle relazioni di riconoscimento – a fondamento dell’antropologia»⁸. La persona è un prodotto, non un originario. Il secondo motivo per cui mi allontano dall’idea di un’ontologia del riconoscimento è legato alla tesi secondo cui il riconoscimento è una relazione e non una sostanza – e benché sostenere un’ontologia senza la sostanza sia senz’altro possibile avremmo a che fare con un’ontologia in cui il contenuto ontico sarebbe interamente dissolto nella relazionalità logica (è la tesi fondamentale esposta da Hegel nella *Scienza della Logica*, secondo cui la metafisica viene trasformata in logica⁹). Infine, ammetto un unico possibile significato ontologico nella mia teoria ed è la ripresa della tesi hegeliana della seconda natura, ovvero la trasformazione che – a seguito di relazioni di riconoscimento riuscite – subisce l’istanza normativa del riconoscere nel farsi natura umana e nel trasformare un organismo biologico in una persona morale. Ma, ovviamente, si tratterebbe di una “ontologia seconda”, di una sostanza “costituita”, la conseguenza di una relazione. Ne deriva che il riconoscimento ontologico è per me solamente un riconoscimento cognitivo, ovvero quel reciproco vedersi “soggetti” che sta all’origine della nostra consapevolezza di noi stessi, degli altri e del mondo oggettivo di fronte a noi.

A questo riconoscimento cognitivo è strettamente connesso un *riconoscimento normativo*. I due sono reciprocamente intrecciati. Non si dà l’uno senza l’altro. Riconoscere un soggetto è cosa completamente differente dal conoscere un semplice oggetto. Non si può vedere nell’altro un soggetto senza riconoscerne la dignità e senza provarne il necessario riguardo morale. Se non se ne riconosce la dignità non si è riconosciuto un soggetto ma si è rimasti all’interno della conoscenza oggettuale. Petrucciani è disposto ad ammettere un riconoscimento normativo *epistemologico* («riconoscere l’altro come soggetto epistemico portatore di pretese criticabili di validità»), ovvero vedere nell’altro un punto di vista sul mondo diverso dal nostro, tale da potermi confrontare anche argomentativamente con lui sulle sue

⁸ *L’ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari, p. 133. In questo senso ha una sua ragione l’osservazione di Vigna che colloca la mia operazione all’interno di quelle tesi filosofiche che pensano all’etica come alla filosofia prima. Con una precisazione: l’etica o, meglio, l’*ethos* originario, è il fondamento della filosofia prima relativa all’umano, è ciò che fa dell’umano una persona morale e libera. Ma il riconoscimento è faccenda specificamente umana e in quell’ambito rimane circoscritto.

⁹ «La filosofia critica aveva per vero dire già trasformato la *metafisica* in *logica*» scrive Hegel (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 32), un progetto che lui stesso fa proprio e prosegue in modo tale che la «logica oggettiva prenda il posto della metafisica di una volta» (*ivi*, p. 47). La conseguenza che egli trae sta nel conferire alla sua logica il significato di una critica dei sostrati ontologici: «la logica oggettiva è quindi la loro vera critica» (*ivi*, p. 48).

concezioni del mondo e della vita) ma non è disposto a derivare da ciò il rispetto *morale* dell'altro (porsi «come autocoscienza autonoma che esige di essere rispettata da parte degli altri» non «implica che devo necessariamente impegnarmi anche a rispettare gli altri»). Questo è invece il punto cruciale: se ho riconosciuto nell'altro una prospettiva e non un semplice oggetto l'ho già implicitamente ritenuto degno di rispetto. Come direbbe Apel, l'ho riconosciuto «come persona nel senso di Hegel»¹⁰. Ovvero, una volta entrati nella logica del reciproco riconoscimento cognitivo è già all'opera l'etica del riconoscimento normativo.

Questa implicazione viene contestata anche da Fanciullacci, riformulata nella distinzione fra «riconoscimento costitutivo» e «riconoscimento normativo»: ammissibile il primo, in quanto base della fondamentale relazionalità umana, indebito il secondo o, meglio, ammissibile solo nel senso che quella relazionalità implica una convivenza fondata su regole sociali. Ma la relazione sociale riconoscitiva non implica una generica forma di vita fondata su norme bensì una specifica normatività e un imperativo etico: *riconosci il tuo simile, è un riconosciuto come te*. In altri termini, non si dà relazione sociale umana senza *ethos* del riconoscimento.

6. LA DOPPIA NATURA DELL'ETHOS ORIGINARIO

L'implicazione tra funzione costitutiva e istanza normativa del riconoscimento si riversa su ciò che emerge come il suo vero fondamento: l'*ethos* originario. Esso infatti si manifesta come la condizione originaria dell'umano, ciò che rende noi tutti degli esseri normativi e quindi, necessariamente, dotati di un senso morale. Non possiamo distaccarci da quella che ormai si è venuta configurando come una *seconda natura*, non possiamo farne a meno, come non possiamo fare a meno del nostro corpo e delle sue dotazioni naturali.

Non vi è perciò alternativa fra carattere *costitutivo* dell'*ethos* e il suo manifestarsi come *ideale* morale da perseguire, ovvero – per usare le parole di Stefania Achella – fra qualcosa che «rimanda alla nostra costituzione biologica» (oppure a «struttura che si è formata tramite una costruzione nel tempo») da un lato, e «dimensione ideale» o «modello originario che costituisce un ideale *ad quem*», dall'altro. La nostra dotazione biologica ci consente solamente ciò che è impossibile agli altri animali, ovvero entrare in un rapporto di riconoscimento reciproco. Da quel rapporto emerge (nel tempo filogenetico della specie umana e in quello ontogenetico di ognuno di noi) un *ethos* che entra nella nostra costituzione individuale e che ci spinge a riconoscere gli altri e quindi a perseguire l'ideale di un riconoscimento universale.

¹⁰ K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 239.

Qualcosa del genere caratterizza l'eticità hegeliana (non tanto nella sua determinazione specifica quanto nel suo carattere generale). Le sue istituzioni sono realtà storiche, potremmo dire "fattualità" (ancorché essenziali, secondo Hegel), e tuttavia mantengono un loro specifico carattere normativo: formano la nostra moralità, ci educano a diventare membri della famiglia, individui attivi nella società civile, cittadini di uno Stato. Ideale e reale si intrecciano nell'eticità hegeliana e consentono a Hegel di superare il noto deficit della moralità kantiana: il suo presentarsi come un imperativo del tutto sganciato dalla nostra natura, cioè come un mero "dover essere" che per realizzarsi deve scontrarsi in continuazione con le nostre inclinazioni sensibili. In Hegel, invece, le istituzioni dell'eticità consentono a ogni soggetto di incorporare al suo interno il senso etico che quelle gli trasmettono e al quale lo hanno educato. Ogni lettura che faccia della *Filosofia del diritto* una mera *descrizione* della società moderna, o - peggio - una sorta di sociologia del suo presente storico ne manca l'essenziale carattere normativo. L'*ethos* originario, che diventa la nostra seconda natura, ne eredita il senso essenziale.

7. LA FONDAZIONE ELENCTICA

Stefania Achella individua con precisione la chiave che mi consente di determinare l'*ethos* originario sia come quel «principio esplicativo *ex post* del nostro agire riconoscente», sia come «un'istanza normativa in grado regolare *ex ante* il nostro comportamento orientandolo al rispetto della dignità e della umanità altrui». La chiave sta nel passare dalla «ricostruzione normativa» honnethiana nella quale la normatività del riconoscimento viene fondata su una «selezione storica fatta sulla base di valori già dati per validi e scontati» a una «ricostruzione trascendentale».

Tale procedimento trascendentale ha i tratti della *ricostruzione genetica* (che affonda le sue radici nella storia evolutiva del genere umano) e i caratteri di una *fondazione filosofica* (con la pretesa di legittimare le nostre istanze morali). Dovendo determinare il *fondamento trascendentale* della normatività andava esclusa in partenza qualunque pretesa di dimostrazione diretta, la quale avrebbe finito inevitabilmente per presupporlo (avvolgendosi così in un circolo vizioso). Il trascendentale ha infatti la caratteristica dell'autoriferimento: ciò significa che qualunque considerazione di quest'orizzonte, sia come oggetto di affermazione e dimostrazione, sia come oggetto di negazione e confutazione, lo implica, sicché esso non può diventare oggetto di teoria senza che questa teoria medesima lo presupponga. L'unico procedimento che possa essere assunto come giustificazione della sua verità e trascendentalità è la dimostrazione "negativa" o "elencica": essa infatti consiste nell'evidenziare come la sua negazione lo presupponga e lo implichi, rivelandone in tal modo la specifica inaggrabilità.

Vero Tarca ha così esposto la confutazione trascendentale che sta alla base del riconoscimento e dell'*ethos* ad esso immanente: «Il riconoscimento presenta un

carattere elentico perché l'atto stesso del rifiuto/negazione di una posizione istituisce una relazione definita dall'esistenza di due poli ciascuno dei quali riconosce l'altro come *soggetto* che pretende di far valere la propria posizione contro ogni possibile oppositore (compreso l'eventuale negatore del riconoscimento). In tal modo lo stesso oppositore del principio del riconoscimento, nel momento in cui si oppone ad esso, istituisce se stesso e il suo avversario come soggetti che si riconoscono reciprocamente come tali, confermando in tal modo entrambi il principio che uno intenderebbe negare»¹¹. Si tratta di una formulazione assente nel mio libro, che però ne interpreta correttamente lo spirito: il negatore del riconoscimento deve porsi come soggetto se intende negarlo, ma la sua posizione come soggetto implica il suo esser stato riconosciuto e l'averlo riconosciuto.

Hegel espone una tesi analoga nella *Filosofia dello spirito jenesse*: anche il conflitto hobbesiano del *bellum omnium contra omnes* presuppone che i confliggenti si riconoscano come opposti. Non si dà conflitto senza riconoscimento: la violenza sull'altro è la negazione della sua umanità, ma tale negazione è possibile in quanto intende negare l'umanità che si era già riconosciuta nell'altro¹². Il misconoscimento, l'umiliazione, il disprezzo presuppongono un riconoscimento precedente. Non si umilia una pietra, si umilia un soggetto, dunque un "riconosciuto".

Un'analoga confutazione si può sviluppare anche nei confronti della tesi che intendesse non soltanto opporre il conflitto al riconoscimento ma intendesse più radicalmente negare la pluralità dei soggetti. Il negatore della pluralità dei soggetti sarebbe infatti nell'impossibilità di porre se stesso come soggetto, dato che il soggetto è tale solo se riconosciuto. Non ci si può conoscere come "io" senza differenziarsi da un "tu": la nozione di "io" ha senso solo nel riferimento al "tu"¹³,

¹¹ L.V. Tarca, «Per Lucio Cortella. Una proposta di gioco etico», cit., p. 221.

¹² La disuguaglianza fra l'offensore e l'offeso «dev'essere tolta; essa però deve già essere tolta in sé, ed il fare di entrambi consiste soltanto nel fatto che questo *diviene* per entrambi. Il togliere dell'escluso è *già* avvenuto». Già prima che si riconoscano i due si sono riconosciuti «in sé», hanno già «tolto» la loro disuguaglianza. Si tratta solo di esplicitare questo riconoscimento «in sé» trasformandolo in un riconoscimento cosciente e voluto. «Ognuno è cosciente di sé nell'altro» e «vuole avere valore per l'altro» ovvero lo ha già implicitamente riconosciuto come uguale a sé (G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 104). È evidente – secondo Hegel – che il *bellum* dello stato di natura potrà condurre al patto a condizione che in quel conflitto puramente naturalistico sia latente il riconoscimento, cioè che i contenenti siano *capaci* di riconoscersi: le risorse per la composizione del conflitto devono essere già a loro disposizione. Nell'essere naturale deve già essere implicito il *riconoscere* spirituale: «questo movimento toglie appunto il suo stato-di-natura; l'uomo è il riconoscere; il naturale è soltanto, esso non è lo spirituale» (*ivi*, p. 100).

¹³ «L'Io come negatività riferentesi a se stessa è altrettanto immediatamente *singolarità, assoluto esser determinato*, che si contrappone ad altro e lo esclude, *personalità individuale*» (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 659).

cioè solo se viene riconosciuta (e costituita come tale) da un altro soggetto. La negazione dell'altro lo presuppone.

Il carattere della fondazione elenctica del riconoscimento e del suo *ethos* riprende in toto la confutazione aristotelica del negatore del principio di non-contraddizione, nella quale la confutazione del negatore del principio non avviene mostrandone l'autocontraddittorietà (non avrebbe alcun senso: il negatore del principio *intende* contraddirsi, dunque non vale in questo caso ciò che varrebbe in qualsiasi altra confutazione in cui viene accettata la validità del principio). Al negatore viene mostrata invece la trascendentalità del principio, la sua necessaria presupposizione anche per colui che intende negarlo¹⁴. In questo senso la fondazione elenctica del riconoscimento si differenzia da quegli argomenti trascendentali contemporanei (Hintikka, Watt, Peters, Apel, Habermas) nei quali la confutazione consiste nel ricondurre il negatore del trascendentale (comunque inteso) a contraddizione (in Apel e Habermas riformulata in termini di «contraddizione performativa»¹⁵).

La fondazione elenctica del riconoscimento accompagna la pretesa fondativa a quella genetica. Essa infatti è al tempo stesso *fondazione* e *ricostruzione* trascendentale. In particolare ricostruisce (esponendoli alla negazione convalidante) le condizioni intersoggettive della nostra soggettività, nei suoi differenti aspetti di autocoscienza, identità, individualità, mostrando come il riconoscimento presupponga – a sua volta – l'*ethos* originario. Dal “fatto” della soggettività risale al “fatto” del riconoscimento per poi mostrare la condizione oggettiva dell'intero processo. Quella condizione oggettiva non è una semplice «forma della relazione di reciproco riconoscimento» (Fanciullacci). Ciò che viene ricostruito non è il semplice fatto che alle nostre spalle si dà una relazione sociale e uno (storicamente variabile) complesso di norme, ma si ricostruisce lo specifico *fondamento etico* che ci ha reso persone morali imponendoci la sua normatività.

Fanciullacci obietta che in questo caso non ci si emanciperebbe dalla trasparenza hegeliana del “sapersi”. Se l'*ethos* «è ricostruibile-fondabile con un'argomentazione pragmatico-trascendentale, allora lo spazio terzo non ha alcuna opacità: i soggetti in interazione possono giungere a riconoscere nelle norme originarie che regolano i loro scambi un'espressione della loro autonomia razionale». La sua tesi è che la riflessione filosofica non possa scoprire le norme fondamentali che stanno alla base del nostro essere umani ma solo l'inevitabilità che «che vi sia un qualche complesso di norme». Ma una normatività che non prescriva alcunché di determinato,

¹⁴ «La forza della posizione elenctica consiste non di per sé nel fatto che l'oppositore si contraddice, ma nel fatto che anch'egli è costretto, proprio per riuscire a contrapporsi all'avversario, a *confermare* ciò che questi afferma. Certamente in tal modo egli si contraddice, ma la forza vincente della posizione elenctica non consiste propriamente in ciò bensì nella circostanza che, contraddicendosi, egli conferma a sua volta ciò che pur vorrebbe negare» (L.V. Tarca, «Per Lucio Cortella. Una proposta di gioco etico», cit., p. 220).

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

nemmeno un'etica minima, non ha nulla di normativo. Se Fanciullacci conviene che quello sfondo ci imponga di essere normativi, questo stesso sfondo dovrebbe tuttavia indicarci come esserlo, quali regole seguire, che cosa prescriverci quando riconosciamo un nostro simile. Non è qui in discussione la variabilità storico-sociale delle norme e la necessaria contestualizzazione dell'*ethos* originario, dato che si tratta di differenti variazioni dell'obbligo normativo del riconoscere. La questione è un'altra, ovvero che sostenere una normatività senza norme specifiche è possibile solo se questa viene sganciata da ciò che accade propriamente in un riconoscimento reciproco.

Il punto su cui convergo con la puntualizzazione di Fanciullacci è la consapevolezza che la riflessione non sia in grado di estrarre dall'*ethos* originario la *totalità del normativo* contenuto in esso. La riflessione ha dei limiti così come quello sfondo non è mai interamente esauribile nel nostro sapere. In altri termini, la riflessione sulla normatività originaria è un *compito infinito*. Il senso della "minimalità" della mia etica fondamentale sta anche nel fatto che quelle norme sono evidentemente il risultato di una ricostruzione iniziale, consapevole della sua limitatezza e aperta a incrementi futuri.

8. IL FONDAMENTO DELLA NORMATIVITÀ

Come ho anticipato nella parte introduttiva a queste risposte, l'intento del mio libro era quello di dare un fondamento alla normatività che non dipendesse né da un'ontologia della persona umana (assunta come naturalmente dotata della sua intangibilità morale) né da una metafisica della libertà (e quindi della moralità) sganciata dalla nostra costituzione naturale. L'*ethos* del riconoscimento consente, a mio parere, di rappresentare una via d'uscita da quell'alternativa senza scadere in un biologismo e/o in un utilitarismo che riduca la nostra moralità a una mera risposta istintuale. La normatività affonda le sue radici nella naturale relazionalità umana (e nelle nostre straordinarie abilità comunicative e di immedesimazione nell'altro), capace di far emergere dal riconoscimento un *ethos* che, da quel punto in poi, si caratterizza come costitutivo della forma umana di esistenza, e in grado di formare il nostro senso morale.

Una tale fondazione è stata esposta fin da subito a un'obiezione di fondo che in parte torna a presentarsi anche in alcuni dei miei critici. Se noi siamo costituiti da un *ethos* inaggrabile dovremmo necessariamente essere *sempre* morali (non potendo aggirare quella necessità). Se invece possiamo sottrarci ai suoi imperativi (e una tale devianza è testimoniata da un'infinità di azioni che appaiono *immorali* di fronte alla prescrizioni di quell'*ethos*) ciò significa che quell'originarietà è solo un dato di fatto che non ha alcun valore prescrittivo. La fallacia della mia argomentazione sarebbe dunque quella di trasformare un *quid facti* in un *quid iuris*. Mi troverei quindi a violare quella che è nota come "legge di Hume", ovvero

l'impossibilità di derivare il dover essere dall'essere, trasformando un dato di fatto (noi siamo esseri riconosciuti) nella prescrizione normativa del riconoscimento.

Dato che le norme morali possono essere violate, nonostante quell'*ethos* originario, non vi sarebbe alcun obbligo morale a seguirle. «Necessario è soltanto che vengano rispettate per lo più, altrimenti le relazioni collasserebbero in un hobbesiano *bellum omnium contra omnes*», scrive Petrucciani. Ma se è così «perché non dovrei, in determinati casi, scegliere di trattare l'altro senza quel riguardo morale che invece secondo Cortella è inaggirabile?». Mentre è evidente «che noi dobbiamo la nostra vita a un contesto di relazioni che è denso di implicazioni normative» non è per niente evidente che noi abbiamo il dovere di rispettarle. Per la coesione sociale «è sufficiente che esse vengano rispettate per lo più, certo non sempre». La relazionalità è inaggirabile, così pure l'esistenza di norme sociali, ma la società, al fine di garantire la convivenza, non ci impone alcun obbligo normativo.

Contro una concezione della moralità come una sorta di *modus vivendi* necessario alla collaborazione sociale (che però non è la tesi ultima di Petrucciani, ma su quella tornerò più avanti) io ritengo invece che la normatività non abbia né una genesi né una legittimazione strategico-sistemica. Essa si rivela certamente anche una risorsa per regolare il coordinamento sociale, ma quella risorsa precede logicamente (e forse anche filogeneticamente) quella necessità di coordinamento. Anche se, dal punto di vista della storia di *homo sapiens*, avere avuto a disposizione la normatività ha rappresentato indubbiamente un vantaggio evolutivo.

Il fondamento della normatività non è dunque sistemico ma etico. Si tratta di un fondamento che origina dai rapporti di riconoscimento (oltre a renderli possibili) e che diventa costitutivo della nostra soggettività (sia cognitiva sia pratica). Dato che non possiamo riconoscere senza considerare l'altro pari a noi, degno del rispetto che pretendiamo per noi stessi, in quell'atto (e nelle diverse successive modalità con cui esso continua a ripresentarsi nella nostra esistenza) si forma *il senso del riguardo morale*, cioè si forma la nostra sensibilità morale. In tal modo l'*ethos* entra a far parte della nostra soggettività pratica, la forma, la educa, la sviluppa. Si badi: quel senso morale non deriva dall'esser stati riconosciuti ma dall'aver riconosciuto attivamente. Non lo apprendiamo dall'altro ma da noi stessi, dall'aver imparato a riconoscere (un apprendimento che ovviamente otteniamo grazie all'altro). Una volta appresa e incorporata in noi stessi, quella sensibilità ci rende già dei soggetti morali, *coinvolti esistenzialmente nell'impegno normativo a riconoscere*. Proprio la continua applicazione di quel riguardo morale fa sì che tale normatività entri nella nostra costituzione soggettiva come una *seconda natura*. La moralità diventa una capacità che è però, al tempo stesso, un impegno, un dovere, un imperativo. Non può esser solo una capacità, perché in quel caso non sarebbe una capacità morale, ma solo un'abilità tecnica. È cosa completamente diversa apprendere un sapere teoretico o crescere all'interno di un processo di formazione etica. Non è come

apprendere la matematica ma essere coinvolti esistenzialmente in un impegno morale. Ne deriva la nostra tendenza “naturale” a riconoscere normativamente, tendenza a cui – evidentemente – possiamo sottrarci, senza però che essa si riduca a un semplice dato di fatto, perché costituita da un impegno normativo. La genesi etica della nostra soggettività ci prescrive i nostri obblighi morali. L'imperativo del riconoscere non soffre dunque di “fallacia naturalistica”, non deriva il dover essere dall'essere, ma *deduce il dover essere dal dover essere*, i nostri obblighi etici dall'*ethos* originario. La legge morale di Kant è discesa sulla terra e ha piantato le sue radici nella storia naturale del genere umano.

9. L'ETICA PUÒ ESSERE VIOLATA

Ovviamente quella tendenza naturale può essere repressa, respinta, contraddetta. Soprattutto da coloro che sono passati attraverso processi di riconoscimento manchevoli e che, per questo, non hanno sufficientemente appreso a riconoscere. Ma – evidentemente – anche coloro che sentono la forza dell'imperativo etico possono deviare da esso o addirittura rifiutarlo. Il motivo è la minor forza motivante dell'etica rispetto all'inviolabile forza delle leggi fisiche. L'*ethos* ci ha costituiti *autonomi* e quindi sempre *liberi* di scegliere di fronte all'alternativa fra i vincoli normativi della nostra seconda natura e la violazione delle condizioni che ci hanno reso umani.

«La disumanizzazione con cui siamo costantemente confrontati» non ha la sua spiegazione (come invece sostiene Achella) nell'«astrattezza di un modello normativo ideale» che a causa della sua vuotezza corre il rischio di «essere riempita di qualsiasi contenuto, anche dei peggiori». L'impegno a riconoscere non è vuoto, perché a differenza degli imperativi categorici kantiani non ha il suo fondamento in una ragione opposta alla nostra natura interna ma proprio nella nostra seconda natura interna. Tuttavia sempre di *necessità normativa* si tratta e non di necessità naturale. L'*ethos* originario presenta il duplice carattere della forma costitutivo-trascendentale e dell'idea regolativa. Il primo lato non può essere aggirato, il secondo invece può essere violato. E può essere violato perché quell'*ethos* non si limita a produrre il fatto della normatività ma ci prescrive delle norme.

Ebbene, per riprendere l'obiezione di Petrucciani, che argomento abbiamo contro il *free rider* che si sottrae «a quell'obbligo che comunque gli altri generalmente rispettano?». Abbiamo a disposizione un unico argomento: egli sta negando le condizioni della sua stessa umanità, la sua natura etica e la strutturale relazionalità che lega fra di loro l'universalità degli esseri umani. Ma se la sua seconda natura normativa non è in grado di motivarlo a rispettare le norme inscritte nella sua stessa soggettività, non sarà l'ancor più debole argomentazione razionale a distoglierlo dai suoi propositi immorali.

10. OBBLIGO ARGOMENTATIVO E OBBLIGAZIONE ETICA

In realtà Petrucciani ha una *sua* risposta a quella domanda, che non fa appello alla normatività originaria radicata nella nostra umanità, ma che assume come base di partenza un differente aspetto delle nostre relazioni di riconoscimento, quello da lui definito «riconoscimento normativo in senso teoretico». Si tratta del fatto che nei rapporti di riconoscimento noi riconosciamo nell'altro l'esistenza di una differente prospettiva epistemologica sul mondo, ovvero un complesso di credenze, visioni, valori, ognuna delle quali avanza una specifica pretesa di validità. Noi ci confrontiamo con le pretese degli altri e quindi contraiamo l'obbligo a prenderle in considerazione, così come abbiamo l'obbligo di difendere le nostre. Questi obblighi possono essere soddisfatti solo argomentativamente. Ne consegue che abbiamo un unico vincolo nei confronti degli altri: trattarli «in modi che possano essere ragionevolmente e discorsivamente giustificati di fronte ad essi». Abbiamo *l'obbligo di comportarci in modo giustificato*. L'unico riguardo morale è quello della giustificazione dei nostri atti: «solo questa debole forza normativa ci può spingere a trattare gli altri moralmente». Come lui stesso ammette, si tratta di una ripresa, liberamente reinterpretata, di una tesi di Karl-Otto Apel. E con quella tesi condivide però la debolezza di fondo: l'obbligo morale non è rivolto agli altri esseri umani ma è solo *un obbligo nei confronti della giustificazione e dell'argomentazione*. Abbiamo un riguardo per l'altro solo perché questi è portatore di pretese di validità e quindi ogni nostro comportamento nei suoi confronti *deve* apparire giustificato di fronte a quelle pretese e alla sua capacità di giustificarle.

Ma da dove traiamo la forza motivante per comportarci in modo argomentativamente giustificato? Solo dall'esistenza di quelle pretese. Correttamente Petrucciani ammette che qui abbiamo a che fare con una «debole forza normativa». In effetti se l'unica spinta a comportarci moralmente derivasse dall'obbligo alla giustificazione, la moralità avrebbe ben scarse possibilità di affermarsi tra gli esseri umani. Dev'esserci ben altro alla base della nostra normatività.

C'è poi un'ulteriore obiezione. Habermas e Apel hanno sempre sostenuto, anche se con toni differenti, una connessione necessaria fra pretese di validità e argomentazione. Secondo Habermas la presenza inaggirabile di pretese di validità nelle nostre espressioni linguistiche comporterebbe addirittura la presenza immanente della stessa argomentazione in quelle stesse espressioni, una presenza inaggirabile anche se il più delle volte tacita e non consaputa dagli stessi parlanti. Apel, dal canto suo, ha parlato di un «apriori dell'argomentazione» proprio per indicare una sua valenza inaggirabile e trascendentale. In realtà la connessione fra pretese e argomentazione non è così necessaria, ma alquanto accidentale. Può capitare che di fronte a un'obiezione nei confronti delle nostre opinioni noi ci sentiamo in obbligo di fornire una giustificazione, ma ciò accade raramente e comunque può benissimo non accadere. Se la pretesa di validità è inaggirabile non

altrettanto inaggirabile è il ricorso all'argomentazione. Tanto più che tali pretese possono essere riscattate anche in altri modi: facendo riferimento a osservazioni empiriche, a propri stati d'animo, a spinte emotive. Se certamente non possiamo parlare senza sollevare pretese di validità, possiamo vivere un'intera esistenza senza sentire il dovere di ricorrere ad argomenti giustificativi.

La capacità di giustificare fa parte, indubbiamente, della nostra umanità, appartiene solo alla nostra specie, come ha notoriamente sostenuto Aristotele, definendo l'uomo «un animale dotato di *logos*». E certamente quando offriamo delle giustificazioni razionali rimaniamo «autenticamente fedeli alla nostra natura di pensanti e argomentanti» (Petrucciani), ma la spinta morale nei nostri comportamenti proviene da ben altro, da un obbligo etico che ha la sua radice in una relazionalità umana che precede qualunque argomentare.

11. IL PRIMATO DEL BENE ETICO SUL GIUSTO MORALE

Non si può non convenire con l'affermazione di Petrucciani secondo cui «non possiamo fare a meno della risorsa della ragione discorsiva». È l'unico strumento di cui disponiamo per criticare i misconoscimenti, lo spregio, la prevaricazione rispetto a giusti rapporti di riconoscimento reciproco. È l'unico strumento di cui disponiamo per far presente a chi viola l'imperativo del riconoscere che in quel momento sta violando le condizioni della sua e della nostra umanità. È l'unico strumento che può svelare quando dietro a un riconoscimento apparentemente riuscito si cela una situazione di dominio e oppressione. E, infine, è l'unico strumento (benché nella particolare forma confutativo-ricostruttiva) con si riesce a stabilire l'originarietà dell'*ethos* e la sua inaggirabilità.

Tuttavia il confronto argomentativo è possibile solo tra parlanti che si siano riconosciuti: senza riconoscimento originario non vi è alcuna argomentazione possibile. Questa è del resto una nota tesi apeliana (cui faccio esplicito riferimento nel mio libro). Essa afferma che «nella comunità dell'argomentazione si presuppone il riconoscimento reciproco di tutti i membri come *partner* di eguale diritto alla discussione»¹⁶. Poi però il campo di coloro che sarebbero degni di riconoscimento, originariamente riservato agli argomentanti, viene esteso da Apel a tutti gli esseri umani, col seguente passaggio: «poiché tutte le manifestazioni linguistiche e, oltre ad esse, tutte le azioni dotate di significato e le espressioni fisiche degli uomini (in quanto sono verbalizzabili) si possono concepire come argomenti virtuali, allora nella norma fondamentale del riconoscimento reciproco dei partner della discussione è implicata virtualmente quella del “riconoscimento” di tutti gli uomini come “persone” nel senso di Hegel»¹⁷. Come si potrà notare non si tratta

¹⁶ K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, cit., p. 239.

¹⁷ *Ibid.*

dell'obbligo ad argomentare o a giustificare, bensì dell'obbligo a riconoscere (assunto addirittura come pre-condizione di qualsiasi confronto argomentativo). Tuttavia, una ventina di pagine dopo, Apel modifica questa norma (che in quella prima formulazione presentava i tratti della norma "materiale", perché ci prescrive uno specifico comportamento morale) facendola dipendere dal «principio fondamentale (*Grundprinzip*) di un'etica della comunicazione» che costituisce «il fondamento di un'etica della formazione democratica della volontà mediante *accordo*». Da questo principio (nel quale l'accento è posto non più sul riconoscimento ma sull'accordo) deriva una norma fondamentale (*Grundnorm*) diversa da quella enunciata venti pagine prima: questa ora non prescrive più il riconoscimento di tutti gli esseri umani ma obbliga solamente a «ricercare, in ogni occasione che investa gli interessi (le pretese virtuali) degli altri, un accordo allo scopo d'una solidale formazione del volere»¹⁸. Qui è scomparsa la norma "materiale" precedente sostituita da una norma "formale", la quale non ci dice quale comportamento dobbiamo tenere nei confronti degli altri (prima era il riconoscimento) ma ci indica lo strumento (la ricerca dell'accordo) con cui stabilire una norma comune di comportamento.

Il mio rilievo ad Apel non riguarda perciò il carattere formale di questa seconda *Grundnorm* (ribadito una decina d'anni dopo dalla *Diskursethik* habermasiana) quanto il fatto che, nonostante le premesse, qui Apel abbia rinunciato a dedurre da quel principio fondamentale una norma fondamentale che impegni gli esseri umani a riconoscersi, ben prima che si impegnino a trovare un accordo argomentativo. Secondo Petrucciani «il non legarsi a specifiche norme materiali [è] un punto di forza della morale apelianiana», mentre invece ciò mi appare un arretramento rispetto all'intuizione avuta poche pagine prima.

Il nostro impegno a riconoscere ogni essere umano è del tutto indipendente dall'impegno a giustificare i nostri enunciati o le nostre massime. O meglio, è un impegno che precede ogni altro. E se è vero che solo una giustificazione argomentativa sarà in grado di dimostrare il carattere misconoscente di una relazione intersoggettiva, chi ha subito quel misconoscimento o quell'umiliazione avrà fatto un'esperienza morale negativa che precede qualunque genere di riflessione critica, e che anzi è alla radice di ogni riflessione critica successiva. In altri termini la nostra sensibilità morale viene scossa innanzitutto da un *impulso pratico* che ha la sua radice nel nostro processo etico di formazione, nella nostra seconda natura etica.

Il problema che attraversa il carattere formale dell'etica apelianiana, e poi habermasiana, non è tanto la procedura con cui viene configurata la giustificazione delle norme, quanto l'incapacità strutturale del discorso argomentativo a motivarci sufficientemente all'impegno morale (limite di cui Habermas negli anni successivi alla delineazione della *Diskursethik* si è reso ben consapevole, al punto da ricercare

¹⁸ *Ivi*, p. 269.

ultimamente quell'ancoraggio motivazionale nella religione, nel sacro e nel rito). L'etica del riconoscimento intende offrire una risposta a quel problema. Perciò, nonostante la necessaria complementarità tra *ethos* originario e giustificazione morale, il primo mantiene una essenziale priorità sulla seconda: genetica, motivazionale, legittimante.

12. RICONOSCIMENTO E RECIPROCIÀ

La reciprocità come condizione essenziale del riconoscimento è tesi hegeliana, che nella *Fenomenologia dello spirito* viene espressa in questo modo: «I due estremi si *riconoscono* come *riconoscentisi reciprocamente*»¹⁹. Ciò significa che ognuno dei due: a) viene riconosciuto, b) riconosce, c) è consapevole di essere riconosciuto, d) è consapevole di aver riconosciuto. La duplicità, in quanto rispecchiata nell'altro e dall'altro, si fa dunque quadruplicità²⁰. Il riferimento all'altro (esserne riconosciuto e riconoscere) è al tempo stesso riferimento a sé (essere consapevole di esser stato riconosciuto e di aver riconosciuto). Questo riferimento a sé è descritto da Hegel come genesi dell'autocoscienza.

Vanno qui notate due cose. In *primo luogo* Hegel non parla di simmetria ma di reciprocità (l'avverbio usato è «gegenseitig», che indica qualcosa proveniente da entrambi i lati). Dunque qui il riconoscimento non produce eguaglianza fra i due, né parità di situazione o di status. Perché avvenga un riconoscimento reciproco non è necessario che i due soggetti siano eguali (nei vari sensi dell'eguaglianza: fisica, intellettuale, culturale, normativa, sociale, economica, politica, etc.). È il motivo per cui ritengo che possa avvenire un riconoscimento anche nel rapporto fra madre e figlio/a, nonostante le molteplici differenze e asimmetricità fra loro due.

In *secondo luogo* Hegel presenta quella reciprocità come un assioma: «Il fare unilaterale sarebbe inutile, poiché ciò che deve accadere può istituirsi solo grazie a entrambe»²¹. Che cosa *deve* accadere? La formazione dell'autocoscienza in entrambi i soggetti e per quel fine devono entrambi riconoscere ed essere

¹⁹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 130.

²⁰ L'evidenziazione del carattere quadruplico del riconoscimento è stata ribadita più volte da Roberto Finelli, da ultimo nel saggio «Il concetto puro del riconoscere». *Applicazioni critiche di un paradigma hegeliano*, in *Dialettica, dialogica, riconoscimento. Studi in onore di Lucio Cortella*, cit., pp. 119-133. Sembra tuttavia che Finelli non ammetta un elemento terzo in questa reciprocità riflessiva, tanto da affermare che triadica sarebbe solo la dialettica di Fichte, mentre quella hegeliana sarebbe «quella quadripartita, per cui ciascun opposto, *alterandosi* dentro di sé, si fa l'intero e in questo modo produce l'Assoluto» (*ivi*, p. 120). A me invece sembra che la tesi di Hegel sia quella per cui in ogni relazione (bipartita o quadripartita) vi è sempre il primato del medio sugli estremi e il suo porsi come il vero motore della relazione. Ne deriverebbe che, nel caso del riconoscimento, i termini non sarebbero né due né quattro bensì cinque (e il quinto sarebbe l'oggettività della relazione, chiamata da Hegel in vario modo: il «concetto dello spirito» «già presente», o «la parola della riconciliazione», che è «lo spirito esistente», o addirittura «il Dio che si manifesta in mezzo a loro»).

²¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 129.

riconosciuti. Se non si presupponesse quella finalità mancherebbe, in effetti, la giustificazione per cui nel «movimento» del riconoscere sarebbe necessaria la reciprocità. A mio parere, invece, il motivo di quella necessaria reciprocità sta nel fatto che per sentirsi (o sapersi) riconosciuto dall'altro è necessario averlo ritenuto *degn*o di riconoscere, e quindi averlo riconosciuto. Ciò però introduce un elemento *normativo* che Hegel invece in quelle pagine del capitolo quarto della *Fenomenologia* ignora. Ne deriva che per l'autoriconoscimento è necessario il riconoscimento normativo dell'altro (e quindi la presupposizione dell'*ethos*).

Ma allora, ne consegue che *tutti* i riconoscimenti devono essere reciproci? Anche quello tra una madre e un neonato (evidentemente incapace di un *attivo* riconoscere)? È quanto mi viene obiettato da Fanciullacci: «quel che il bebè fa non è una mera reazione e comunque si trasforma sempre più in una risposta articolata e quanto più lo diventa, tanto più veicola un riconoscimento verso la madre; tuttavia, ciò che il bebè fa non è fin dall'inizio un riconoscere» quasi che l'atto riconoscitivo della madre «potesse bastare a un soggetto per divenire un soggetto riconosciuto: se fosse così, l'altro potrebbe anche non fare nulla!». Obiezione condivisibile (benché se il neonato non facesse proprio nulla e rimanesse come una pietra la madre non si sentirebbe per niente riconosciuta: una qualche forma di interazione reciproca dovrà pure esserci, ma questi sono dettagli abbastanza marginali). In ogni caso è troppo generico quanto scrivo nel libro affermando che nel rapporto con un neonato si darebbe comunque un riconoscimento reciproco: quel neonato, scrivo, «non si limita a ricevere riconoscimento ma è in grado anche di conferirlo. Nel mentre riconosce il figlio come oggetto d'amore e di cura, anche la madre si sente riconosciuta e ricambiata»²². In quest'ultimo caso, in effetti, la madre certamente si sente a suo modo riconosciuta, ma non siamo - evidentemente - nella condizione del riconoscimento compiuto. Inoltre è giusto quanto afferma Fanciullacci quando descrive il rapporto della madre con il proprio figlio/a come uno sviluppo, «una risposta articolata», sicché «i gesti di cura di una madre verso il figlio non smettono mai di trasformarsi progressivamente man mano che il figlio cresce e le sue risposte alle cure si articolano e si differenziano». Tuttavia questa apertura verso una considerazione dei rapporti di riconoscimento come suscettibili di sviluppo viene utilizzata da Fanciullacci per sostenere un'altra tesi, ovvero l'idea che noi viviamo e ci muoviamo sempre all'interno di rapporti di riconoscimento, rapporti socialmente istituzionalizzati (nel senso dell'*eticità*), nei quali riconosciamo e siamo riconosciuti anche quando non lo facciamo esplicitamente. Questo è certamente vero, ma quella tesi manca di tematizzare quell'elemento *genetico* e *fondativo* del riconoscimento (su cui si radica il suo specifico *ethos*) per il quale è essenziale proprio una *attiva* reciprocità.

Dunque tutti i riconoscimenti sono caratterizzati dalla reciprocità? Certamente no. Indubbiamente si può riconoscere dignità a qualcuno senza essere ricambiati

²² L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, cit., p. 156.

(benché non valga il rapporto inverso: non ci si può sentire riconosciuti senza riconoscere, per il motivo di cui sopra). Ad esempio, io posso trattare il mio cane come una persona, soffrire per lui come soffro per un figlio, evitare di esercitare nei suoi confronti non solo violenza fisica ma neppure umiliazioni morali. Inoltre posso addirittura provare una certa forma di riconoscimento (o meglio, riconoscenza e affetto) da parte sua. E tuttavia qui non vi sarà mai reciprocità. Vi è riconoscimento «unilaterale», direbbe Hegel. Non è questo però il riconoscimento di cui parlo nel mio libro. Vediamo perché.

Affinché si dia quel pieno riconoscimento che è alla base della nostra autocoscienza teoretica e della nostra coscienza morale è necessario che sia avvenuto il doppio movimento del sentirsi riconosciuto e del riconoscere. È necessario, cioè, che sia avvenuta quella speciale *mimesis* umana, nella quale entrambi gli individui sono riusciti a immedesimarsi nel punto di vista dell'altro. È grazie a questo doppio movimento reciproco che si dà il riconoscimento della dignità altrui (e proprio), nonché del rispetto dovuto all'altro (e a se stessi). Solo passando attraverso quell'esperienza l'individuo scopre il proprio sé, scopre la differenza fra se stesso e l'altro, scopre la differenza fra il proprio mondo interiore e il mondo esterno, scopre la fondamentale differenza che intercorre tra il mondo degli oggetti e coloro che riconosce come soggetti. Tutte queste scoperte sono accompagnate da un'esperienza etica: si apprende la propria autonomia e la propria moralità.

Come ho ribadito più volte, tutto ciò non accade in una sola occasione, ma viene ripetuto e riconfermato nei nostri molteplici rapporti di riconoscimento. Qualcosa del genere accade nel rapporto materno col bambino/a. Non si tratta di una situazione statica ma dinamica ed evolutiva. È evidente che nei primi mesi di vita non si potrà dare un riconoscimento pieno, capace di costruire fin da subito una reciproca autonomia. Si potrà dare un rapporto di cura, di affetto, di scambio amorevole, che implica – certamente – una certa forma di reciprocità (il sorriso del neonato/a che ricambia le cure e l'affetto della madre consente certamente a quest'ultima di sentirsi riconosciuta), ma non un riconoscimento reciproco. I più recenti studi di psicologia dell'età evolutiva sembrano abbastanza concordi nell'indicare nella cosiddetta “rivoluzione del nono mese” la svolta fondamentale nello sviluppo dell'individuo²³: attorno a quell'età e nei mesi immediatamente successivi il bambino/a comincia a mettersi nel punto di vista dell'altro, a immedesimarsi nell'altro, a sviluppare processi di “attenzione congiunta”²⁴ nei confronti degli oggetti del mondo, e quindi a vedersi da un punto di vista esterno al proprio. È la svolta del riconoscimento reciproco, il primo passo sulla strada dell'autonomia individuale, della consapevolezza della distinzione fra la propria

²³ Cr. M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna 2005.

²⁴ C. Moore – P. Dunham (a cura di), *Joint Attention: Its Origins and Role in Development*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1995.

coscienza e il mondo oggettivo. Su quella base saranno possibili i passi successivi nella conquista di sé e nella consapevolezza della dignità morale della propria persona.

13. LA DIFFERENZA TRASCENDENTALE FRA ETHOS ED ETICITÀ

«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», scrive Stefania Achella, rilevando come il fondamento del mio discorso sia posto non già nella storica concretezza dell'eticità (ritenuta importante ma non fondante) ma nell'astrattezza di un piano trascendentale e alla sua normatività ideale.

Ancora più radicale l'obiezione di Fanciullacci, secondo la quale io confonderei l'*ethos* originario con l'eticità moderna o, più precisamente, attribuirei a quell'*ethos* e ai suoi effetti (l'autonomia, la soggettività, la morale autonoma, la persona) ciò che invece appartiene all'epoca moderna, retrocedendo agli albori dell'evoluzione di *homo sapiens* nozioni filosofiche e conquiste sociali che appartengono ai nostri ultimi secoli di storia. In questa arbitraria sovrapposizione fra *ethos* ed eticità risiederebbe, secondo Fanciullacci, ciò che egli definisce - con una certa enfasi - «il mio errore capitale». La norma che io attribuisco all'*ethos* originario e che impone «di riconoscere a tutti gli esseri umani pari dignità è la norma fondamentale dell'eticità moderna», egli scrive. È infatti la modernità «che pone la libertà come il fondamento della dignità della persona e che, insieme, assegna tale libertà a tutti gli individui come tali. È la modernità, dunque, che pone il dovere di riconoscere quella dignità in ogni persona». Perciò «se vengono proiettati al cuore di ogni eticità, reale o possibile, non è che si incorra in un'autocontraddizione, semplicemente si misconosce quella verità storica».

Rispondo che forse nel mio libro la distinzione fra *ethos* ed eticità non è posta con la dovuta articolazione e chiarezza. Tuttavia è altrettanto chiaro che il carattere fondamentale del riconoscimento non è quello di costituire l'individuo libero, autonomo e capace di riflessività critica che caratterizza la modernità. Quel carattere fondamentale risiede in ben altro, ovvero nella capacità "mimetica" di trasferirsi nell'altro, di assumere il suo punto di vista e di vedere - grazie a quella dislocazione - la nostra soggettività, riconoscendola come *un* punto di vista. In quel reciproco comportamento mimetico l'altro viene trattato come un essere umano al pari di noi e quindi si istituisce un'inconsapevole relazione etica con lui.

Qui sta la genesi dell'*ethos originario* e probabilmente quella genesi è da collocare in quello snodo fondamentale dell'evoluzione culturale dell'umanità che viene chiamata "rivoluzione paleolitica", ovvero in quella fase in cui, dopo oltre centomila anni che era nato *homo sapiens*, i nostri progenitori hanno cominciato a

creare oggetti culturali (pitture rupestri, piccoli oggetti scolpiti in avorio, ornamenti per il corpo, sepolture rituali). Prima di quella rivoluzione *homo sapiens* aveva prodotto solo oggetti utili alla sua sopravvivenza, mentre da quel momento in poi – partendo da abilità cognitive e tecnologiche già acquisite in precedenza – produce qualcosa di assolutamente nuovo: produce bellezza, cultura, le prime forme di religione, forse articola per la prima volta un linguaggio astratto. Non vi sono cambiamenti genetici che possano spiegare quella rivoluzione. Si tratta solo di evoluzione culturale, qualcosa indotto da una modifica nei comportamenti reciproci, verosimilmente da un nuovo modo di comprendersi vicendevolmente e di comunicare. Probabilmente lungo quelle decine di millenni, assieme alle prime forme rituali e religiose nasce anche la normatività. Gli esseri umani si vedono tra loro in modo nuovo, riconoscendosi e collaborando in modo tale da immedesimarsi l'uno nell'altro, comprendendo le intenzioni dell'altro attraverso l'altro. Quelle forme di “attenzione congiunta” che osserviamo, sul piano ontogenetico, nell'evoluzione dei neonati a partire dal nono mese, sono nate, anche sul piano filogenetico, nel periodo della “rivoluzione paleolitica”.

È evidente che in quella fase non può essere sorto l'individuo autonomo della modernità, né tantomeno la consapevolezza della libertà e uguaglianza universale. Certamente viene posto il germe del riconoscimento fra pari, in cui si radica il rispetto reciproco. Tuttavia manca del tutto, in quei tempi remoti, la consapevolezza dell'estensione universalistica di quella parità, originariamente ristretta al clan o ai soli maschi adulti del gruppo. Nasce però la prima consapevolezza di sé, la cosciente distinzione fra mondo interno ed esterno, l'avvertenza della differenza fra gli esseri umani e il resto della natura (anche se su di essa verranno a lungo proiettate proprietà antropiche). Si tratta di una rivoluzione estetica, normativa, cognitiva: il mondo stesso appare in modo nuovo. Non è cambiata la “prima natura” rispetto ai *sapiens* dei millenni precedenti, ma è sorta invece una “seconda natura”. I paleoantropologi parlano di una “seconda nascita” dell'uomo “moderno”²⁵, dopo che 150.000 anni prima era avvenuta la sua “prima nascita” (quella biologica).

Quell'*ethos* originario si è sin da subito concretizzato in istituzioni normative (pratiche, abitudini, norme, ordini sociali). Con la nascita delle grandi civiltà antiche quelle istituzioni sono diventate poi sempre più “spesse”: scambi commerciali esigono regole, nascono gli stati, gli imperi, le leggi scritte, la moneta, l'istituzionalizzazione dei rituali religiosi, il diritto. Verosimilmente non è mai esistito un *ethos* originario senza una *eticità* che lo rendesse socialmente visibile e concretamente praticato. Tutto quello che è seguito a quella genesi arcaica è stata una progressiva e lenta esplicitazione del contenuto normativo immanente nelle

²⁵ Si tratta di categorie paleoantropologiche: nulla a che vedere con la modernità di cui parlano gli storici. In quel contesto si definisce “moderna” quella specie umana, che chiamiamo *homo sapiens*, nata circa 200.000 anni fa, che ha i nostri medesimi caratteri genetici e si differenzia dalle altre specie umane “arcaiche” che ci hanno preceduto o che ci hanno accompagnato fino a poche decine di migliaia di anni fa (fino a scomparire del tutto e lasciandoci soli, unica specie umana vivente).

pratiche di riconoscimento reciproco. Ma è evidente che nelle civiltà antiche non esistono ancora le “persone nel senso di Hegel”. Per la nascita dell’individuo moderno è necessaria la combinazione della persona giuridica del diritto romano con la persona morale del cristianesimo, passando attraverso la riforma di Lutero e la nuova concezione dell’interiorità dell’individuo annunciata dal protestantesimo.

Nel corso della storia quell’originario reciproco conferimento di dignità assume forme “etiche” differenti e variabilmente intrecciate con i valori specifici dell’eticità vigente. Il riconoscimento fra i signori medievali non è ovviamente estensibile ai servi della gleba, tanto più che il valore che viene mediato in quel riconoscimento nobiliare non è quello moderno dell’uguaglianza giuridica ma il conferimento reciproco dell’onore, o il riconoscimento del coraggio. Gli infiniti riconoscimenti normativi pre-moderni non generavano certamente l’idea moderna di autonomia, ma solo le forme pre-moderne in cui è stata pensata la libertà.

Insomma la relazione fra *ethos* (che è originario in un duplice senso: temporale e trascendentale) ed eticità è quella di una progressiva esplicitazione di ciò che in esso è contenuto implicitamente. L’eticità moderna non ne è la definitiva realizzazione, anche se solo con essa quel riconoscimento fra pari assume i caratteri universalistici del riconoscimento della dignità di ogni essere umano. La stessa idea di libertà degli esseri umani ha radici nell’antica Grecia, ma – come ben sappiamo – quella libertà era attribuita solo ai cittadini adulti di quella *polis*, e non era estensibile né agli stranieri (non a caso chiamati barbari), né agli schiavi, né a chi faceva un lavoro da schiavi. Ma anche quando si afferma con l’illuminismo e la rivoluzione francese l’idea di uguaglianza universale e dei diritti dell’uomo dovrà passare ancora più di un secolo prima che quell’uguaglianza e quei diritti vengano estesi anche alle donne.

Ma allora l’*ethos* originario non produce l’autonomia dell’autocoscienza, come teorizza Hegel nel quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* (nel quale la nozione di autonomia [*Selbstständigkeit*] appare fin dal titolo del paragrafo che tratta del riconoscimento)? Autonomia si dice in molti modi. Vi è un significato minimale (prodotto fin dalle origini) nel quale essere autonomo significa comprendere la propria identità, differenziandola da quella degli altri e differenziando il proprio mondo interiore dal mondo degli oggetti esterni. Vi è poi (trascurando gli infiniti gradi intermedi apparsi successivamente nella storia) l’autonomia dei moderni, in cui essa ha il significato kantiano di «uscita dallo stato di minorità», per cui finalmente possiamo usare il nostro «intelletto senza la guida di un altro»²⁶. Autonomia qui fa circolo con riflessività critica, l’ultima conseguenza moderna di quel riconoscimento arcaico.

Ovviamente il percorso di progressiva realizzazione/concretizzazione dell’*ethos* originario non termina qui (come a un certo punto intuisce lo stesso Fanciullacci).

²⁶ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1965, p. 141.

Il soggetto autonomo moderno forse non è ancora la vera autonomia. Quella supposta padronanza di sé, quell'istanza riflessiva con la quale l'individuo moderno ritiene di potersi "vedere" senza residui e di potersi controllare è un mito da guardare con sospetto, come hanno fatto notare molti pensatori del Novecento. La strada su cui l'*ethos* del riconoscimento ci spinge a proseguire è perciò quella di una conquista di sé che faccia i conti non solo con l'alterità altrui ma con l'alterità che alberga dentro noi stessi, un'alterità mai totalmente riducibile alla nostra coscienza e al nostro controllo. Solo un tale «riconoscimento verticale», che ci affranchi «dal tossico delle pulsioni di dominio e di manipolazione dell'Alterità»²⁷, può emanciparci dal mito del soggetto autonomo, responsabile e autotrasparente.

In sostanza non abbiamo ancora esaurito le potenzialità di quella normatività originaria. Lo testimoniano le difficoltà che sta incontrando la lunga e difficile battaglia per i diritti civili delle persone: a parole siamo tutti uguali e liberi ma poi quella libera autodeterminazione continua ad essere ancora negata. Per non parlare poi dei diritti sociali: il liberalismo che sta alla base delle nostre costituzioni democratiche garantisce la libertà formale e giuridica, ma poi lascia gli individui in balia di un mercato che, determinando spaventose disuguaglianze economiche, sociali e culturali, limita di fatto la libera espressione di quegli stessi individui.

Al fondo c'è sempre l'istanza normativa dell'*ethos* originario, ma la sua concretizzazione "etica" è compito inconcluso e probabilmente infinito. Tra la sfera antropologica dell'*ethos* e la sfera storico-contestuale dell'eticità rimane perciò una *differenza trascendentale* incolmabile e che non *può* essere colmata. In quell'origine c'è un serbatoio di risorse normative e di intuizioni morali che attende di essere scoperto e portato alla luce.

14. ANCORA SUL SAPERE ASSOLUTO

La differenza trascendentale fra *ethos* ed eticità e la conseguente inesauribilità normativa contenuta in quel fondamento esprimono la sua peculiare opacità. Non c'è sapere che lo possa risolvere in sé senza residui, il che fa di quel fondamento un risorsa inesauribile delle nostre intuizioni morali. Non è però la salvaguardia di questa opacità normativa il motivo della mia proposta di trasformare la *logica* del riconoscimento in un'*etica* (o con più precisione in un *ethos*). Il motivo di quella presa di distanza sta in altro e ha a che vedere con la nozione hegeliana di sapere assoluto.

²⁷ È la via indicata da Roberto Finelli come un riconoscimento del proprio «corpo» e della nostra «pulsionalità pre-linguistica» (R. Finelli, *«Il concetto puro del riconoscere». Applicazioni critiche di un paradigma hegeliano*, cit., p. 132). Ma tale lavoro su di sé ha come pre-condizione non solo l'essere stati riconosciuti dall'altro ma aver appreso quella normatività che origina dall'aver noi stessi riconosciuto l'altro.

La mia interpretazione della genesi del sapere assoluto emergente dai capitoli conclusivi della *Fenomenologia dello spirito* individua proprio nel riconoscimento (e nella specifica relazionalità dialettica che lo caratterizza) la chiave di volta. Proprio perché la soggettività è essenzialmente riconosciuta, cioè, è se stessa e l'altra, ha la struttura intersoggettiva non fuori di sé ma al suo interno. Detto in termini hegeliani: *essa è individuale e universale*. Anzi riesce ad essere veramente individuale solo come universale, solo se ha potuto guadagnare se stessa attraverso l'altra. Questa consapevolezza la solleva dalla sua "particolarità" (è il termine hegeliano per qualificare la falsa individualità, quella contrapposta all'altro) e la "trasforma" in spirito assoluto (è la conclusione del capitolo sesto). Ora, questa unità di individualità e universalità sarà ripresa nel capitolo finale proprio per caratterizzare il sapere assoluto. È evidente perciò la genesi "riconoscitiva" e "intersoggettiva" della conclusione dell'intera opera.

Ora, il problema che ho voluto porre nel mio libro (in particolare nel "terzo excursus su Hegel") è il seguente: in quella conclusione viene mantenuta l'*intera* ricchezza del percorso genetico che la precede (come prevederebbero i parametri fondamentali della filosofia di Hegel)? ma, soprattutto, nel sapere assoluto si conserva il sostanziale *contenuto normativo* che era emerso, a volte implicitamente (come nel capitolo quarto), altre volte esplicitamente (come nella conclusione del sesto), nelle precedenti relazioni di riconoscimento? Dalla conclusione del percorso emerge che per Hegel le tappe normative sono solo gradini per salire a una conclusione che è tutta risolta in un "sapersi". Il vero scopo è quello di consegnare alla coscienza la vera consapevolezza di sé e in tale consapevolezza la normatività viene perduta e risolta nella verità teoretica: nel sapere assoluto non vi è più traccia né di eticità né di normatività.

Ciò del resto era già emerso fin dal capitolo quarto nel quale il rapporto ideale fra le due autocoscienze era quello di "vedersi" reciprocamente, ritrovandosi ognuna nell'altra senza residui. In ciò consiste la pretesa hegeliana della trasparenza, testimoniata paradossalmente proprio dalla soluzione del conflitto - tutto normativo - con cui si conclude il capitolo sesto: alla fine dei due soggetti e della loro normatività non resta più alcuna traccia, diventando un unico soggetto, lo spirito assoluto. Quello spirito che per Hegel era già presente, benché solo in sé e anticipatamente, nel capitolo quarto e che, a causa della inconsapevolezza delle autocoscienze, era rimasto loro esterno e quindi caratterizzato dai tratti ontologici della «sostanza assoluta», ora è entrato nella loro consapevolezza, diventando un «per sé» e facendosi loro immanente, anzi identificandosi con loro, fino al punto da risolverli in un unico soggetto.

E infatti nel capitolo finale il sapere assoluto non ha più alcun carattere intersoggettivo. E questo anche per un ulteriore motivo, che costituisce l'altra fondamentale chiave di lettura dell'opera. Il percorso fenomenologico non risolve solo l'opposizione fra i soggetti ma anche - e soprattutto - l'opposizione fra soggetto

e oggetto. Alla fine la coscienza sa di essere non solo sé e l'altro ma anche sé e l'oggetto. Ciò rafforza il carattere solo teoretico del sapere assoluto, avendo esso risolto nella soggettività l'intero contenuto dell'oggettività. Ne deriva una - non del tutto inaspettata - conseguenza ontologica: non solo la coscienza sa di essere unità di soggetto e oggetto ma il senso ultimo della realtà è quello di essere unità di soggetto e oggetto²⁸ (e da qui partirà l'avvio della *Scienza della Logica*). È evidente come questo sapersi finale debba sbarazzarsi di ogni contenuto normativo: qui siamo alla pura speculatività del concetto che sa sé stesso come la totalità.

Forse a questo punto dovrebbe risultare più chiara la mia proposta di trasformare la *logica* del riconoscimento in un'*etica*. Qui per "logica" intendo la specifica concezione che ne ha Hegel, secondo cui essa è l'essenza formale della totalità, ovvero l'idea dell'«essere in sé nell'altro da sé», secondo cui si è «presso di sé» solo nell'essere «presso l'altro». Sono evidenti in queste espressioni i tratti fondamentali della logica del riconoscimento, cioè della relazionalità intersoggettiva e sociale. Ma nell'ottica di Hegel in quei tratti intersoggettivi si manifesta una logica che va ben al di là della nostra socialità e che invece esprime l'essenza dialettica del tutto. Quindi è ben chiara l'operazione condotta da Hegel nella *Fenomenologia*: mostrare alla coscienza la logica che la domina nel rapporto con l'altro, conducendola fino alla consapevolezza che essa stessa, pensata nella sua verità definitiva, è propriamente identica a quella logica, è cioè quel sapere puro in cui consiste l'essenza processuale del tutto. La coscienza alla fine deve *sapersi come sostanza*. In ciò si comprende come il cammino epistemologico della *Fenomenologia* abbia condotto a un risultato ontologico: il pensiero dialettico come forma essenziale della totalità (verità che sarà ribadita alla fine della *Scienza della Logica*).

Ritenere, come mi sembra sia l'interpretazione di Fanciullacci, che il sapere assoluto sia solo il «riconoscere in se stessa lo spirito e nel proprio agire l'operare di quello», ovvero - più articolatamente - vedere «in ogni azione, sua o degli altri, cooperativa o non cooperativa, un'azione che si iscrive nell'eticità e che trova lì alcune delle sue condizioni di possibilità e di senso» significa retrocedere rispetto alla radicalità del discorso hegeliano.

Si tratta perciò di operare contro quella pretesa di assolutezza, salvando il contenuto etico del riconoscimento dalla sua risoluzione teoretica e ontologica, nella quale e a causa della quale quel contenuto va completamente perduto. Per impedire quel riassorbimento del normativo è perciò necessario introdurre nel rapporto riconoscitivo fra i soggetti quella opacità che Hegel presume di risolvere nel vedersi reciproco e nel sapersi finale. Nel riconoscimento normativo i soggetti non sono condotti a risolversi l'uno nell'altro, non annegano la loro specifica

²⁸ Il Sé, alla fine, sa che la sua attività è l'essenza della cose, «sa questo suo fare come ogni essenzialità e ogni esistenza» e per questo diventa consapevole che la sua soggettività è la sostanza, «è il sapere di questo *soggetto* come della *sostanza*» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 523.)

individualità nell'individualità altrui, né la loro universalità (ovvero il loro essere costituiti dall'altro e dall'intersoggettività) mai potrà coincidere con la loro irriducibile singolarità. L'*ethos*, a differenza del sapere assoluto, li lascia liberi, anzi mette loro a disposizione le risorse normative per autorealizzarsi secondo i loro autonomi piani di vita.

Nulla ovviamente impedisce di tradurre in termini normativi il sapere assoluto di Hegel, salvando così l'irriducibilità del normativo dal teoretico. Ma si tratta di una operazione *contro* Hegel, anche se condotta partendo dai suoi assunti²⁹. Un'analoga operazione di differente traduzione del pensiero hegeliano è presente nel contributo di Giorgio Cesarale. Nella paragrafo intitolato «Filosofia», prendendo come riferimento non tanto il sapere assoluto fenomenologico quanto l'idea assoluta con cui si conclude la *Scienza della Logica*, Cesarale evidenzia in quella «perfetta trasparenza»³⁰ un elemento apparentemente spurio ma introdotto dallo stesso Hegel, ovvero il caratterizzarsi dell'idea del conoscere come un «impulso (*Trieb*)»³¹. In quelle righe Hegel afferma che è immanente a quella pura formalità dell'idea (che è identica a sé e quindi ha il carattere della pura immediatezza dell'essere) un «impulso a toglier (*aufheben*)» la sua stessa soggettività. È come se l'aver posto e tolto ogni sua possibile determinazione logica non la quietasse in se stessa ma la spingesse in avanti, a porsi come altro da quella pura formalità (Hegel sta preparando il passaggio dalla logica alla natura). In effetti tutto nella *Logica* spinge a non esser solo logica. In essa abbiamo trovato non solo l'essere e il divenire, ma anche la riflessività, l'autocoscienza, l'oggettività, il meccanismo, il bene. Se la logica è questo la totalità non può essere solo astrazione concettuale ma anche realtà: natura e spirito, spazio-tempo e storia, causalità e normatività, religione e scienza. Questo impulso è dentro la stessa logicità.

Si tratta di una feconda ambivalenza hegeliana: l'idea è la totalità del processo logico ma *sporge* anche al di là di esso. Certo, bisogna forzare Hegel per fare dell'idea un'istanza trascendente rispetto allo spirito oggettivo e quindi per svilupparne pienamente quello che Cesarale definisce il «significato sociocritico dell'assoluto», ma questo - cambiandone i riferimenti - è proprio quello che ho cercato di fare estraendo dal sapere assoluto il suo rimosso contenuto normativo e quindi mostrandone, nell'immanenza, la trascendenza critica. Ancora una volta una comprensione di Hegel contro Hegel.

²⁹ È quello che ho tentato di fare, ormai tanti anni orsono, col mio libro *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana del pensiero post-metafisico*, Guerini e Associati, Milano 1995, anche se in quel libro era del tutto assente la tematica etico-normativa.

³⁰ «Il semplice essere, cui l'Idea si determina», scrive Hegel «de resta perfettamente trasparente (*durchsichtig*)» (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, vol. II, cit., pp. 956-957).

³¹ *Ivi*, p. 956.

15. RICONOSCIMENTO E LAVORO

Mentre la gran parte delle obiezioni che mi vengono rivolte riguardano essenzialmente la proposta normativa (e – in parte – le conseguenze cognitivo-epistemologiche che ne derivano), Cesarale interviene invece su un questione presente con assoluta centralità in quella *Fenomenologia* che costituisce la mia principale fonte di ispirazione: il rapporto fra riconoscimento e lavoro.

In particolare egli annota come io lasci «troppo in ombra la differenza fra la lotta per la vita e per la morte e il rapporto fra signore e servo», sottostimando l'esplicita tematizzazione hegeliana «di un rapporto fra riconoscimento intersoggettivo e autoriconoscimento nel lavoro», e finisca con ciò per trascurare le importanti relazioni fra la dinamica sociale del comando e del conflitto, da un lato, e la tematica dei rapporti di lavoro, dall'altro.

È assolutamente corretto notare come io non abbia dato adeguato sviluppo alla tesi hegeliana sulla reciproca implicazione di lavoro e intersoggettività: il servo raggiunge l'autocoscienza non solo grazie all'oggettivazione di sé nella produzione degli oggetti ma anche entrando nella dinamica del «servire»³². In tal modo, però, – nota Cesarale – si forma un rapporto tra signoria e servitù segnato sia dalla logica del “comando”, imposta da chi è gerarchicamente sovraordinato, sia dalla logica del conflitto e del “riscatto” per coloro che – pur subordinati – riescono, proprio in tale subordinazione del «servire», a contrapporsi antagonisticamente ai loro padroni. Ovviamente tutto ciò è solo implicito in Hegel, dato che – come rileva Cesarale stesso – egli non è mai stato in grado «di formulare una teoria adeguata e completa del lavoro sociale».

Detto questo, devo però aggiungere che il capovolgimento del servire nel riscatto (o della subordinazione nel conflitto) resta possibile e realizzabile solo nella misura in cui la sfera del servire sia attraversata da rapporti di riconoscimento riusciti. La deformazione delle interazioni intersoggettive nella struttura dispositiva del comando degrada la logica del riconoscimento a relazione patologica, impedendo agli stessi attori che ne vengono colpiti di riconoscere tale patologia e di combatterla. Solo se saranno passati attraverso processi di formazione, resi possibili grazie a rapporti di riconoscimento riusciti, quella pura disposizione dei loro corpi e dei loro spiriti potrà capovolgersi nella genesi di soggettività autonome. Se si darà solo dominio non vi sarà alcun riscatto possibile.

Hegel delinea questa condizione ideale in cui riconoscimento e lavoro si intrecciano reciprocamente alla fine del capitolo quinto della *Fenomenologia dello spirito*, quando tratta del tema della *cosa stessa*. Qui il lavoro viene illustrato come

³² Nel «servire» la coscienza «leva in tutti i singoli momenti il suo attaccamento all'esistenza naturale, la lavora e la elimina (*arbeitet hinweg*: la lavora via)» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 135). Va notato come qui Hegel assegni al servire non già un significato negativo e degradante per il servo ma ne faccia la condizione che lo eleva al di sopra della naturalità in cui la sua condizione di servo lo ha relegato.

un'attività sociale, in cui la produzione di oggetti si intreccia con la collaborazione con gli altri soggetti.

Questo passaggio dal lavoro solitario del servo al lavoro sociale consente alla soggettività umana di ottenere un ulteriore risultato, superiore a quello – pur importante – ottenuto dal lavoro solitario del servo. Grazie alla relazione produttiva con gli oggetti e alla relazione collaborativa con gli altri soggetti la soggettività raggiunge un *guadagno cognitivo* sulla realtà delle cose. Ciò che prima di tale duplice relazione era solo «la *cosa-oggetto* della certezza sensibile e del percepire»³³ si trasforma nella «*cosa stessa*» ovvero nella verità delle cose. La soggettività fa ora esperienza di un mondo oggettivo, indipendente da essa e non riducibile al mondo puramente sensibile del pensiero rappresentativo.

Ebbene, questa cosa stessa è descritta da Hegel come «*il fare di tutti gli individui e di ogni singolo individuo (das Tun aller und jeder)*»³⁴. Ciò significa che la realtà delle cose è il risultato della combinazione fra l'attività dei singoli individui e quella della collettività nel suo insieme. Ne consegue che il lavoro sociale conduce non solo alla consapevolezza di noi stessi ma anche alla conoscenza delle cose. Il nostro rapporto con la realtà è mediato dal lavoro sociale, ovvero dalla duplice relazione con l'oggetto e con gli altri soggetti. È di questa consapevolezza che ha bisogno il servo per procedere al suo riscatto. Ma si tratta di una linea di sviluppo che la teoria del riconoscimento deve ancora compiere.

16. ETHOS DEL RICONOSCIMENTO E TEORIA CRITICA DELLA SOCIETÀ

Proprio la differenza trascendentale fra *ethos* ed eticità è la condizione affinché la normatività non si appiattisca «nell'acquiescenza ai costumi e alla cultura dominante», come invece teme Achella. Ho più volte sottolineato nel corso di questa mia “risposta” come l'*ethos* nella mia impostazione abbia un doppio volto: costitutivo e regolativo, esistente e normativamente al di là dell'esistente.

Ciò consente di accogliere quel rilievo di Cesarale quando egli indica la necessità di andare oltre il § 260 della *Filosofia del diritto*, quello in cui Hegel attribuisce allo Stato «la realtà della libertà concreta»³⁵, facendone il presupposto della libertà individuale ma a condizione che gli individui (con tutti i loro interessi, valori e piani di vita) trapassino «nell'interesse dell'universale», ovvero riconoscano che il loro unico interesse è quello già incorporato nello spirito sostanziale dello Stato. In quel trapasso sembra che i cittadini debbano rinunciare alla loro autonomia, a rivendicare i loro punti di vista e a poter esercitare la loro presa di distanza rispetto a tale universalità. È evidente che non si tratta di mettere in discussione la funzione

³³ *Ivi*, p. 273.

³⁴ *Ivi*, p. 278.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 260, p. 201.

dell'eticità esistente nel formare i cittadini e la loro stessa autonomia, ma di consentire a questi stessi cittadini, gruppi, classi sociali di rivendicare il loro punto di vista di contro a ciò che è già «tracciato, enunciato e noto»³⁶. Come scrive Cesarale, il limite di Hegel è stato quello di «non aver saputo annunciare e soprattutto sostanziare una scienza del dissenso razionale e dell'opposizione critica, delegandola nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto* a quei “condottieri della fatuità” (Fries, De Wette etc.), i quali attraverso l’“agitarsi della riflessione” intorno alla eticità usurpano il nome della filosofia».

Di contro a quell'esito conformistico la possibilità di «ospitare il conflitto fra immagini dell'eticità, rinviati a interessi, valori e idee antagonistic» (Cesarale) dipende daccapo dalla differenza trascendentale fra *ethos* ed eticità. È il riferimento a un *ethos*, che non sarà mai del tutto risolvibile nelle relazioni sociali esistenti, ciò che rende possibile quella riflessività critica da cui può scaturire la presa di distanza rispetto a quanto Cesarale definisce «consenso trascendentale». In realtà a questo consenso manca il vero e proprio carattere trascendentale, dato che esso ha piuttosto a che vedere con il consenso *di fatto*, nonostante il suo generarsi da rapporti di riconoscimento (evidentemente distorti e mancanti di quella reciprocità paritaria ed etica che è indice di coerenza col loro *ethos* originario).

Si tratta perciò di ripensare il duplice lato del riconoscimento: da un lato il fatto che da esso si generano, all'interno della sfera politico-statale, anche relazioni sociali patologiche di dominio e, dall'altro, la sua capacità di rendere possibile in quella stessa sfera «l'articolazione del dissenso» e della conflittualità. Nell'individuare questa duplicità del riconoscimento risiede la possibilità di fondare su di esso una rinnovata teoria critica della società.

³⁶ *Ivi*, § 150, p. 136 (è il paragrafo in cui Hegel definisce «l'etico [*das Sittliche*]» come «la conformità dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene»).